

Susanne Plietzsch
Geteilte Diskurse

Europäisch-jüdische Studien – Beiträge

Für das Moses Mendelssohn Zentrum
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam

Herausgegeben von
Miriam Rürup und Werner Treß

Band 68

Susanne Plietzsch

Geteilte Diskurse

Moritz Rahmers „Die hebräischen Traditionen in den
Werken des Hieronymus“ zum Buch Genesis

Unter Mitarbeit von
Victoria Zimmerl-Panagl
Mihály Riszovannij
Oliver Achilles

DE GRUYTER
OLDENBOURG

Veröffentlicht mit Unterstützung des Austrian Science Fund (FWF): 10.55776/PUB1054

FWF Österreichischer
Wissenschaftsfonds

ISBN 978-3-11-106511-3

e-ISBN (PDF) 978-3-11-106668-4

ISSN 2192-9602

DOI <https://doi.org/10.1515/9783111066684>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>.

Die Creative Commons-Lizenzbedingungen für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte (wie Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.), die nicht im Original der Open-Access-Publikation enthalten sind. Es kann eine weitere Genehmigung des Rechteinhabers erforderlich sein.

Die Verpflichtung zur Recherche und Genehmigung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Library of Congress Control Number: 2024951123

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 bei den Autor*innen, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.degruyter.com.

Einbandabbildung: Moritz Rahmer (Aufnahme ca. 1880-190), Avraham Schwadron Collection portraits, no. 022030, National Library of Israel collections.

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit:

productsafety@degruyterbrill.com

„Wir werden in der Folge sehen, wie die Werke der Kirchenväter und Midraschim gegenseitig erhellende Schlaglichter auf einander werfen, und dass oft, was in dem Einen dunkel ist, durch das Andere seine Aufklärung findet; denn gar oft schon haben Originalwerke aus sekundären Schriften ergänzt und erklärt werden müssen.“

Moritz Rahmer

Inhalt

Vorbemerkung und Dankesworte — IX

Einleitung: Die patristisch-rabbinischen Motivparallelen in Moritz Rahmers *Hebräischen Traditionen zu den Quaestiones in Genesis* des Hieronymus — 1

- 1 Struktur und Grundargument der Dissertation — **1**
- 2 Zur Textgrundlage der *Hebräischen Traditionen, Erster Theil* — **4**
- 3 Textauswahl, Präsentation von Text und Kommentar — **5**
- 4 Darstellung textkritischer Fragen bei den Hieronymus-Texten — **6**
- 5 Präsentation und Übersetzung der biblischen und rabbinischen Texte sowie der Targumim — **6**
- 6 Vorgehensweise und Ziele des Kommentars — **7**
- 7 Transliteration — **10**
- 8 Abkürzungen — **10**
- 8.1 Allgemeine Abkürzungen — **10**
- 8.2 Biblische Überlieferung — **11**
- 8.3 Antike jüdische Schriften — **11**
- 8.4 Lateinische Textausgaben und Nachschlagewerke — **12**
- 8.5 Hieronymus — **12**
- 8.6 Rabbinische Schriften — **12**

Text und Kommentar: *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet von Dr. Moritz Rahmer. Erster Theil: Die Quaestiones in Genesis* — 15

- Einleitung — **15**
Hieronymus und seine jüdischen Lehrer — **18**
Quaestiones in Genesis — **31**
Berichtigungen — **179**

Wissenschaftsgeschichtlicher Kontext: Moritz Rahmer und die *Hebräischen Traditionen* innerhalb der Wissenschaft des Judentums (Mihály Riszovannij und Susanne Plietzsch) — 181

- 1 Die Erforschung des Christentums als Gegenstand der Wissenschaft des Judentums — **182**
- 1.1 Vorrang der historischen Perspektive — **182**
- 1.2 Das frühe Christentum als Forschungsgegenstand — **186**
- 1.3 Heinrich Graetz' programmatischer Aufsatz *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern* — **189**

VIII — Inhalt

- 2 Moritz Rahmer als Rabbiner, Gelehrter und Publizist — **193**
- 2.1 Biographischer Überblick — **193**
- 2.2 Die *Hebräischen Traditionen, Erster Theil* – Zielsetzungen und Rhetorik — **196**
- 2.3 Zeitgenössische Rezeption der *Hebräischen Traditionen, Erster Theil* — **199**
- 2.3.1 Die Beurteilung der Dissertation in Leipzig — **199**
- 2.3.2 Rezensionen der *Hebräischen Traditionen, Erster Theil* — **203**
- 2.4 Moritz Rahmer als Publizist — **205**
- 2.5 Die Fortsetzung der *Hebräischen Traditionen* und weitere wissenschaftliche Publikationen Moritz Rahmers — **207**
- 2.6 Drei Rezensionen zum *Zweiten Theil* der *Hebräischen Traditionen* — **212**
- 2.7 Ausblick: Weiterentwicklung von Rahmers Ansatz bei Samuel Krauss und Louis Ginzberg — **214**
- 2.8 Fazit — **218**

Literatur — 221

Abbildungen — 237

Verzeichnis der von Rahmer kommentierten Abschnitte aus QHG — 239

Stellenregister — 241

Personenregister — 249

Vorbemerkung und Dankesworte

Irgendwann stießen wir im Salzburger Arbeitskreis *Rabbinen und Kirchenväter* auf Moritz Rahmers Schrift *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Erster Theil: die Quaestiones in Genesis* (Rahmer 1861).¹ Die motivischen und strukturellen Parallelen zwischen Hieronymus' *Quaestiones in Genesis* und der Midraschliteratur, die Rahmer, Absolvent des Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminars, in seiner 1861 im Breslauer Verlag der Schletterschen Buchhandlung (H. Skutsch) veröffentlichten Leipziger Dissertation aufzeigt, faszinierten uns und wir kamen zu der Überzeugung, dass diese Textsammlung es nach wie vor verdient hätte, von Forscherinnen und Forschern in Bereichen wie Patristik, Judaistik oder Bibelwissenschaft konsultiert zu werden. Es handelt sich jedoch um eine Arbeit, die vor allem aus sprachlichen Gründen für die meisten Lesenden nicht ohne weiteres zugänglich ist. So entstand die Idee einer Neuausgabe, bei der die originalsprachlichen Quellen übersetzt sein müssten. Dass es weitaus mehr als Übersetzungsarbeit zu leisten galt, um die von Rahmer präsentierten Text- und Motivparallelen leichter zugänglich zu machen, wurde erst im Laufe des Projekts deutlich.

Ohne vielfältige Mitwirkung und Unterstützung aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen wäre diese Publikation nicht möglich gewesen. Vor allem möchte ich Lukas Dorfbauer, Clemens Weidmann und Victoria Zimmerl-Panagl von der Arbeitsstelle CSEL (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) der Universität Salzburg für die Übersetzung der von Rahmer zitierten Hieronymus-Texte danken. Victoria Zimmerl-Panagl hat darüber hinaus die Entstehung dieses Buches maßgeblich begleitet: Sie hat die Vergleiche der entsprechenden Texteditionen beige-steuert und auf die Kommentare zu rabbinischen Fragen in der Edition Vallarsi aufmerksam gemacht. Gerade in der Endphase der Manuskripterstellung hat sie durch gründliche Lektüre, Hinweise und Rückfragen für etliche Korrekturen und genauere Formulierungen gesorgt. Die Gespräche über die Details der einzelnen Querverweise waren immer eine Freude!

Michael Margoni-Kögler und Alexander Kraljic übernahmen die Übersetzung der syrischen Textzitate. Timotheus Arndt (Universität Leipzig) hat für ihre Formatierung gesorgt, wobei auch die textkritischen Fragen noch einmal zur Sprache kamen. Oliver Achilles hat gerade in der Anfangsphase des Projekts mit Sachkenntnis, Übersetzungen, technischer Unterstützung, Koordination und Ermutigung immer wieder zum Fortgang des Projekts beigetragen. Das gilt auch für Agnethe

¹ Das Original ist zugänglich unter <https://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10743239.html>.

Siquans und Dorothea Weber, die für viele Gespräche über philologische, exegetische, patristische und praktische Fragen zur Verfügung standen. Mihály Riszo-vannij hat im gemeinsam verfassten Schlusskapitel die wissenschaftsgeschichtliche Perspektive eingebracht. Alle bisher Genannten haben das Rahmer-Projekt im Arbeitskreis *Rabbinnen und Kirchenväter* in verschiedenen Stadien kennengelernt und diskutiert. Hoffentlich geht die Zusammenarbeit weiter!

Zu danken habe ich dem Universitätsarchiv Leipzig für die Erlaubnis, die vorhandenen Promotionsunterlagen Moritz Rahmers zu publizieren. Ein besonderer Dank geht an Görgе K. Hasselhoff (Bochum), dessen Beitrag „*Sapienties docent traditiones. Der Rabbiner Moritz Rahmer und der Kirchenvater Hieronymus*“ (Hasselhoff 2010c) einer der Ausgangspunkte für das Projekt war: für die erste Durchsicht des Manuskripts, für einen Vortrag in Salzburg zum Breslauer Seminar und für die Zusendung der schwer erhältlichen Sammelpublikation Rahmer 1902.

Dank für die Finanzierung der ersten Phase des Rahmer-Projekts (2017–2019) gebührt der Abteilung für Wissenschaftsförderung des Landes Salzburg und der Paris-Lodron-Universität Salzburg unter dem Rektorat von Heinrich Schmidinger.

Die open access-Publikation des vorliegenden Werks ist durch eine Förderung des Österreichischen Wissenschaftsfonds FWF ermöglicht worden. Ich danke dem anonymen Gutachter oder der anonymen Gutachterin für die uneingeschränkte Empfehlung der Publikation und hoffe, dass ich den im Gutachten enthaltenen Hinweisen gerecht werden konnte. Für weitere Beiträge zu den Publikationskosten danke ich dem Zentrum für Jüdische Kulturgeschichte der Universität Salzburg. Weiterhin danke ich Raik Heckl (Universität Leipzig) für die eingehende und kritische Lektüre des Manuskripts vor der Drucklegung. Die Arbeit hat dadurch außerordentlich profitiert. Nicht zuletzt danke ich Miriam Rürup und Wolfgang Treß für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe *Europäisch-jüdische Studien* und dem De Gruyter Verlag für die gute Zusammenarbeit.

Susanne Plietzsch

Einleitung: Die patristisch-rabbinischen Motivparallelen in Moritz Rahmers *Hebräischen Traditionen zu den Quaestiones in Genesis* des Hieronymus

In der vorliegenden Arbeit sollen wesentliche Teile der Druckfassung der 1861 publizierten Dissertation Moritz Rahmers kommentiert, diskutiert und in ihren wissenschaftsgeschichtlichen Kontext eingeordnet werden. Als Einleitung dazu dienen die folgenden methodischen Vorüberlegungen.

1 Struktur und Grundargument der Dissertation

Die Druckfassung von Moritz Rahmers 1860 an der Universität Leipzig eingereichten Dissertation mit dem Titel *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Erster Theil: die Quaestiones in Genesis* (Rahmer 1861) umfasst 74 Seiten. Das Thema der Arbeit, die der 22jährige Rabbinatskandidat, der neben seinem Studium am jüdisch-theologischen Seminar in Breslau im sechsten Semester an der dortigen Universität immatrikuliert war, vorlegte, ist umfassend und komplex. Sehr schnell wird beim Lesen deutlich, dass Rahmer mehr als historische Philologie im Sinn hatte: Wenn er am Beispiel des Hieronymus zeigt, wie viel spätantike christliche Exegese und Theologie jüdischen Gelehrten zu verdanken hatten, geht es ihm darum, ein Umdenken der christlichen Mehrheitsgesellschaft seiner Zeit anzustoßen, was ihre Sicht auf das Judentum betraf. Das Ziel der Dissertation ist der konkrete Nachweis der Präsenz jüdischer Bibelauslegung in den *Quaestiones in Genesis des Hieronymus* (QHG). Moritz Rahmer war – nach dem 1854 erschienenen, bahnbrechenden Artikel seines Lehrers Heinrich Graetz *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern* – der erste, der sich unter diesem Aspekt und anhand einer konkreten Schrift mit Hieronymus auseinandersetzte. Rahmer steht damit im Kontext der Wissenschaft des Judentums, die die Zeit für gekommen hielt, die Bedeutung des Judentums für das „christliche Europa“ erstmals außerhalb des theologischen Denkens in historischen und geistesgeschichtlichen Diskursen bewusst zu machen.²

² Vgl. McCarthy 1984; ders. 1992: 161–163. Vgl. auch Gordon 1930: 385.

In dem die Einleitung zur Dissertation abschließenden Statement wird Rahmers Hermeneutik deutlich. Diese schließt sich den Anliegen der *Wissenschaft des Judentums* an, ist aber zugleich ihrer Zeit weit voraus:

Wir werden in der Folge sehen, wie die Werke der Kirchenväter und Midraschim gegenseitig erhellende Schlaglichter auf einander werfen, und dass oft, was in dem Einen dunkel ist, durch das Andere seine Aufklärung findet; denn gar oft schon haben Originalwerke aus sekundären Schriften ergänzt und erklärt werden müssen.

Die geteilten antiken Diskurse, die in den Werken des Hieronymus temporär zu einem gemeinsamen religiösen und bibelwissenschaftlichen Diskurs vereint worden sind, präsentiert Rahmer als Modell für einen gemeinschaftlichen bibelwissenschaftlichen Diskurs,³ in dem er selbstbewusst der Wissenschaft des Judentums einen prominenten Platz zumisst. Dabei wendet er sich auch gegen den philologischen Trend der (vor allem protestantischen) bibelwissenschaftlichen Debatte, der auf der Suche nach dem Ursprünglichen und dem Unverfälschten die theologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklungen und Reflexionen geringschätzte. So zitiert er zwar in seiner Einleitung aus Goethes *Noten und Abhandlungen zum westöstlichen Divan*⁴, stellt sich dann aber mit seinem Schlusswort der Einleitung dem einflussreichen exegetischen Urteil Goethes entgegen, das sich in diesem Text findet:

Kein Schade geschieht den heiligen Schriften, so wenig als jeder anderen Überlieferung, wenn wir sie mit kritischem Sinne behandeln, wenn wir aufdecken, worin sie sich widersprechen, und wie oft das Ursprüngliche, Bessere durch nachherige Zusätze, Einschaltungen und Akkommodationen verdeckt, ja entstellt worden. Der innerliche, eigentliche Ur- und Grundwert geht nur desto lebhafter und reiner hervor, und dieser ist es auch, nach welchem jedermann, bewußt oder bewußtlos, hinblickt, hingreift, sich daran erbaut und alles übrige, wo nicht wegwirft, doch fallen oder auf sich beruhen läßt.⁵

Rahmers Einsicht, dass es, um die Texte zu verstehen, nicht ausreicht, mit philologischen Mitteln die vermeintlich unverfälschten Urtexte freizulegen, sondern dass man die Diskurse, zu denen sie gehören, rekonstruieren muss, setzt sich erst allmählich seit dem 20. Jh. in der Bibelwissenschaft durch.⁶

Wie ist Rahmers Arbeit aufgebaut? Auf eine 16seitige zweigeteilte Einleitung, die einen methodischen Teil und einen biographischen Überblick zu Hieronymus umfasst (s. unten, 15), folgt ein Durchgang durch QHG. Anhand von 47 kurzen

3 Vgl. bspw. Rahmer 1864: 13 (s. unten, 208), und das Vorwort zu seiner Sammelpublikation Rahmer 1902: 3–4.

4 Siehe unten, 20, und Anm. 35.

5 Goethe 1949: 224.

6 Der Abschnitt von „Die geteilten antiken Diskurse ...“ bis hierher wurde von Raik Heckl beigetragen.

Textbeispielen aus diesem Werk (nur ein Beispiel ist dem Brief des Hieronymus an Damasus entnommen) weist Rahmer auf textliche und motivische Parallelen in rabbinischen Texten, vor allem im Midrasch Genesis Rabba (GenR), hin (S. 17–58, s. unten, 31). Die Arbeit schließt mit einem „Anhang“ zum „Unwerth der Vulgata für die Kritik des alten Testaments“ (S. 59–67), auf den (ohne weitere Einführung) Anmerkungen zur Einleitung und zu den Textbeispielen (S. 67–73) und schließlich Berichtigungen (S. 74, s. unten, 179) folgen. Im genannten „Anhang“ entwirft Rahmer Kriterien, anhand derer er konkrete Übersetzungslösungen der ihm vorliegenden Vulgata als tatsächlich hieronymianisch qualifizieren wollte.⁷

Die Textbeispiele sind nur sehr knapp skizziert, was eine Herausforderung für die Lesenden darstellt, da Midraschmotive oder rabbinischen Argumentationsfiguren oft nur angedeutet werden. Griechisch und Latein wird nicht übersetzt, Hebräisch und Aramäisch gelegentlich, jedoch in einem – damals üblichen – paraphrasierenden Stil. Der Ansatz der Arbeit Rahmers besteht darin, dass zu QHG als Grundtext rabbinische Texte hinzugezogen werden, wobei die Hypothese erhärtet werden soll, dass ohne diese ein Verständnis der Hieronymus-Texte nur ungenügend sein könne. Gelegentlich wird auch die umgekehrte Perspektive eingenommen und QHG wird herangezogen, um bestimmte Midraschmotive zu erklären oder zu datieren. Darüber hinaus bezieht Rahmer auch die verschiedenen Übersetzungstraditionen der LXX, der Vulgata, der Targumim und der Peschitta in die Diskussion ein. Das Ziel ist, zu zeigen, wie erstaunlich präsent Motive der rabbinischen Bibeldiskussion bei Hieronymus waren. Rahmer schreibt:

Der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung ist, die hagadischen d. i. jüdisch-traditionellen Elemente, die sich in den Schriften des Hieronymus zerstreut vorfinden, zusammenzustellen, und sie mit den in den jüdischen Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen, um so der Verzweigung und Verbreitung der jüdischen Sage nachzugehen.⁸

Die breite Textbasis der Arbeit wie auch das Vorhaben, später das gesamte exegetische Werk des Hieronymus zu bearbeiten, machen die Arbeit zum wagemutigen Beginn eines Lebensprojekts, mit dem Rahmer Bibelwissenschaft und Patristik verändern wollte. Auf die Verortung seines Werks in der Wissenschaft des Judentums sowie auf dessen Wirkungsgeschichte wird im Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit eingegangen.

Der Stil der Arbeit lässt auf einen selbstbewussten jungen Gelehrten schließen, der den Wert seiner Expertise kannte, allerdings nicht immer allzu akkurat arbeitete. Die Ursachen dafür mögen in jeder Hinsicht begrenzte Ressourcen

⁷ Vgl. dazu zuletzt Siqans: 2025.

⁸ Siehe unten, 16. Vgl. Graetz 1854–55: 312.

gewesen sein, sowie der Wunsch, die innovative Arbeit schnell der Öffentlichkeit zu präsentieren. Die Arbeit enthält jedenfalls Nachlässigkeiten nicht nur formaler Art: ungenaue Zitate der Primär- wie der Sekundärliteratur, Abschreibfehler, sogar offensichtliche Übernahmen aus Texten anderer Autoren, die in manchen Fällen heute Plagiate genannt werden müssten. So übernimmt Rahmer in der Einleitung der *Hebräischen Traditionen, Erster Theil* bezüglich seines methodischen Ansatzes umfangreiche Textpassagen aus Graetz' *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern*. Daraus übernimmt er an wenigen Stellen auch Material zu konkreten exegetischen Ideen. Des Weiteren geht in manchen Textbeispielen die Motivparallele, sowohl Hieronymus als auch den Midrasch betreffend, über den von Rahmer zitierten Text hinaus – es hätte also durchaus mehr Text diskutiert werden können. Auf all dies wird, soweit aufgefunden, in den Kommentarabschnitten hingewiesen.

2 Zur Textgrundlage der *Hebräischen Traditionen, Erster Theil*

Mit welchen Texten hat Moritz Rahmer in Breslau gearbeitet? Für alle von ihm herangezogenen rabbinischen Texte und Werke gilt, dass er noch ohne die Editionen auskommen musste, die in den folgenden Jahrzehnten erstellt werden sollten und die wir heute mit den betreffenden rabbinischen Werken verbinden. Was den im vorliegenden Werk am häufigsten zitierten Midrasch – Genesis Rabba – betrifft, so muss Rahmer mit einer Ausgabe des Midrasch Rabba gearbeitet haben, die auf dem 1545 in Venedig gedruckten Text basierte, sich aber von der bis heute verwendeten Ausgabe Wilna 1887 unterschied.⁹ Für den Jalkut Schimoni kommt der Druck Livorno 1650 in Frage; Beispiel 31 zeigt, dass Rahmer einen Text zur Verfügung hatte, der auf der Editio princeps Saloniki 1526 basierte. Für den babylonischen Talmud hatte er vermutlich einen auf der Ausgabe Frankfurt am Main 1720–22 basierenden Text zur Hand.¹⁰ Die Targumim konnte er den *Mikraot Gedolot* (Rabbinerbibel) entnehmen.¹¹

Bezüglich seiner Textgrundlage für den Vulgatatext und die QHG schrieb Rahmer später:

⁹ Vgl. die Diskussion dazu anhand von Textbeispiel 36 (Gen 38,5) unten, 140ff.

¹⁰ Vgl. Stemberger 2011: 235. Auch zu den übrigen bis 1861 verfügbaren rabbinischen Texteditionen vgl. Stemberger 2011.

¹¹ Zu den für Rahmer (eventuell) verfügbar gewesenen Editionen sowie zu Literatur zu den Targumim vgl. Bacher 1905.

Die von der Wiener Akademie der Wissenschaften vor Jahrzehnten in Angriff genommene Herausgabe der Werke der lateinischen Kirchenschriftsteller ist noch nicht bis Hieronymus gediehen, so dass man bezüglich der opera Hieronymi noch immer auf die editio Vallarsi angewiesen bleibt,¹² von der die ed. Migne (Patrologie) nur ein fehlerhafter Abdruck ist. Für den Vulgata-Text (AT) ist durch die Heyse-Tischendorf'sche Ausgabe (Brockhaus 1873), in welcher der Codex Amiatinus leider nicht zum vollständigen Abdruck gelangt, sondern nur theilweise collationirt ist, immerhin doch Manches geschehen, so dass man auf sichererem Boden steht, als dies bei der Clementina der Fall ist, auf welche ich vor 40 Jahren allein angewiesen war.¹³

3 Textauswahl, Präsentation von Text und Kommentar

Von der Druckfassung der Dissertation Rahmers werden hier nach der Einleitung, die mit kommentierenden Anmerkungen versehen wurde, die 47 Einzelabschnitte zu den Textparallelen behandelt. Der Fokus liegt bei deren Darstellung und Kommentierung, weshalb die Diskussion des oben erwähnten „Anhangs“ zur Vulgata hier unterbleibt. Die dort von Rahmer zusammengestellten Übersetzungsentscheidungen der Vulgata und ihr Vergleich mit rabbinischen Textinterpretationen wäre eine eigene Untersuchung wert.¹⁴

Bei der Präsentation der Textparallelen wird folgendermaßen vorgegangen: Entsprechend der ursprünglichen Nummerierung steht am Beginn jedes Einzelabschnitts Rahmers Text aus der Originalausgabe, wobei der Text unverändert wiedergegeben wurde. Den unübersetzten Quellentexten wurde eine Übersetzung beigegeben. Die Paginierung des Originaldokuments erscheint jeweils am äußeren Seitenrand. Der Seitenwechsel wird durch eine vertikale Linie angezeigt. Auf jeden Einzelabschnitt folgt ein Kommentar. Rahmers Text und der Text des Kommentars werden in verschiedenen Schrifttypen wiedergegeben.

Die Fußnoten Rahmers werden durchgängig in einem ersten Fußnotenapparat mit der originalen Zählung abgedruckt. In diesen Fußnoten finden sich wie auch im Haupttext in eckigen Klammern kommentierende Ergänzungen, z. B. Übersetzungen und Literaturverweise. Wenn sich die Fußnoten der Textausgabe auf Rahmers Fußnotentext selbst beziehen, steht deren Fußnotennummer bei Rahmers Fußnotennummer und zusätzlich am Ende seiner Fußnote. Steht im Text Rahmers der nachfolgende Abschnitt nicht eingerückt, wird dadurch angezeigt, dass der Fließtext im Original fortgesetzt wird.

¹² Rahmer 1902: III, Anm. 1 merkt an: „Diese gegenwärtig beste Ausgabe stand mir jedoch nicht immer zur Verfügung; ich benützte meist die von Marianus Victor. (1579).“

¹³ Rahmer 1902: III.

¹⁴ Vgl. dazu Siquans 2024: 191–193.

4 Darstellung textkritischer Fragen bei den Hieronymus-Texten (Victoria Zimmerl-Panagl)

Nach welcher Textausgabe Rahmer jeweils Hieronymus zitiert, lässt sich nicht immer eindeutig feststellen: Nach seiner eigenen Aussage hat er die Ausgaben von Vallarsi, aber auch die alte Edition von Marianus Victorius verwendet.¹⁵ Eine Regelmäßigkeit ist allerdings schwer zu erkennen; beispielsweise die Zählung der Hieronymus-Briefe im Einleitungsteil weist auf die alte Zählung bei Marianus Victorius hin. Der von Rahmer zitierte Text wurde daher mit diesen beiden Ausgaben verglichen, Abweichungen sind in Fußnoten notiert. Da heute auch kritische Editionen (für QHG von Lagarde, für die Briefe von Hilberg) zur Verfügung stehen, wurden auch diese für den Textvergleich berücksichtigt. Wenn Rahmers Zitat vom Text der genannten Editionen abweicht, wurde der einheitlich bezeugte Hieronymus-Text in einer Fußnote mit dem Zusatz „richtig“ notiert; für alle anderen Befunde wurden die Varianten mit Angabe der jeweiligen Edition (Marianus Victorius, Vallarsi, Lagarde bzw. Hilberg) einzeln ausgewiesen (wenn Rahmer mit Vallarsi und Lagarde bzw. Hilberg konform geht, sich aber bei Marianus Victorius eine Abweichung findet, wurde auf diese jedoch nicht hingewiesen, weil es sich dabei mit großer Wahrscheinlichkeit um Fehler in der alten Edition handelt). Somit sollen jene Freiheiten aufgezeigt werden, mit denen Rahmer seine Quellen wiedergibt – ob absichtlich oder aus Unachtsamkeit, kann pauschal nicht beantwortet werden. An manchen Stellen zeigt Rahmer Zitatverkürzungen selbst an (durch Auslassungspunkte, „etc.“ oder Gedankenstrich); an anderen Stellen, an denen die Verkürzung nicht durch derartige Hinweise erkannt werden kann, wird nun in einer Fußnote darauf hingewiesen. Wenn Rahmer jedoch zu Beginn des Zitats lediglich verknüpfende Partikel wie *itaque*, *enim*, *autem* oder Ähnliches auslässt, wodurch sich keine Änderung im Sinnzusammenhang ergibt, wurde dies nicht extra vermerkt. Orthographische Varianten werden nur markiert, wenn sie Eigennamen betreffen.

5 Präsentation und Übersetzung der biblischen und rabbinischen Texte sowie der Targumim

Auch die rabbinischen Zitate werden unverändert belassen und lediglich offensichtliche Schreibfehler vermerkt. Die Diskussion von für die Argumentation relevanten Lesarten in den von Rahmer zitierten rabbinischen Texten erfolgt im Kommentar.

¹⁵ Rahmer 1902: III.

Die von Rahmer diskutierten biblischen Verse werden (mit Veränderungen) aus der Elberfelder Bibelübersetzung (2018) angeführt. Zur Septuaginta wird die *Septuaginta deutsch* (LXX-D) beigegeben. Im Kommentar werden die rabbinischen Texte aus folgenden Ausgaben zitiert bzw. übersetzt¹⁶: Genesis Rabba wird nach der Edition Theodor/Albeck übersetzt; wenn die Lesart des Textes Venedig 1545 für Rahmers Argumentation relevant ist, wird dies angemerkt. Ab GenR 95 wird nach der Edition Venedig 1545 zitiert und übersetzt.¹⁷ Sifra wird nach der von Abraham und Noah Shoshanah erstellten Edition der Handschrift Assemani 66 übersetzt, Sifre Numeri nach der Edition Horovitz und Sifre Deuteronomium nach der Edition Finkelstein. Levitikus Rabba wird nach der Edition Margulies, die Zitate aus dem Babylonischen Talmud werden nach der Wilnaer Ausgabe, die aus dem Talmud Yerushalmi nach der Tübinger Übersetzung angeführt. Jalkut Schimoni wird bei Stellen zum Pentateuch nach der Ausgabe Hyman/Shiloni 1973–91 übersetzt. Bei den Stellen zu den übrigen biblischen Büchern muss auf eine Ausgabe zurückgegriffen werden, die auf dem Druck Venedig 1566 basiert. Außerdem wird die Übersetzung in der von Dagmar Börner-Klein herausgegebenen Reihe *Jüdische Bibelauslegung im Mittelalter* konsultiert. Der Übersichtlichkeit wegen wird bei Zitaten aus dem Jalkut Schimoni das biblische Buch bei den Stellenangaben mit angeführt. Leqaḥ Tov wird nach der Ausgabe Buber 1880 übersetzt und der Midrasch Sefer ha-yaschar nach der Edition Venedig 1625. Weitere von Rahmer beigebrachte Texte werden in bereits vorliegenden Übersetzungen angeführt. Für die Targumim werden folgende Editionen und Übersetzungen verwendet: Targum Onkelos – Text: Edition Sperber 1959, Übersetzung: Grossfeld 1990; Targum Pseudo-Jonathan – Text: Edition Clarke 1984, Übersetzung: Maher 1992; Fragmententargum bzw. Fragmententargume – Edition und Übersetzung: Klein 1980. Die mittelalterlichen jüdischen Bibelkommentatoren werden nach *Torat Chaim* übersetzt, die klassischen Kommentare zu Genesis Rabba – Matnot Kehuna, Yefe Toar und Zeev Wolf Einhorn – nach der Ausgabe Wilna 1887.

6 Vorgehensweise und Ziele des Kommentars

Der Kommentar fasst das exegetische Problem des im betreffenden Abschnitt behandelten Verses zusammen, zeichnet Rahmers Interpretation nach und geht besonders auf die von ihm zitierten rabbinischen Texte ein, die nach vorliegenden Übersetzungen präsentiert oder von Susanne Plietzsch übersetzt wurden. Von

¹⁶ Vgl. die Diskussion dazu im folgenden Abschnitt.

¹⁷ Vgl. dazu Theodor 1915.

Kurzzitaten wird in den meisten Fällen der vollständige Abschnitt gebracht; falls erforderlich, werden weitere relevante rabbinische Texte angeführt.

Auch wenn es nicht überall angemerkt wurde, lohnt es, zu jedem von Rahmer aufgeworfenen Problem den Kommentar C. T. R. Haywards zu QHG¹⁸ zu konsultieren, ein Standardwerk, das es ermöglicht, die intertextuelle Welt, in der Hieronymus wirkte, Schritt für Schritt zu erschließen, und das kontinuierlich auf Rahmers Studie Bezug nimmt. Damit stellt sich die für die vorliegende Arbeit wohl zentrale Frage: Welchen zusätzlichen Erkenntnisgewinn verspricht ein Kommentar zu Rahmers Dissertation? Moritz Rahmer hatte sich nicht die Aufgabe gestellt, einen umfassenden Kommentar zu QHG (und anderen hieronymianischen exegetischen Abschnitten) zu verfassen; dies ist auch nicht das Anliegen der vorliegenden Arbeit. Rahmers Ziel war es, exemplarisch einen anderen als den bis dahin üblichen Zugang zu patristischen Texten zu demonstrieren: einen Zugang, der nicht selbstverständlich von einer christlichen Deutungshoheit ausgeht und der die rabbinische Überlieferung nicht außer Acht lässt. Dieses Anliegen nimmt die vorliegende Arbeit auf: Es geht in ihr darum, die in Rahmers Dissertation skizzierten patristisch-rabbinischen Text- und Motivparallelen in ihrer Intertextualität weiter zu entfalten und so die geteilten Diskurse, den gemeinsamen exegetisch-literarischen Raum, aufzuzeigen. Die exegetisch-rezeptionsgeschichtliche Darstellung soll zeigen, dass Rahmers Pionierarbeit nicht nur für die patristische und speziell Hieronymus-Forschung unverzichtbar ist, sondern auch für die Bibelwissenschaft und die Judaistik erhebliches Potential birgt. Aus diesem Grund wird im Kommentar aus den derzeit üblichen Texteditionen zitiert, auch wenn Rahmer diese noch nicht zur Verfügung hatte. Sofern Rahmer mit anderen Lesarten arbeitete (und insbesondere, wenn dies für die Auslegung relevant war), wird dies angezeigt. Die meisten Einzelabschnitte des Kommentars könnten (und sollten) zu eigenständigen exegetisch-rezeptionsgeschichtlichen Beiträgen ausgearbeitet werden; sie hier erschöpfend zu kommentieren, wäre ins Uferlose gegangen. Das zeigt den inhaltlichen Gehalt der Arbeit des jungen Moritz Rahmer und seine philologische wie exegetische Kompetenz; es zeigt aber auch, wie herausfordernd das Unternehmen einer umfassenden jüdisch-christlichen spätantiken Bibellektüre ist.

Im Kontext der Wissenschaft des Judentums hinterfragte Rahmer durch die Präsentation jüdischer Auslegungstraditionen die Selbstreferentialität der christlichen Patristik und Bibelexegese seiner Zeit und hoffte, dadurch einen Paradigmenwechsel herbeiführen zu können. Mehr als 150 Jahre nach seiner Promotion in Leipzig sind – unter anderen gesellschaftlichen Bedingungen und nach dem Holocaust – seine wissenschaftlichen Ansätze und Fragestellungen nach wie vor aktuell:

¹⁸ Hayward 1995.

Wir stehen immer noch in den Anfängen, wenn es darum geht, patristische und rabbinische Literatur, jüdische und christliche spätantike Bibelexegese gemeinsam zu rezipieren und sich auf die Konsequenzen eines solchen Ansatzes einzulassen. Inwiefern ist jüdische Überlieferung präsent, wenn es um die christlichen Traditionen Europas geht? Aber auch: Inwieweit kann und sollte das frühe Christentum als Spielart oder Varietät des israelitisch-jüdischen Paradigmas gesehen werden? Was passiert, wenn wir die Voraussetzungen unserer säkularen, von Judentum und Christentum geprägten Gesellschaft ohne die religionspolitischen Grenzziehungen der Spätantike und des Mittelalters anschauen?

Die vorliegende Arbeit nimmt das Anliegen Rahmers unter einem erweiterten Fragehorizont auf: Es geht darum, auf einen literarischen Raum hinzuweisen, der sich durch traditionelle Grenzziehungen – hier „jüdisch“ und dort „christlich“ – nicht mehr regulieren lässt. Dann entsteht ein anderes Bild als das von zwei unabhängigen Literaturen, die getrennt voneinander rezipiert werden können. Die von Rahmer für die Relation von jüdischer und christlicher Überlieferung verwendeten hierarchischen Bilder von Mutter und Tochter oder Lehrer und Schüler haben inzwischen an Aktualität verloren. Die Fülle geteilter Motive und Auslegungsgepflogenheiten erinnert eher an den Witz, mit dem Daniel Boyarin seinen Klassiker *Border Lines* beginnt, der davon handelt, dass willkürliche Grenzziehungen – seien sie nun politischer oder religiöser Art – unweigerlich Schmuggler auf den Plan rufen:

Every day for thirty years a man drove a wheelbarrow full of sand over the Tijuana border crossing. The customs inspector dug through the sand each morning but could not discover any contraband. He remained, of course, convinced, that he was dealing with a smuggler. On the day of his retirement from the service, he asked the smuggler to reveal what it was that he was smuggling and how he had been doing so. „Wheelbarrows; I’ve been smuggling wheelbarrows, of course.“¹⁹

Die gemeinsam genutzten Text- und Motivparallelen wären, in diesem Bild gesprochen, eher die Schubkarre als ihr Inhalt, sie wären Denkstrukturen, die mit Überzeugungen und Werten, Sehnsüchten und Hoffnungen und anderen Inhalten, die auf Metaphern angewiesen waren, gefüllt werden können. Hieronymus wäre dann nicht unbedingt, wie von Rahmer dargestellt, ein strebsamer Schüler, sondern eher ein Schmuggler, bei dem nicht immer klar ist, wessen Regeln er folgt und in wessen Interesse er agiert. Wie auch immer: Eine gemeinsame Lektüre der hier angeführten – lateinischen, griechischen, hebräischen und aramäischen (um die grundlegenden Sprachen unseres Themenbereiches zu nennen) – Texte lässt die sprachliche

19 Boyarin 2004: 1. Das Motiv des Schmuggelns von Leitern taucht im Übrigen auch in bTa’an 28a auf.

und kulturelle Vielfalt des spätantiken Mittelmeerraums, den faszinierenden geographisch und ideengeschichtlich gemeinsamen Raum jüdischer und christlicher Gelehrsamkeit jener Zeit und ihrer geteilten Diskurse erahnen.

7 Transliteration

Die Umschriften lehnen sich an den *general purpose style* des *SBL-Handbook of Style* an.²⁰ Davon ausgenommen sind Begriffe und Namen, die auch in anderen Sprachen verwendet werden (wie z. B. Mischna oder Raschi). Biblische Eigennamen werden in den meisten Fällen nach der Schreibweise der Elberfelder Bibel (2018) wiedergegeben.²¹ Namen von Rabbinen werden nach der 9. Auflage von Günter Stembergers *Einleitung in Talmud und Midrasch* (Stemberger 2011) wiedergegeben, die Namen der rabbinischen Werke in der Regel ebenfalls.²²

8 Abkürzungen

Insbesondere bei den Periodika des 19. und frühen 20. Jh. wird auf Abkürzungen verzichtet, wenn diese nicht gebräuchlich sind. Darüber hinaus folgen die Abkürzungen für Zeitschriften und Reihenwerke dem IATG³: Schwertner ³2014 und dem *SBL Handbook of Style: Collins/Buller/Kutsko* ²2014. Die von Rahmer verwendeten Abkürzungen werden belassen. Die Namen der Bücher der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments werden nach den Loccumer Richtlinien abgekürzt, wenn nicht die Übereinstimmung mit den Abkürzungen, die Rahmer verwendet, gewahrt werden soll (z. B. Prov[erbien] statt Spr[üche]).

8.1 Allgemeine Abkürzungen

Abb.	Abbildung
Akk.	Akkusativ
Anm.	Anmerkung

²⁰ Collins/Buller/Kutsko 2014: 58f.

²¹ Ausnahmen sind: Issachar (statt Issaschar), Pinchas (statt Pinhas).

²² Diese Auflage der „Einleitung“ arbeitet mit den hebräischen Namen der einzelnen Schriften in einer am Englischen orientierten Umschrift, also „Bereshit rabba“ statt wie vorher „Genesis Rabba“. Dies kann hier nicht konsequent umgesetzt werden, da Rahmer für die biblischen Bücher (überwiegend) die lateinischen Begriffe verwendet.

Art.	Artikel
Bd(e).	Band, Bände
Ed.	Edition
hebr.	hebräisch
Ms.	Manuskript, Handschrift
Nr.	Nummer
o. O.	ohne (Publikations-)Ort
o. T.	ohne Titel
o. V.	ohne Verlagsangabe
par.	Parallele(n)
Pl.	Plural
s.	siehe
S.	Seite
Sp.	Spalte
vid.	siehe
z. St.	zur Stelle

8.2 Biblische Überlieferung

BHQ	Biblia Hebraica Quinta
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
FT	Fragmententargum
LXX	Septuaginta
LXX-D	Septuaginta deutsch: Kraus/Karrer 2009
MT	Masoretischer Text
TO	Targum Onkelos
TPsJ	Targum Pseudo-Jonathan
Vulg.	Vulgata
/	Markierung der Teilung der Halbverse

8.3 Antike jüdische Schriften

Abr.	Philo, De Abrahamo
Ant	Josephus, Antiquitates Iudaicae
AntBibl	Liber Antiquitatum Biblicarum
ApkAbr	Apokalypse Abrahams
Conf.	Philo, De confusione linguarum
Jub	Jubiläenbuch

QG Philo, Quaestiones et Solutiones in Genesim
Sacr. Philo, De sacrificiis Abelis et Caini

8.4 Lateinische Textausgaben und Nachschlagewerke

CCSL Corpus Christianorum Series Latina
CPPM Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
PL Patrologia Latina

8.5 Hieronymus

adv. Rufin.²³ Adversus Rufinum (CCSL 79)
comment. ad Habac. Commentarii in prophetas minores: In Abacuc (CCSL 76A bis 1)
comm. ad Jes. Commentarii in Isaiam prophetam (CCSL 73 + 73A)
praef. in Pentateuch. Praefatio in Pentateucho (Vulgata)
comm. in ep. ad Galat. Commentarii in IV epistulas Paulinas: In Galatas (CCSL 77A)
ep./epist. Epistula(e) (CSEL 54–56)
praef. in Job. Praefatio in libro Iob de hebraeo translato (Vulgata)
praef. in Paralip. Praefatio librorum Paralipomenon (Vulgata)
praef. in Daniel. Praefatio in Danihele (Vulgata)
QH²⁴ Quaestiones Hebraicae in Genesim (CCSL 72)

8.6 Rabbinische Schriften

ARN Avot de-Rabbi Nathan
Av Avot
AZ Avodah Zara
b Babylonischer Talmud
BB Bava Batra
Ber Berakhot

²³ Rahmer verwendet adv. Ruff.

²⁴ Rahmer verwendet selbst manchmal „quaest. in Genes.“.

BM	Bava Mezi'a
EstR	Ester Rabba
GenR	Genesis Rabba
Ḥul	Ḥullin
Kel	Kelim
LevR	Levitikus Rabba
m	Mischna
Meg	Megilla
MekhY	Mekhilta des Rabbi Jischmael
MJ	Minḥat Jehuda ²⁵
Ned	Nedarim
Pes	Pesaḥim
PRE	Pirḡe de-Rabbi Eliezer
RH	Rosh Ha-Shana
Sanh	Sanhedrin
Shab	Shabbat
Shevu	Shevu'ot
ShirR	Shir Ha-Shirim Rabba
SifrDtn	Sifre Deuteronomium
SifrNum	Sifre Numeri
SOR	Seder Olam Rabba
Sot	Sota
Suk	Sukka
t	Tosefta
T/A	Genesis Rabba, Edition Theodor/Albeck
Taan	Ta'anit
Vat. Ebr. 30 bzw. 60	Signaturen der Genesis Rabba-Handschriften in der Apostolischen Bibliothek des Vatikan
y	Palästinischer Talmud / Talmud Yerushalmi
Zev	Zevaḥim

25 Der hebräische Kommentar zu Genesis Rabba von Julius (Jehuda) Theodor in der Ausgabe Theodor/Albeck 1912–36.

Die
hebräischen Traditionen
in den Werken des Hieronymus.

Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen

kritisch beleuchtet

von

Dr. Moritz Rahmer.



Breslau,

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung (H. Skutsch).

1861.

Abb. 1: Titelblatt der veröffentlichten Fassung

Text und Kommentar: *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet von Dr. Moritz Rahmer.*

Erster Theil: Die Quaestiones in Genesis

Einleitung

Es ist schon oft gesagt worden, der Kirchenvater Hieronymus habe jüdische Lehrer gehabt, und von ihnen Vieles gelernt, aber: Wer diese jüdischen Lehrer gewesen? Was er von ihnen gelernt habe? Wie weit sich Hieronymus' Kenntniss der hebräischen Sprache und Literatur erstrecke? – Das ist unseres Wissens noch nicht in das Bereich wissenschaftlicher Behandlung gezogen worden, und doch würde eine eingehende Erörterung dieser Fragen ein klares Licht werfen auf einen noch ziemlich unaufgehellten Theil der jüdischen sowohl, wie der patristischen Literaturgeschichte, auf den geistigen Austausch und wissenschaftlichen Verkehr, der zwischen den jüdischen Talmudlehrern und den ersten Vätern der Kirche herrschte. Dass es viele Berührungspunkte auf den wissenschaftlichen Bahnen dieser Vertreter zweier Religionen, die sich wie Mutter und Tochter zu einander verhalten, geben musste, ist leicht einzusehen. Die geistige Arbeit jener Männer war ja in gewisser Hinsicht die nämliche, sie arbeiteten Beide an dem Ausbau eines nach religiös-sittlichen Normen geregelten Lebens, und wie sehr auch im Verfolge ihre Ziele und Plane auseinander liefen, | an der Quelle, aus der sie ihre [2] Grundlehren schöpften und Folgerungen herleiteten, mussten Beide sich treffen. Galt dem jüdischen Schriftgelehrten die Bibel als die einzige, nie versiegende Quelle alles religiösen Lebens, als der Ausfluss des unveränderlichen Gottesgeistes, so musste der Kirchenvater nicht minder bei allen seinen dogmatischen Arbeiten zur Bibel zurückkehren, sollte sein ganzer neutestamentlicher Bau nicht des Grundes entbehren und in der Luft hangen. Das Feld also, auf welchem die jüdischen Schriftgelehrten und die christlichen Kirchenväter sich treffen mussten, war bezeichnet, es war das der *Uebersetzung* und *Interpretirung* der Bibel. Dass sich die Kirchenväter aber zu den jüdischen Weisen hierbei wie Schüler zu ihren Lehrern verhalten mussten, das lag in dem Gange der nach höherem Plane sich entwickelnden Geschichte der Religion, nach welchem die jüdischen Gelehrten einen mehrhundertjährigen Vorsprung vor den Vätern der Kirche hatten.

Denn was bei Jenen bereits längst Gemeingut aller ihrer Glaubensgenossen geworden war, mangelte hier noch den obersten Vertretern der neuen Religion, –

die *Kenntniss* der Bibel und das *Verständniss* derselben. Die Kenntniss der Bibel ging ihnen ab, weil sie dieselbe nur aus der vielfach getrübt und gefälschten Uebersetzung der Septuaginta, oder gar erst aus dritter Hand [Hand], aus der *alten* lateinischen *Vulgata*²⁶, einer Uebersetzung dieser griechischen, kannten; aber auch das sachgemässe *Verständniss* der Bibel war ihnen verschlossen, weil, um die Bibel zu verstehen, die Kenntniss einer Menge mündlicher Traditionen, die im Munde der jüdischen Gelehrten nicht nur, sondern des ganzen jüdischen Volkes lebten, unumgänglich nöthig ist. – Das anerkannten auch die Kirchenväter der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, und „nolens volens“ mussten sie sich [3] jüdischen Lehrern in die Lehre geben, und so intolerant | waren sie nicht, dass sie von den jüdischen Gelehrten nicht Lehre und Belehrung angenommen hätten.

Die Kirchenväter geben in ihren Werken es selbst zu verstehen, dass sie „die hebräischen Traditionen“ – wie sie richtig die Hagada nennen – durch das Medium zeitgenössischer „jüdischer Lehrer“ erhalten haben. Aber selbst da, wo die Quelle verschwiegen wird, lässt sich durch *Vergleichung* ermitteln, dass sie dem jüdischen Kreise angehören.²⁷

Solche Kirchenväter sind aus der Mischna-Epoche Justinus Martyr (c. 150), Clemens Alexandrinus (200), und Origenes (c. 230); aus der Talmudzeit Ephraim Syrus (c. 360) und *Hieronymus* (342 [331]-420).²⁸ Die übrigen griechischen und lateinischen Kirchenväter haben, weil sie in keinem unmittelbaren Verkehr mit Juden standen, fast gar keine hagadischen Elemente; von den syrischen sind ausser Ephraim Syrus und Dionysius Telma⁴harensis nur unzusammenhängende Bruchstücke bisher bekannt geworden.²⁹

Der Zweck der gegenwärtigen Abhandlung ist, die hagadischen d.i. jüdisch-traditionellen Elemente, die sich in den Schriften des *Hieronymus* zerstreut vor-

26 Hier hat Rahmer wohl die Vetus Latina im Sinn, deren Bedeutung für die Textgeschichte in der Forschung des 19. Jh. noch nicht erkannt war.

27 Diesen und die nachfolgenden Absätze hat Rahmer nur geringfügig abgewandelt aus Graetz 1854–55 übernommen. Im Anschluss an den letzten Absatz verweist er in seiner Anmerkung (s. unten, 17) auf den Artikel von Graetz.

28 Siehe unten, Anm. 32.

29 Graetz 1854–55: 312f.: „Die Kirchenväter geben nämlich selbst zu verstehen, daß sie die ‚hebräischen Traditionen‘, wie sie die Hagada nennen, durch das Medium zeitgenössischer jüdischer ‚Lehrer‘ erhalten haben. Aber selbst da, wo die Quelle verschwiegen wird, wie bei Ephräm Syrus, läßt sich durch Vergleichung ermitteln, daß sie dem jüdischen Kreise angehört. [...] Hagadische Elemente haben Justinus Märtyr (bl. C. 150), Clemens Alexandrinus (200), Origenes (240), am meisten aber Ephräm Syrus (350) und Hieronymus (400). [...] Die übrigen griechischen und lateinischen Kirchenväter haben, weil sie in keinem unmittelbaren Verkehr mit Juden standen, fast gar keine Hagada, und von den syrischen sind uns außer Ephräm Syrus nur unzusammenhängende Bruchstücke bekannt geworden.“

finden, zusammenzustellen, und sie mit den in den jüdischen Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen, um so der Verzweigung und Verbreitung der jüdischen Sage nachzugehen.³⁰ Wir haben zu diesem Zwecke aus den oben angeführten Kirchenvätern gerade die Werke des Hieronymus ausgewählt, weil er durch einen nähern, jahrelangen Umgang mit jüdischen Gelehrten eine ungleich grössere Ausbeute zu liefern versprach. Wir werden aus den Parallelen erkennen, wie sich zu Hieronymus Zeit der agadische Stoff noch im Flusse befand, und wie er erst nach und nach in den verschiedenen Midrasch-Sammlungen sich crystallisirte.³¹ Diese Untersuchung hat – wenn sie nicht bloß eine rein äusserliche Zusammenstellung der Parallelen ist – ausser dem im | Eingange [4] dargelegten allgemeinen Nutzen, dass sie uns einen Blick zu werfen gestattet in den wissenschaftlichen Verkehr der Talmudgelehrten mit den Kirchenvätern, noch einen speziellen Nutzen für die Beurtheilung des Alters oder der Jugend vieler Hagada's, die gar sehr noch im Argen liegt. Wir werden nämlich sehr oft auf Sentenzen stossen, die man auf den ersten Blick als subjektive Einfälle einer jüngern Autorität halten möchte, die aber bereits bei ältern Kirchenvätern in ausgeprägter Gestalt vorkommen¹⁾. Da viele Agada's einen geschichtlichen Kern zur Grundlage haben, so wird diese Untersuchung auch für die historische

1) Auf Hieronymus' Schriften als eine wichtige Quelle für jüdische Sagenkunde hat zuerst Herr Dr. Grätz in einem längeren Aufsätze in Frankel's Monatsschrift (1854) „die hagadischen Elemente bei den Kirchenvätern“ hingewiesen. In den einleitenden Worten spricht dieser Gelehrte daselbst den Gedanken aus: „dass nicht eher von einer geschichtlichen Fixirung der verschiedenen Hagadatheile die Rede sein könne, bis ein klarer Ueberblick über sämtliche hagadische Elemente in dem jüdisch-griechischen und patristischen Literaturkreis gewonnen sein werde. Durch solche Parallelstellen würde sich das Resultat herausstellen, dass manche hagadische Sentenzen, die man auf den ersten Blick, durch den äusseren Schein der Umgebung oder des Tradenten verleitet, für jung zu halten geneigt wäre, unbestreitbar sehr alt seien.“ [paraphrasierend aus Graetz 1854–55: 312: „Nicht eher aber kann von einer geschichtlichen Fixirung der verschiedenen Hagadatheile die Rede sein, bis ein klarer Ueberblick über sämtliche hagadische Elemente in dem jüdisch-griechischen Literaturkreis gewonnen ist. Durch solche Parallelen würde sich das Resultat herausstellen, dass manche hagadische Sentenzen, die man auf den ersten Blick durch den äusseren Schein der Umgebung oder der Tradenten verleitet, für jung zu halten geneigt wäre, unbestreitbar uralt seien.“

30 Graetz 1854–55: 312: „Der Zweck gegenwärtiger Abhandlung ist vielmehr, die hagadischen Elemente, welche sich in der kirchenväterlichen Literatur, mit den in unsern Midraschwerken enthaltenen Parallelen zu vergleichen und der Verzweigung und Verbreitung der Hagada nachzugehen.“

31 Graetz 1854–55: 385: „Wenden wir uns jetzt zu Hieronymus, der uns, weil er jahrelangen Umgang mit Juden genossen, und sich angelegen sein ließ sich über Alles belehren zu lassen, eine größere Ausbeute liefern wird. Wir werden aus den Parallelen erkennen, wie sich zu Hieronymus Zeit der hagadische Saft noch im Fluß befand und erst nach und nach in den verschiedenen Midraschsammlungen sich crystallisirte.“

Forschung von manchem Werth sein. Dass ferner eine solche kritische Vergleichung Vieles zum Verständniss mancher in ihrer jetzigen Fassung unverständlichen Agada's, oder zur Restituierung mancher verdorbenen Leseart beitragen wird, leuchtet von selbst ein. Wir werden in der Folge sehen, wie die Werke der Kirchenväter und Midraschim gegenseitig erhellende Schlaglichter auf einander werfen, und dass oft, was in dem Einen dunkel ist, durch das Andere seine Aufklärung findet; denn gar oft schon haben Originalwerke aus sekundären [5] Schriften ergänzt und erklärt werden müssen. |

Hieronymus und seine jüdischen Lehrer

Eusebius Hieronymus wurde zu Stridon, einer Stadt an der Grenze von Dalmatien und Pannonien¹⁾, im Jahre 331 geboren²⁾³² und frühzeitig nach Rom zur Ausbildung gebracht. Hier war Donatus sein Lehrer in der Grammatik, Victorinus in der Rhetorik (praef. comm. in Gall.), und mit Eifer lag er den allgemeinen Wissenschaften ob. Allein er vermochte – nach seinen verschämten Selbstbekenntnissen³⁾ – nicht, den Verlockungen der Sinnlichkeit zu widerstehen. Von Rom aus machte er Reisen nach Gallien, nach den „halbbarbarischen Ufern des Rheins,“ und überliess sich hier zuerst der ernstlicheren Beschäftigung mit theologischen Studien und strengeren Andachtsübungen, um seine Jugendsünden durch Büssung zu sühnen. Immer mehr und mehr regte sich in ihm der Trieb zu einem der Betrachtung und Erforschung des Göttlichen und Ertödtung des Fleisches gewidmeten Leben in der Einsamkeit. 374 begab er sich, [6] um diese Absicht auszuführen, | in die Wüste von Chalcis, zwischen Antiochien und dem Euphrat gelegen. Hier übte er die härtesten Leibeskauteiungen, ohne jedoch durch solche Selbstpeinigung den Gelüsten, welche ihm die Ueppigkeit des römischen Lebens und die „Bilder der Wollust“⁴⁾ vorgehalten hatten, für die

1) Dem heutigen Stridovo oder Strigova in der Gespanschaft Szalad [ung. Zala, heute Štrigova, Kroatien].

2) Prosperi Chron. ad a. 331, ed. Basnage, tom. I. p. 290 [Basnage 1725: 290]. Wenn ihn dasselbe ad a. 420 im 91. Lebensjahre sterben lässt, so ist das nur ein Schreibfehler: XCI für IXC.³²

3) Cfr. ep. 48. 20. ep. 14 ad Heliod. ep. IV. ad Florent. § 2.

4) Cfr. ep. ad Eustachium XXII. 7. Ep. ad Rustic. IV.

32 Oben, 16, hat Rahmer die Lebensdaten des Hieronymus mit 342–420 angegeben. Er selbst hat das B. Beer (s. unten, 202) gewidmete Exemplar an dieser Stelle handschriftlich auch auf das Jahr 331 korrigiert. Diese Datierung findet sich zumeist in der älteren Forschung. Die neuere Literatur gibt Hieronymus' Geburt um 347 an; vgl. dazu Fürst 2003: 145.

Dauer widerstehen zu können. Da entschloss er sich zu einem in der ganzen Geschichte der Medizin sicherlich unerhörten Heilmittel – er entschloss sich, um die Regungen seines Fleisches niederzuhalten –, die hebräische Sprache zu lernen! So gab er sich denn zur Erlernung der Anfangsgründe dieser Sprache einem Juden-Christen in die Lehre.

Die Stelle ist zu unglaublich, als dass wir sie nicht vollständig hierherstellen sollten.³³

„Dum essem juvenis,“ erzählt er ep. IV. ad Ruffin.,³⁴ „et solitudinis me deserta vallarent, incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem cum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat, ad quam edomandam cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi; ut post Quintiliani acumina... alphabetum discerem et stridentia, anhelantiaque verba meditarer.“

Als ich ein junger Mann war und mich die Wüsten der Einsamkeit umgaben, war ich nicht in der Lage, die Verlockungen der Laster und die Glut der Natur zu ertragen. Ich wollte sie durch häufiges Fasten brechen, trotzdem war der Geist durch die Vorstellungen erhitzt. Um ihn zu bezwingen, begab ich mich bei einem Bruder in die Lehre, der von den Hebräern zum Glauben gekommen war, damit ich nach den Scharfsinnigkeiten des Quintilian ... ein [neues] Alphabet erlernte, und dabei knirschende und keuchende Worte einübte.

Auch seine Klagen über den grossen Aufwand von Fleiss und Zeit, den er auf diese Sprache habe verwenden müssen, wie oft er verzweifelte, ob er sie auch je erlernen würde, wie oft er ihr Studium unterbrach, und es wieder aufnahm, und wie schwer es ihm geworden und wie lange es gedauert, bis er „aus dieser bitteren Aussaat süsse Früchte ziehen konnte,“ sind höchst ergötzlich zu lesen²⁾. – Im Jahre 385 schiffte er sich, um den hie und da auftauchenden Verdächtigungen, die sein rein(?) wissenschaftlicher Verkehr mit römischen Frauen und Jungfrauen, denen er Askese predigte, erregt hatte, zu entgehen, nach Palästina ein. In den ersten Monaten des Jahres 386 daselbst angelangt, suchte er sich, mit Beihilfe sach-|kundiger Juden, aus der Hauptbildungsstätte der jüdischen Wissenschaft, aus Tiberias, genaue Kenntnisse von der Geographie und Topographie des Landes zu verschaffen, welche ihm später bei den Auslegungen der heiligen [7]

2) Ibid.

³³ Vgl. dazu die Rezension Reusch 1861.

³⁴ Es handelt sich um ep. 125,12. Der Brief ist nicht „ad Ruffin.“, sondern „ad Rusticum monachum“ adressiert. Dass Rahmer den Brief als ep. IV zählt, resultiert aus der alten Zählung der Hieronymus-Briefe, wie sie etwa auch in der Ausgabe von Marianus Victorius vorliegt.

Schrift trefflich zu statten kamen (cfr. praef. in Paralip., ferner ep. ad Damnion. I., ep. ad Rogatian. VIII.); nach des Dichtermeisters Wort:

„Wer den Dichter will versteh'n –
Muss nach Dichters Lande geh'n!“³⁵

Als Vorsteher des von der Paula zu Bethlehem im Jahre 389 gegründeten Jungfrauenstiftes setzte er seine Beschäftigung mit der hebräischen Sprache und Literatur eifrigst fort. Die erste Frucht seiner hebräischen Kenntnisse waren die beiden Schriften „Über die hebräischen Eigennamen“ und „über Namen und Lage der biblischen Ortschaften,“ zu denen ihn die Anschauung des Schauplatzes zwar befähigte, denen man aber dennoch die Jugend des Hebräischen anmerkt. Nur der geographische Theil hat jetzt noch einigen Werth, der etymologische gar keinen mehr. Die Schrift „De nominibus Hebraeis“ ist ein Muster von etymologischen Verirrungen.³⁶ Gleichzeitig mit der Schrift „De situ et nominibus locorum“ arbeitete er an seinen „*Quaestiones seu traditiones hebraicae in Genesin.*“ „Lösungen einzelner schwieriger exegetischer Fragen in der Genesis, nach hebräischen Traditionen“ (c. 390). Diese Arbeit war schon vor ihrem Erscheinen als ein „opus novum et tam Graecis quam Latinis usque id locorum (temporum?) inauditum“ [ein neues, bis zu diesem Zeitpunkt sowohl von Griechisch-, als auch Lateinischsprachigen nicht vernommenes Werk] angekündigt worden (in praef. ad libr. de nominibus Hebraeis), und sie ist in der That für den biblischen Kritiker von bleibendem Werth. In der Vorrede verspricht Hieronymus zwar ähnliche „quaestiones“ zu allen Büchern des alten Testaments zu schreiben, aber er ist später von diesem Plane abgekommen; und wenn er auch in der Schrift „De Scripturae locis etc.“ an vielen Stellen der Quaestiones zu andern Büchern der Bibel Erwähnung thut, so beweist das weiter nichts, [8] als dass er diese Schrift zu gleicher Zeit mit der Abfassung | der quaestiones in Gen. begonnen habe¹⁾, da er noch den Plan hatte, zur ganzen Bibel Quaestiones zu schreiben, und er verweist, was bei fruchtbaren Schriftstellern oft der Fall ist, auf das Zukünftige wie auf etwas Vergangenes. Wer daran noch zweifeln sollte, dass Hieronymus nur zur Genesis und nicht zu anderen Büchern der Bibel „quaestiones“ geschrieben habe, dem wird folgende Stelle aus den comm. ad Jes. (c. 54 s. initio) jeden Zweifel benehmen. Er sagt daselbst:

1) Cfr. praef. ad libr. De hebraicis nominibus: „Libros hebr. quaest. nunc in manibus habeo ... librum quoque locorum, quem editurus sum [ich halte jetzt das Buch der hebräischen Untersuchungen in den Händen ... auch das Buch der Orte/Ortsnamen, das ich herausgeben werde]. –“

35 Goethe 1949: 126. Das Zitat lautet „Wer den Dichter will verstehen, Muß in Dichters Lande gehen.“

36 Vgl. dazu Hasselhoff 2010c: 157.

de quo in Hebraicarum quaestionum *libro*,
quem in *Genesim scripsimus*, plenius dictum
est

Darüber wurde im Buch der
Hebräischen Untersuchungen, das
wir über die Genesis geschrieben
haben, ausführlicher gesprochen.

(vgl. quaest. in Genes. ad c. 21). Der spätere Plan, *Commentarien* zu den schwierigen Büchern der Bibel zu schreiben, verdrängte wahrscheinlich den früher gefassten in Betreff der „quaestiones“²⁾.

Von seinen vielen jüdischen Lehrern nennt Hieronymus nur einen beim Namen „Baranina“, d.i. בַּר חַנִּינָא [bar Chanina]³⁾, derselbe, den er ep. 84. 7. ad Pammach. et Ocean. „Barrabanum“³⁷⁾, i.e. בַּר רַבָּנָן [bar Rabbanan] oder בַּר רַבָּה [bar Rabba] nennt, aus Tiberias, „qui apud Hebraeos admirationi habebatur“³⁸⁾ (praef. in Paralip.).

der bei den Hebräern bewundert
wurde (Vorwort zu den Chronik-
büchern).

Ein anderes Mal nennt er einen
„Lyddaeus quidam praeceptor“⁴⁾,³⁸⁾ qui apud
Hebraeos primus haberi putabatur“ (praef. in
Job.I.).

gewissen Lehrer aus Lydda, der bei
den Hebräern als der vorzüglichste
galt (Vorwort zum Buch Hiob).

In seinen comment. ad Habac. II. 15, referirt er auch eine | in den jüdischen [9]
Quellen fast gleichlautend vorhandene Hagada eines lyddensischen Gelehrten.
Die Stelle lautet:

2) Trotzdem können wir hier einen leisen Zweifel nicht unterdrücken, dass wir in den quaest. in libros Regum et Paralipom. noch ächte quaestiones von Hieronymus – im ersten Entwurfe – besitzen. Wir gedenken über diese für pseudo-hieronymianische gehaltenen Quaestiones in einem zweiten Theile ein Ausführliches zu geben.

3) Contra Ruffin. lib. 1. ed. Vallarsi tom. II. p. 469 [adv. Ruf. 1,13].

4) Wer dieser „Bar-Chanina“ gewesen, lässt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, da dieses Zeitalter mehrere Bar-Chanina's als hagadische Autoritäten nennt. Meine Muthmaassung geht auf den Hagadisten חַמָּא בַּר חַנִּינָא [Rabbi Chama bar Chanina], der zu Lydda lebte. Man vgl. die Stelle in Jalk. II. 524 [Jalkut Schimoni Hosea 525] (aus Schekalim jerus. IV [yShek 5,7]). [וְהוֹשַׁעְיָא רַבָּה וְר' חַמָּא בַּר חַנִּינָא הוּוּ מְטִילִין בְּאֵילִין כְּנִשְׁתָּא [כְּנִשְׁתָּא] דְּלוּד, א"ל וְכ[ו].] [Rabbi Hoschaja Rabba und Rabbi Chama bar Chanina gingen in jenen Synagogen von Lod {Lydda} herum. Er sagte zu ihm usw.]

37 Das Zitat stammt aus epist. 84,3 (nicht 84,7). Nur die ältesten Ausgaben (darunter Marianus Victorius) schreiben wie von Rahmer zitiert „Barrabanum“; Vallarsi (= PL 22) und die moderne Edition von Hilberg (CSEL 55, p. 123,8): „Baraninam“. Vgl. Rahmers Berichtigungen.

38 Richtig: Lyddeum quemdam praeceptorem. Rahmer führt hier wohl den deutschen Satz weiter, in dem der Akkusativ dem Nominativ gleichen würde.

Audivi Lyddae quendam de Hebraeis, qui „sapiens (חכם)“ apud illos et „δευτερωτης [δευτερωτης] (אנא)“³⁹ vocabatur, narrantem hujuscemodi fabulam etc.

Ich habe in Lydda einen von den Hebräern gehört, der bei ihnen „weise“ und *deuterôtēs* [Tannait] genannt wird, wie er eine solche Geschichte erzählte usw.

Ueberhaupt nennt er in den comment. sehr oft den „Hebraeus, qui me in sacris scripturis erudit.“ (Amos III. 11. Nachum I. 9. u. II.18. Zachar. XIV,10. Malachi II. 13.)

Hebräer, der mich in der Heiligen Schrift unterrichtete. (Kommentare zu Am 3,11; Nah 1,9 u. 2,18; Sach 14,10; Mal 2,13)

In der praef. II. in Paralip. spricht er von „eruditissimis Hebraeorum [den Höchstgelehrten der Hebräer],“ in deren Gesellschaft er ganz Palästina bereiste.

Auch in seinen comm. in ep. ad Galat. III. 14 erwähnt er gelegentlich der Erklärung des Verses *כי קללת אלהים תלוי* [*denn ein Gehenkter ist ein Fluch Gottes*] (Deuteronom. 21.23.) eines jüdischen Lehrers mit den Worten:

Dicebat mihi Hebraeus, qui me in Scripturis aliqua ex parte instituit, quod possit et ita legi: „Quia contumeliose Deus suspensus est.“ Haec idcirco conguessimus, quia famosissima quaestio est, et nobis solet⁴⁰ a Judaeis pro infamia objici, quod Salvator noster et Dominus sub Dei fuerit maledictio.⁴¹

Ein Hebräer, der mich in einem gewissen Teil der Schrift unterwies, sagte mir, dass auch so gelesen werden kann: „Denn Gott ist auf schändliche Weise aufgehängt worden.“ Dies haben wir deshalb erwähnt, weil es eine sehr berühmte⁴² Frage ist, und uns gewöhnlich von den Juden schmähsch vorgeworfen wird, dass unser Erlöser und Herr unter einem Fluch Gottes stand.

– Morinus⁴³ und Martianaeus⁴⁴ folgern hieraus, dass der von Hieronymus so oft citierte „Hebräer“ ein „Juden-Christ“ gewesen sei.⁴⁵ Aber abgesehen davon, dass Hieronymus ihn dann nicht so ohne Weiteres seinen „Hebraeus“ genannt haben würde, würde auch der ganzen nachfolgenden Bemerkung des Hieronymus, in

³⁹ Die hebräischen Begriffe finden sich nicht bei Hieronymus. – Zu *δευτερωτης* siehe unten Anm. 56.

⁴⁰ So Vallarsi. Raspanti (CCSL 77A): solet.

⁴¹ Richtig: maledicto. – Zum Inhalt der Passage vgl. Weigert 2016: 235–238.

⁴² Im Sinne von: einschlägig bekannte.

⁴³ Johannes Morinus/Jean Morin (1591–1659), französischer Hebraist.

⁴⁴ Johannes Martianaeus/Jean Martianay (1647–1717), edierte ab 1693 die Werke des Hieronymus.

⁴⁵ Dies ist bis heute eine (vor allem im deutschen Sprachraum?) häufig vertretene Ansicht, vgl. Birnbaum 2014: 9–10 und die dort angeführte Literatur und vor allem Stemberger 2014: 88f. Vgl. auch Fürst 2003, 78. Kamesar 1993: 97 spricht hingegen von „rabbinic teachers“, vgl. auch Kamesar 2013: 35–36. Vgl. auch schon Krauss 1892–94.

welcher er mit Nachdruck hervorhebt, dass ein Jude selbst ihm diese Erklärung mitgeteilt habe, die Spitze abgebrochen sein.

Um die in chaldäischer⁴⁶ Sprache geschriebenen Bücher der Bibel übersetzen und commentiren zu können, musste er im Alter noch rasch Chaldäisch lernen. Er spricht sich darüber in der praef. in Daniel. aus:

„coepi rursus esse discipulus Chaldaicus.“⁴⁷ Ich habe begonnen, wieder ein Chaldäisch [Aramäisch]-Schüler zu sein.

– Bei der Uebersetzung des Buches Tobias (aus dem Chaldäischen) hatte er sich die Sache sehr leicht gemacht; er liess es sich von „seinem“ Juden in’s Hebräische vorübersetzen und er übersetzte dann wörtlich in’s Lateinische⁴⁸:

„et quidquid ille mihi hebraicis verbis
ex-|pressit, hoc ego, accito notario, sermone
latino⁴⁹ exposui.“ Und was dieser mir in hebräischen Worten wiedergab, das habe ich mit Hilfe eines herbeigerufenen Schreibers in lateinischer Sprache dargelegt. [10]

In der ep. 139⁵⁰ erwähnt er noch dankend eines chaldäischen Lehrers:

„Est vir quidam, a quo ego plura didicisse
me gaudeo, et qui Hebraeum sermonem ita
elimavit, ut inter scribas (סופרים)⁵¹ eorum
Chaldaeus existimetur.“ Es gibt einen Mann, von dem ich mich freue, sehr viel gelernt zu haben, der die hebräische Sprache so ausgefeilt sprach, dass er unter ihren Schriftgelehrten für einen Chaldäer gehalten wird.

Er nennt die jüdischen Gelehrten in richtiger Uebersetzung des חכמים „σοφοί h. e. sapientes“ [*hakhamim*, „*sophoi* d.h. Weise“] und erzählt⁵¹, dass, wenn sie an bestimmten Tagen Vorlesungen halten, sie ihre Vorträge zu beginnen pflegen mit den Worten

1) Quaest. Algasiae X [Epist. 121,10 {CSEL 56}].

46 D. h. in aramäischer Sprache.

47 Die moderne Ausgabe liest: coepi rursus discipulus esse Chaldaicus.

48 Zum Sachverhalt und zur Übertragung des Textes durch Hieronymus vgl. Nicklas 2005.

49 Richtig: sermonibus latinis.

50 Ep. 18A, 10. Das Zitat lautet in der modernen Ausgabe (CSEL 54): „Est vero quidam, a quo ego per plurima didicisse me gaudeo et qui hebraeum sermonem ita elimavit, ut inter scribas eorum Chaldaeus aestimetur.“ Rahmer korrigiert in seinen Berichtigungen, s. unten, 179: „ep. 142 (ed. Mart.);“ in der ed. Vall. ist es ep. XVIII.“

51 Rahmer meint mit der Klammer nicht nur, dass der Plural von *scriba* auf das hebräische *soferim* referiere, sondern er vermutet wohl einen Verweis auf die so bezeichnete Gruppe von Rabbinen.

„οἱ σοφοὶ δευτερώσιν⁵² i.e. sapientes docent traditiones“²⁾⁵³.

Sein Lehrer, Bar Chanina, kam nur heimlich in seine Zelle, um ihn zu unterrichten, meist nur bei Nacht; Hieronymus nennt ihn (ep. ad Pammach.⁵⁴) „nocturnum praeceptorem“ [den nächtlichen Lehrer]; vgl. auch ep. 125 ad Damasum⁵⁵ „cum subito Hebraeus intervenit, deferens non pauca volumina, quae de Synagoga quasi lecturus acceperat; et illico habes, inquit, quod postulaveras.“

„*hoi sophoi deuterōsin*, d. h. die Weisen lehren Überlieferungen“.

Da trat plötzlich ein Hebräer ein, der nicht wenige Schriftrollen herbeibrachte, die er von der Synagoge, gleichsam um sie zu lesen, erhalten hatte; er sagte: Da hast du, was du verlangt hast.

Der Hebräer musste durch den feindlichen Gebrauch, den die Christen mit der Kenntniss des Hebräischen machten, die Oeffentlichkeit scheuen, weil es in der letzten Zeit verboten worden war, einen Andersgläubigen überhaupt im Hebräischen zu unterrichten³⁾. – Arabisch und Syrisch hat Hieronymus nicht verstanden, und wenn er in der praef. I. in Job auch sagt:

Haec translatio nullum de veteribus sequitur interpretem, sed ex ipso hebraico, arabicoque sermone et interdum syro, nunc verba, nunc sensus, nunc simul utrumque resonabit.

Diese Übertragung folgt keinem der alten Übersetzer, sondern gerade aus der hebräischen und arabischen und zwischendurch der syrischen Sprache klingen bald die Worte, bald der Sinn, dann beide zusammen.

– so folgt daraus noch nicht, wie Einige meinen, er habe Arabisch und Syrisch verstanden, sondern nur, dass der Lyddensische Rabbi, von dem er im folgen-
[11] den Satze sagt, er habe ihn „ob intelligentiam hujus voluminis“ [wegen der Kenntnis des vorliegenden Buches] als seinen Lehrer „haud parvis nummis“ [einen nicht eben geringen Geldbetrag] bezahlt, dieser beiden Sprachen kundig

2) Es ist die wortgetreue Uebersetzung des שְׁנֵנוּ חֻמְמִים oder תְּנוּ רַבָּנָן [hebr. bzw. aram.: „es lehrten unsere Weisen/Rabbinen“] (a. rad. שָׁנִי nicht שָׁנָן), daher übersetzt er auch das Wort Mischna (מִשְׁנָה) mit „δευτερώσις“ [Wiederholung] (vgl. dagegen, was Frankel im Programm des jüd.-theol. Seminars 1854, p. 7 not. 2 sagt [Frankel 1854: 7]).⁵³

3) Cfr. Grätz G. d. J. IV, 459 [Graetz 1908: 365].

52 Ep. 121,10. So Vallarsi. Hilberg (CSEL 56, p. 49,18f.): οἱ σοφοὶ δευτεροῦσιν. Vgl. Lampe 1969 zu den Lemmata δευτερώω (3.) und δευτέρωσις (4.).

53 Frankel spricht sich dort dafür aus, den Terminus Mischna nicht als *deuterosis* (zweite, weitere Lehre) zu deuten, sondern „von dem aramäischen שְׁנָה oder תְּנָה (daher auch מִתְּנִיתִין ‚verdeutlichen, klar machen‘, abzuleiten.“

54 Epist. 84,3.

55 Rahmer zitiert diesen Brief nach der alten Zählung wie bei Marianus Victorius. Nach moderner Zählung findet sich das Zitat in epist. 36,1.

gewesen sei. Aus dem Munde dieses Lehrers spricht er auch in praef. in Daniel. „Job quoque cum arabica lingua plurimam habet societatem“ [Hiob hat auch mit der arabischen Sprache die größte Gemeinsamkeit]. Dass Hieronymus sehr oft mit Juden über dogmatische oder exegetische Dinge disputierte, gesteht er selbst an vielen Orten, z.B. ep. 134⁵⁶ „Quia igitur nuper cum Hebraeo disputans“ [Da ich also erst neulich mit einem Hebräer disputiert habe] u.a. Einmal disputierte er mit Einem „de praeceptoribus Judaeorum“ [von den Lehrern der Juden] über den Werth oder Unwerth einiger Apokryphen¹⁾. Der Jude erklärte die Geschichte der Susanna⁵⁷ für ein griechisches Machwerk, machte spöttelnde Bemerkungen über „die drei Knaben im Feuerofen“,⁵⁸ und mochte unter Anderem auch die Zusätze zu Habakuk, nach welchen ein Engel den Propheten beim Schopfe von Judäa nach Chaldäa geführt haben soll,⁵⁹ nicht als kanonisch anerkennen. Er fragte spöttelnd, wo man im ganzen alten Testament ein Seitenstück zu dieser Luftreise fände; und als ein Christ in vorschneller Antwort den Einwurf vom Propheten Ezechiel machte, den ebenfalls eine Hand an den Haarlocken von Chaldäa nach Jerusalem geführt habe,⁶⁰ erwiderte der kundige Jude lachend: Allerdings; aber von ihm heisst es ausdrücklich im Urtexte: „Er fühlte sich im Geiste dorthin versetzt – in *spiritu* se vidisse transpositum.“ An dem grossen Verdienste, das dem Hieronymus zuerkannt wird, er habe eine Unterscheidung zwischen den apokryphischen und kanonischen Büchern angebahnt, haben also seine jüdischen Lehrer mit ein grosses Theil²⁾⁶¹.

1) Praefatio in Danielelem.

2) Cfr. Grätz, Gesch. d. Jud. IV. p. 460 [Graetz 1908: 366].⁵⁷

56 Es handelt sich um ein Zitat aus der Praefatio in libro Psalmorum iuxta Hebr. (Vulg.), einen Brief, der bei Marianus Victorius als epist. 134 gezählt wurde.

57 In der LXX steht die Erzählung von Susanna im Anhang des Danielbuches (Dan 13 bzw. ZusDan 1).

58 Gemeint ist der in der LXX überlieferte „Gesang der drei Männer im Feuerofen“ (Dan 3,51–90 bzw. ZusDan 3,27–66).

59 ZusDan 2,33–39.

60 Ez 8,3.

61 Der Text lautet: „Unter Andern verspottete ein jüdischer Gesetzeslehrer die Zusätze zum Habakuk, nach welchen ein Engel den Propheten beim Schopfe von Judäa nach Chaldäa geführt haben soll. Er fragte, wo man im alten Testamente ein Seitenstück fände, daß einer der heiligen Propheten mit einem der Schwere unterworfenen Körper in einem Nu solche weiten Räume durchflogen hätte. Als ein Christ in vorschneller Antwort den Einwurf vom Propheten Ezechiel machte, den ebenfalls eine Hand an den Haarlocken von Chaldäa nach Jerusalem geführt hat, erwiderte der kundige Jude: ‚Der heilige Text fügt aber dabei hinzu, Ezechiel *fühlte sich im Geiste dahin versetzt und im Geist habe er alles geschaut*‘“ (Graetz 1908: 366).

Mit den nöthigen Sprach- und Sachkenntnissen ausgerüstet und seine jüdischen Lehrer zur Seite habend, ging Hieronymus an das grosse Werk, an die Uebersetzung der Bibel aus dem hebräischen Original in's Lateinische. |

[12] Spuren einer Kenntnissnahme von einer lateinischen Bibelübersetzung in den älteren jüdischen Quellen finden sich nur an sehr wenigen Stellen. Im Sifri⁶² zu **פ' זאת הברכה** [*parašat {ve-}zot haberakha*; Wochenabschnitt Dtn 33,1–34,12] ist folgende interessante Stelle zu lesen: (Cfr. Jalk. I,951 [Jalkut Schimoni Deuteronomium 951].)

כשנגלה הקבה ליתן תורה לישראל נגלה בד' לשונות, ה' מסני בא זה עברי, וזרח משעיר למו זה רומי, הופיע מהר פארן זה ערבי (?), ואתא מרבבות קודש זה לשון ארמי

Als der Heilige, der gesegnet ist, sich offenbarte, Israel die Tora zu geben, offenbarte er sich [nicht nur in einer Sprache, sondern]⁶³ in vier Sprachen: *JHWH kam vom Sinai* – das ist die hebräische; *und leuchtete ihnen auf von Seir* – das ist die römische; *er strahlte hervor vom Berg Paran* – das ist die arabische; *und kam von heiligen Myriaden* – das ist die aramäische Sprache.

„Die von Gott dem Volke Israel geoffenbarte Lehre ist in 4 Sprachen offenbart worden (anknüpfend an den Bibelvers Deuteron. 33,2): „Der Herr kam vom Sinai“, d.i. die hebräische, „er schien vom Seir ihnen“, d.i. die römische, „strahlte vom Parangebirge“, d.i. die arabische (?)“ und „kam aus heiligen Myriaden“, d.i. die aramäische Sprache.“ Die Identifizierung von **שעיר** = **אדום** = **רומי** [Seir = Edom = römisch] in den jüdischen Quellen ist bekannt; wie dagegen in dem letzten Passus eine Hinweisung auf die aramäische Bibelübersetzung liege, ist schwerer zu sagen¹⁾.

1) Am richtigsten ist die Vermuthung von Hirsch Chajes in seinem **אגרת בקורת** [Iggeret Bikoret] f. 4 [Chajes 1840: 1; siehe Chajes 1853: 7], dass an das in dem angeführten Bibelverse vorkommende aramäische Verbum **ואתא** angelehnt wurde.

62 SifrDtn 342.

63 Auslassung bei Rahmer; sowohl in SifrDtn (in der Rahmer bekannten Version Venedig 1545) als auch in Jalkut Schimoni Deuteronomium 951 muss es heißen: **כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל לא** (so auch die Übersetzung). Die Textpassage erscheint in dieser Form in Iggeret Bikoret Chajes 1840: 1; Chajes 1853: 7 wie auch in dessen deutscher Wiedergabe im „Literaturblatt des Orients“, 1840, Nr. 44–48, 1841, Nr. 3 und 9 (jeweils unter dem Titel „Literarische Übersichten“, ebd. 44/1840, 682. Dass diese Übertragung von Julius Fürst (Fürst 1840–41), dem Herausgeber der Zeitschrift *Orient* und des beigelegten *Literaturblattes*, angefertigt wurde, geht aus einer Anmerkung in Nr. 45, 1840, 704 hervor: „Aus dem Hebräischen übersetzt von dem Redakteur, wie sämmtliche Mittheilungen dieses des jüdischen Alterthums kundigen Mannes. Ebenso sind die Mittheilungen von dem gelehrten Rabbinen zu Zolkiew, dem Hrn. Hirsch Chajas, aus dem Hebräischen übertragen. Red.“ Vgl. Zeitlin 1891: 54.

Auffallend ist es, dass an dieser Stelle der griechischen Bibelübersetzung keine Erwähnung geschieht, die sich sonst der besondern Gunst der Talmude zu erfreuen hatte. Dass sich in dem citirten Bibelverse keine Anknüpfung dafür fand, ist kein ausreichender Grund, eher wäre man geneigt anzunehmen, dass unter רומי [römisch] die lateinische Uebersetzung der Septuaginta verstanden worden sei; und dass man die griechische mit der alten lateinischen Uebersetzung verwechselte, beweist jene Stelle in dem Commentar des R. Hai (ed. im קובץ ימים מעשי ידי גאונים [qoveš ma'ase yede geonim qadmonim])⁶⁴, wo er zur Erklärung des Wortes טפיטן [tapetan, Teppich, Decke] (Kelim 23, 2)⁶⁵ auf die LXX zu Prov. 7, 16 verweist, und die Stelle in der Vulgata meint, die richtig „tapetes“ hat²⁾. |

Schlagender noch ist die Stelle im Talmud Megilla jerus. c. II. hal. 11⁶⁶ [13]

בדקו ומצאו שאין התורה יכולה להתרגם רק יוונית בורגני אחד בידא להם ארמית מתוך יוונית, יוונית,
 Man stellte eine Untersuchung an und fand heraus, daß die Tora angemessen nur ins Griechische übersetzt werden kann. Ein Wächter [burgani/burgarius] fertigte ihnen eine aramäische (Übersetzung) nach der griechischen an.⁶⁷

wo aber zweifelsohne für ארמית [aramäisch] zu lesen ist רומית [römisch], wie schon die Parallelstelle (Midrasch Esther c. IV zu וישלח ספרים) [und er schickte Briefe (Esth 1,22)],

בורגני אחד אמר בררו להון לשון רומי מתוך יווני
 Ein Wächter [burgani/burgarius] sagte: Sie haben sich die römische Sprache aus der griechischen ausgesondert.⁶⁸

beweist. Hier ist offenbar von der alten lateinischen Bibelübersetzung nach der LXX die Rede, und für die Vermuthung des Dr. Perles (Meletemata Peschitt-

2) Vgl. dagegen Frankel's Hodegetica in Mischnam p. 317 Anm. 5 [Frankel 1859: 317, Anm. 5], dass R. Hai für ἀμφιτάποις [Decken] (LXX) gelesen habe ταπητίους [Teppiche]. Zu [tapetes] [wohl im Druck ausgelassen] vgl. ferner Geiger's „Urschrift“ p. 9 Anm. [Geiger 1857: 9].

64 Rosenberg 1856: 17.

65 mKel 23,2 spricht von einer Pferdedecke (טפיטן של סוס), die unrein werden kann.

66 yMeg 1,11 (71c).

67 Übersetzung: Hüttenmeister 1987: 44. Der Übersetzer merkt (wie Rahmer) an, dass für „aramäisch“ „römisch“ gelesen werden solle, und verweist ebenfalls auf EstR.

68 Der Vers Est 1,22 (er [Ahasveros] sandte Briefe an alle Provinzen des Königs, an jede Provinz in ihrer Schrift und an und an jedes Volk in seiner Sprache, dass jeder Mann Herr in seinem Hause sei und dass er in der Sprache seines Volkes reden solle) ist im Midrasch u. a. der Ausgangspunkt einer Reflexion über die verschiedenen Sprachen und ihre Schriften. Vgl. Hadas-Lebel 2006: 389; vgl. Carruthers 2008: 90.

honiana p. 4) [Perles 1859: 4], es könne hier die syrische Peschitto gemeint sein, kein Raum.

So spärlich in den talmudischen Büchern die Spuren einer Kenntniss der lateinischen Bibelübersetzung sind, so geläufig ist den jüdischen Exegeten, Commentatoren und Religionsphilosophen des Mittelalters die Vulgata-Uebersetzung des Hieronymus¹⁶⁹. Die im Mittelalter häufigen, öffentlichen religiösen Disputationen und Controversen, bei denen die Bibelcitate fast ausschliesslich aus der von der katholischen Kirche einzig recipirten und autorisirten Uebersetzung der Vulgata geholt wurden, machten es den gelehrten Rabbinern vorzüglich Spaniens zur unerlässlichen Nothwendigkeit, dieser Uebersetzung des Hieronymus eine besondere kritische Aufmerksamkeit zu widmen, wobei sie manche Uebertragungen darin als unwörtlich und unrichtig erwiesen. Solche Schriftsteller sind: die Bibel-Commentatoren R. Samuel ben Meier, Abraham ibn Esra, David Kimchi, Nachmanides, ferner R. Jerucham ben Meschullam, der Religionsphilosoph Albo, Don Isaak Abarbanel, der Grammatiker Elia Levita u. A. Sie polemisiren alle gegen viele aus dogmatischen Rücksichten falsch übersetzte Bibelstellen²⁷⁰. |

1) Unter dem Namen גֵּירוֹנִימוֹ הַמַּעֲתִיק לְנוֹצְרִים [Geronimo, der Übersetzer für die Christen] (Albo, Ikkarum [Ikkarim] III. c. 25 [Albo 1544: 92v]); oder בספריהם בלשון לטיין [In ihren d.h. den biblischen Büchern in lateinischer Sprache] (Raschbam Exod. 20,13) [המתרגם לטועים [der für die Irrenden übersetzt] (Ibn Esra Gen. 37,35); המעתיקים הנוצרים [die christlichen Übersetzer] (Nachmanides Gen. 41,45); ירונימוס המעתיק הנוצרי [der christliche Übersetzer Hieronymus] (Troki im Chisuk Emunah [Troki 1705, 49; bzw. Troki 1857, 43]).

2) Dass Hieronymus freizusprechen sei von diesen absichtlichen Fälschungen, und dass diese erst von späterer Hand herrührten, hat der Verfasser des alten Nizachon (R. Lippmann c. 1400) schon erkannt. Die interessante Stelle darin lautet: ירונימוס קרא תגר ברומי ואמר אני וחברי כל טרחנו וכתבנו לשון עברי ללשון לטיין ולא שניתי בו דבר, והנה קמו אחריו וכתבו ומהפכין הכל: [Hieronymus beklagte sich in Rom und sagte: „Ich und meine Freunde haben uns bemüht und haben hebräische Sprache in lateinische Sprache übersetzt. Und ich habe an ihr nichts geändert.“ Denn siehe, nach ihm standen andere auf und schrieben und verkehrten alles usw. Aber schlussendlich haben sie nichts als Windhauch in den Händen, ein Werk der Täuschungen, und sie legten etwas aus, das der Ewige nicht gesprochen hat.]⁷⁰ Ein sehr schneidendes aber richtiges Urtheil über die Vulgata, wie sie uns jetzt vorliegt. Vgl. den Aufsatz von Oppenheimer [Oppenheim] „kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Vulgata“ in Koback's Jeschurun (Jahrg. II. S. 60 [Oppenheim 1858: II/I. 60–67 II/II. 100–114.].)

69 S. unten, 179 (Berichtigungen).

70 Das Sefer Nizachon Vetus, das Rahmer hier zitiert, ist ein anonymes Werk aus dem späten 13. bis frühen 14. Jh. (Berger 1979: 33f.). Es ist vom um 1400 verfassten Sefer Nizachon des Rabbi Jom Tov Lipmann zu unterscheiden. Die von Rahmer zitierte Textpassage lautet nach der Edition Breuer 1978: 116f.: זהו ירונימוס קרא עליו תגר ברומי ואמר: אני וחברי טרחנו וכתבנו לשון העברי ללשון לטיין. ולא שניתי בו דבר, והנה קמו אחריו וכתבו ומהפכין הכל. ואם יאמר, כי לסוף באו האחרונים וכתבו לפי

Hieron. übersetzte nicht nach der massoretischen Reihenfolge, sondern je [14] auf Auffordern seiner Freunde einzelne Bücher. Er begann mit den historischen Büchern Samuelis und Regum und endete mit dem Pentateuch i. J. 404.⁷¹ Gleichzeitig commentirte er auch auf Verlangen alle prophetischen Bücher der Bibel mit grössern und kleineren Unterbrechungen bis in sein höchstes Alter hinein. Der Tod ereilte ihn beim letzten Propheten, den er commentirte, Jeremias. Von diesem Propheten hatte er 6 Bücher (32 Capitel) commentirt, da er starb, den 30. September 420, im 89sten Jahre seines vielbewegten Lebens.⁷² Sein Grab fand er zu Bethlehem.

Kaum traten die ersten Werke dieser neuen Uebersetzung ans Licht, so wurde Hieronymus als glaubensgefährlicher Neuling verschrieen, der sich erkühne, an der sanctionirten Uebersetzung der LXX einen Kirchenraub zu begehen. Selbst Augustin trat gegen ihn auf. Er tadelte die Uebersetzung aus dem Hebräischen, *blos weil* sie aus dem Hebräischen sei, wovon er kein Jota verstand. Seine Briefe tragen den Charakter seiner Jugend und einer solchen Unkunde des Gegenstandes, dass sie einen Exegeten wie Hieronymus ganz empören mussten. Hieronymus' Briefe dagegen tragen das Gepräge seines hohen Alters, die gerunzelte Stirn der Verdriesslichkeit, die gewölbten Falten der Unfreundlichkeit, die hohe gelehrte Miene eines in der Wissenschaft Ergrauten, die dem Jünglinge nicht Verachtung zuwirft, sondern ihn die Hitze und Uebereilung durch Ruhe und Gelassenheit am bittersten fühlen lässt. |

Hieronymus sah, dass er in allen den vielen Feinden im Grunde nur einen [15] Gegner besitze, die *Unwissenheit* im Hebräischen, und diesen zu bekämpfen hiesse gegen Windmühlen fechten. Er konnte darum keinen richtigeren Weg einschlagen, als den, in seinen Vertheidigungsbriefen jedesmal darauf hinzuweisen, seine Verketzere mögen, ehe sie über ihn oder über seine Schriften, oder über einzelne Stellen darin, den Stab brächen, sich erst bei irgend einem Juden Auskunft über das Verständniss der betreffenden Stelle holen. So schreibt er dem Augustin (ep. 99⁷³):

המשמעות, לפי לשון התיבות, – וסוף-סוף בין כך ובין כך אין בידם כי אם הבל מעשה-תעתועים ולפי טיעתם המשמעות, לפי לשון התיבות, „הפכו התיבות ופירשו דבר אשר א דיבר י“
 „Das ist, worüber Hieronymus sich in Rom beklagte und sagte: ‚Ich und meine Freunde haben uns bemüht und haben die hebräische Sprache in lateinische Sprache übersetzt. Und ich habe an ihr nichts geändert.‘ Denn siehe, nach ihm standen andere auf und schrieben und verkehrten alles. Und wenn jemand sagt, dass am Ende die Späteren kamen und dem Inhalt und dem Sinn der Wörter gemäß schrieben, haben sie doch schlussendlich so oder so nichts als Windhauch in den Händen, ein Werk der Täuschungen, und sie legten etwas aus, das der Ewige nicht gesprochen hat.“

71 Zur neueren Diskussion der Übersetzungsreihenfolge vgl. Fürst 2003: 86f.

72 Vgl. Fürst 2003: 147. (Siehe oben, Anm. 32).

73 Epist. 112,20.

„Sicubi dubitas, Hebraeos interroga.“

Wo immer du Zweifel hast, frage die Hebräer.

Darauf muss Augustin erwidert haben, dass die Juden sich nicht immer dazu hergeben wollten, Dollmetscher der hieronymianischen Schriften zu sein, denn Hieronymus schreibt ihm darauf⁷⁴:

Tota frequentia Iudaeorum in mea interpretatione reticebit? Nullusque inveniri poterit, qui Hebraeae linguae habet⁷⁵ notitiam?

Wird die gesamte Menge der Juden zu meiner Übersetzung schweigen? Wird man niemanden finden können, der Kenntnisse der hebräischen Sprache hat?

– Ebenso erwidert er dem Ruffinus (adv. Ruff. 1. II⁷⁶):

Sicubi ergo editio mea a veteribus discrepat, interroga quemlibet Hebraeorum;

Wenn also meine Ausgabe irgendwo von den Alten abweicht, dann frage doch irgendeinen der Hebräer.

auch die praef. in Pentateuch. (ad desiderium) schliesst mit den Worten:

Sicubi in translatione tibi videor⁷⁷ errare, interroga Hebraeos ...

Wenn ich dir bei einer Übersetzung zu irren scheine, dann frage die Hebräer ...

Allerdings hat Hieronymus bei diesen und ähnlichen Aussprüchen vorläufig nur seine lateinische Bibelübersetzung im Auge gehabt, aber was von dieser nur in spärlichem Maasse – bei einzelnen von der LXX abweichenden Stellen – gilt, das findet seine volle Geltung erst bei seinen „*Quaestiones und Commentarii*.“ Diese müssten bei der Fülle jüdisch-traditioneller Erklärungen, die sie enthalten, ohne Zuratziehung eines „Hebräers“, d.i. der jüdischen Quellen über älteste Exegese, ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch bleiben.

Wir beginnen daher die Vergleichung der hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus und deren jüdischen Quellen mit den „*Quaestiones*,“ und müssen die lateinische Bibelübersetzung des Hieronymus deshalb über-
[16] gehen, weil uns in der unter dem Namen *Vulgata* circulirenden lateinischen Bibelübersetzung nichts weniger als das Werk des Hieronymus vorliegt; die von dogmatischen Rücksichten geleitete und hierdurch getrübe Uebersetzung eines Sixtus und Clemens und deren Helfershelfer¹⁾ aber zu erklären, konnte uns nicht

1) Vgl. van Ess „kritisch-pragmatische Geschichte der *Vulgata*.“ [Eß 1824]

74 Epist. 112,21.

75 Richtig: habeat.

76 Adv. Ruffin. 2,30 (siehe auch praef. in psalm.; an beiden Stellen in den modernen Ausgaben: discrepat statt discrepat).

77 Die modernen Ausgaben lesen mit anderer Wortstellung: Sicubi tibi in translatione videor [...].

im entferntesten beifallen: nur hie und da, wo wir nach später²⁾ anzugebenden Kriterien des Hieronymus eigene Worte herauszuerkennen berechtigt waren, konnten wir auf die Vulgata-Uebersetzung Bezug nehmen. – |

Quaestiones in Genesis.

[17]

1

c. II, v. 8. **מקדם** ⁷⁸ **בעדן** **ה אלהים-גן** **ויטע** **ה** [Und JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden im Osten.⁷⁹] [...] ⁸⁰

Ex quo manifestissime comprobatur, quod priusquam coelum et terram Deus faceret, paradisum ante condiderat, sicut et legitur in Hebraeo: „Plantaverat autem Dominus Deus paradisum in Eden, a principio.“

Damit wird eindeutig belegt, dass Gott, noch bevor er Himmel und Erde gemacht hat, das Paradies geschaffen hatte, wie man auch im Hebräischen liest: *Gott der Herr aber hatte das Paradies in Eden gepflanzt, von Urbeginn an.*

Diese agadische Interpretation des **מקדם** [**מקדם**] [*miqedem*] ist eine der ältesten und findet sich öfters in den jüdischen Quellen (Pessachim 54a. Nedarim 39. Jalkut c. 20), sie lautet: **שבעה דברים נבראו קודם שנברא העולם וכו'** „Sieben Dinge sind vor der Weltenschöpfung erschaffen worden, darunter das Paradies, von dem es heisst: Und Gott der Herr schuf einen Garten in Eden von Urbeginn.“

Schon die alten griechischen Uebersetzungen des Symmachus und Theodotion lassen diese Deutung durchblicken, sie übersetzen nämlich das **מקדם** [im Osten] mit *ἐκ πρώτης* [von Anfang an] und *ἐν πρώτοις* [im Anfang] (vgl. Frankel, Vorstudien zur LXX p. 182 [Frankel 1841: 182]⁸¹). – Dass auch die Targumim nach dieser Tradition übersetzen, nimmt kein Wunder, da bei ihnen das midraschische Element am stärksten hervortritt unter allen alten Versionen. Oncelos hat **מלקדמין** [von den Uranfängen an], und Jonathan [TPs]⁸² paraphrasirt **קודם בריית עולם** [vor der Weltschöpfung].

2) Siehe den „Anhang“.

78 Richtig: **גן-בעדן**.

79 Zur Übersetzung von **מקדם** mit „im Osten“ oder „von Urbeginn an“ vgl. den Kommentar.

80 Auslassung bei Rahmer nicht angezeigt.

81 Frankel zitiert hier die von Rahmer angeführte Jalkutstelle (vermischt mit bNed 39b/bPes 54a) unrichtig als GenR 1 (**וכו' הן גן עדן וכו'**), vgl. aber GenR 1,4).

82 Heute bezeichnet als „Pseudo-Jonathan“; vgl. Hayward 2010: 235 und Hayward 2013: 222f.

Kommentar

Gen 2,8 *Und JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden im Osten [מִקְדֶּם miqedem], / und er setzte dorthin den Menschen, den er gebildet hatte.*

Hieronymus bezeichnet in QHG die Übersetzung von מִקְדֶּם (*miqedem*) mit „von Anfang an“ statt „im Osten“ als dem Hebräischen entsprechend. Er führt dies als Begründung für die Vorstellung von der Erschaffung des „Paradieses“⁸³ noch vor der Weltschöpfung an. Rahmer verweist darauf, dass Hieronymus sich damit in Übereinstimmung mit einer alten rabbinischen Deutung dieses Wortes bzw. des gesamten Verses Gen 2,8 befindet. Seine Belegstellen sind der Targum Onkelos (TO), der Targum Pseudo-Jonathan (TPsJ) sowie bPes 54a (par. bNed 39b und Jalkut Schimoni Genesis 20). Für das Alter dieses Motivs verweist Rahmer auf die – in QHG z. St. erwähnten – Übersetzungen des Symmachus und des Theodotion,⁸⁴ sowie zusätzlich auf die Targumim.⁸⁵ LXX selbst liest Gen 2,8a: καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδεμ **κατὰ ἀνατολὰς** „*Und Gott der Herr pflanzte einen Garten-park in Edem, nach Osten hin.*“⁸⁶

TO liest:

ונצב ויו אלהים גנתא בעדן מלקדמין ואשרי תמן ית אדם דברא⁸⁷
And the Lord God planted a garden in Eden, in ancient times, and He made Adam, whom He created, dwell there.⁸⁸

TPsJ liest:

ואיתנציב במימרא דיי אלקים גינונתא מעדן לצדיקייא קדם בריית עלם ואשרי תמן ית אדם כד ברייה⁸⁹
Before the creation of the world a garden had been planted by the Memra of the Lord God from Eden for the righteous, and he made Adam dwell there when he created him.⁹⁰

Die Passage aus Jalkut Schimoni lautet im Zusammenhang:

⁸³ Garten Eden (und Gehenna) sind in der jüdischen wie in der christlichen Überlieferung als metaphysische und überzeitliche Orte konnotiert, was durch die Wiedergabe der Begriffe im Deutschen mit „Paradies“ und „Hölle“ angezeigt wird.

⁸⁴ Hieronymus erwähnt außerdem noch Aquila.

⁸⁵ Vgl. auch die von Hayward 1995: 108 angeführten vorrabbinischen Stellen.

⁸⁶ Übersetzungen der Septuaginta nach der LXX-D.

⁸⁷ Sperber 1958: 3.

⁸⁸ Grossfeld 1990: 44.

⁸⁹ Clarke 1984: 2f.

⁹⁰ Maher 1992: 22f.

Sieben Dinge wurden erschaffen, bevor die Welt erschaffen wurde:

Die Tora – woher?⁹¹ Es ist ja gesagt (Prov 8,22): *JHWH hat mich begründet am Anfang seines Weges.*

Die Umkehr – woher? Es ist ja gesagt (Ps 90,2f.): *Ehe die Berge geboren waren usw. [und du die Erde und die Welt erschaffen hattest, von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, Gott. Du lässt den Menschen zum Staub zurückkehren] und sprichst: Kehrt um, ihr Menschenkinder!*

Der Garten Eden – woher? Es ist ja gesagt (Gen 2,8): *Und JHWH Gott pflanzte einen Garten in Eden miqedem.*

Die Gehenna⁹² – woher? Es ist ja gesagt (Jes 30,33): *Denn längst ist eine Feuerstätte angerichtet. Der Thron der Herrlichkeit und der Tempel – woher? Es ist ja gesagt (Jer 17,12): Thron der Herrlichkeit, erhaben von Anbeginn, Ort unseres Heiligtums.*

Der Name des Messias – woher? Es ist ja gesagt (Ps 72,17): *Vor der Sonne soll sein Name aufsprossen.* (Jalkut Schimoni Genesis 20)

In den genannten Targumim und im Jalkut ist ein temporales Verständnis von *miqedem* tatsächlich die Begründung dafür, dass der Garten Eden als präexistent gesehen werden kann. In der übrigen rabbinischen Literatur wird jedoch – anders als Rahmer es darstellt⁹³ – dessen Präexistenz keineswegs durchgehend vertreten. So enthält gerade der Abschnitt bPes 54a eine Abfolge von mehreren Aufzählungen von Schöpfungen im Grenzbereich vor oder nach der Schöpfungswoche; in nur einer davon wird der Garten Eden erwähnt:

[...] Es wird ja gelehrt: Sieben Dinge wurden geschaffen, bevor die Welt geschaffen wurde, und das sind sie: die Tora, die Umkehr, der Garten Eden, die Gehenna, der Thron der Herrlichkeit, der Tempel und der Name des Messias. (bPes 54a)

Der Abschnitt bPes 54a erinnert an weitere rabbinische Passagen, die Phänomene *sui generis* und „theologische Objekte“ anführen, die außerhalb der Erschaffung der empirischen Realität gedacht werden. Die tannaitischen Passagen dieser Art (SifrDtn 355 und MekhY Vayassa 5,5) wie auch mAv 5,6 zählen den Garten Eden nicht mit auf. Auch GenR 1,4 spricht nicht von einer Präexistenz des Gartens Eden:

Am Anfang schuf Gott. – Sechs Dinge gingen der Schöpfung der Welt voran. Einige von ihnen wurden erschaffen, und einige von ihnen stiegen in Gedanken auf, erschaffen zu werden. Die Tora und der Thron der Herrlichkeit wurden erschaffen. Die Tora – wie geschrieben steht (Prov 8,22): *JHWH hat mich begründet am Anfang.* Der Thron der Herrlichkeit – wie geschrieben steht (Ps 93,2): *Fest steht dein Thron von alters her* usw. Die Erzväter stiegen in Gedanken auf, erschaffen zu werden, wie geschrieben steht (Hos 9,10): *Wie eine frühe Frucht*

⁹¹ D. h.: Wie kann das aus der Schrift begründet werden?

⁹² Hebr. *gehinom*, vgl. Kohler/Blau 1912.

⁹³ Vgl. Ginzberg 1900: 36f.

*am Feigenbaum bei ihrem ersten (Sprossen) sah ich eure Väter. Israel, sie stiegen in Gedanken auf, wie geschrieben steht (Ps 74,2): **Erinnere dich deiner Gemeinde, die du vor Zeiten erworben hast.** Der Tempel stieg in Gedanken auf, wie geschrieben steht (Jer 17,12): **Thron der Herrlichkeit, erhaben von Anbeginn, Ort unseres Heiligtums.** Der Name des Messias stieg in Gedanken auf, wie geschrieben steht (Ps 72,17): **Vor der Sonne soll sein Name aufsprossen.** – Rabbi Ahava sagte im Namen des Rabbi Ze'ira: Auch die Umkehr. Das ist es, was geschrieben steht (Ps 90,2): **Ehe die Berge (geboren wurden und die Erde ihren Anfang nahm) usw. Von da an (Ps 90,3): Du unterwirfst den Menschen und sprichst: Kehrt um!** (GenR 1,4)*

Der Grund für diese Zurückhaltung einiger rabbinischer Texte ist wohl auch darin zu suchen, dass die Autoren keine Konkurrenz zur Präexistenz der Tora schaffen wollten und deshalb das durchaus bekannte Motiv der Präexistenz des Gartens Eden⁹⁴ übergangen bzw. transformierten.⁹⁵ So fällt auf, dass GenR 15,3 zwar auch מִקְדֵּם (*miqedem*) mit diesem Gedanken verknüpft, ihn jedoch dahingehend modifiziert, dass der Garten Eden zwar vor der Erschaffung des Menschen, aber innerhalb der sechs Schöpfungstage erschaffen wurde:

מִקְדֵּם [*miqedem*]. (Gen 2,8) – Rabbi Samuel bar Nachmani sagte: Du könntest denken: Vor der Erschaffung der Welt! Aber es ist nicht so, sondern: vor (der Erschaffung) des ersten Menschen. Der Mensch wurde am sechsten (Tag) geschaffen, der Garten Eden am dritten.⁹⁶ Das ist es, was geschrieben steht (Ps 74,12): **Gott ist ja mein König von alters her; der Heilstaten vollbringt auf der Erde.** Ein gutes Werk, das mir der Heilige, der gesegnet ist, bereitet hat; mein Lohn ist schon da, noch bevor ich mich anschickte, etwas zu vollbringen! (GenR 15,3)

Letztlich handelt es sich dabei auch um eine harmonisierende Bibelauslegung, die die beiden konkurrierenden Schöpfungserzählungen in Einklang bringen sollte.

Bei den mittelalterlichen jüdischen Kommentatoren finden sich beide Interpretationen, sowohl „Im Uranfang“ als auch „im Osten“:

Raschi: מִקְדֵּם [*miqedem*]. Im Osten Edens pflanzte er den Garten.

Ibn Esra: *Und er pflanzte.* Er hatte schon einen Garten gepflanzt, an einem Ort, der Eden genannt wird, im östlichen Gebiet. Nun setzte er den Menschen in ihn hinein.

Nachmanides: *Und es pflanzte JHWH Gott einen Garten in Eden* מִקְדֵּם [*miqedem*]. Raschi erklärte „im Osten von Eden pflanzte er den Garten“ und Onkelos übersetzte „von den Uranfängen an“ und so sagten sie es auch in Bereschit Rabba⁹⁷ und das ist das richtige. Es ist nicht der Sinn von *und er pflanzte*, dass er Bäume von einem anderen Ort herbrachte und sie dort

⁹⁴ Vgl. Hayward 1995: 108.

⁹⁵ Vgl. Ginzberg 1900: 2–10.

⁹⁶ Vgl. GenR 11,9.

⁹⁷ Gemeint ist GenR 15,3.

einpflanzte, sondern von jenem Ort aus ließ er sie wachsen, wie gesagt ist (Gen 2,9): *Und JHWH Gott ließ (aus dem Erdboden) wachsen*, um zu sagen, dass sie eine Pflanzung JHWHs waren. |

[18]

2

c. IV. 4. **עַשְׂתֵּי** [**עֲשֵׂי**] und er beachtete] Hierzu bemerkt Hieronymus in den quaest.:

„Unde scire poterat Cain, quod fratris munera⁹⁸ suscepisset Deus et sua repudiasset, nisi illa interpretatio vera esset⁹⁹, quam Theodotion posuit: Et inflammavit Dominus super Abel etc.¹⁰⁰ Ignem autem ad sacrificium devorandum solitum venire de coelo.“

Woher konnte Kain wissen, dass Gott die Gaben seines Bruders angenommen und seine verschmäht hatte, wenn nicht jene Übersetzung die richtige wäre, die Theodotion erstellt hat: *Und der Herr entzündete Feuer über Abel* usw. Das Feuer nämlich, um das Opfer zu verzehren, kommt gewöhnlich vom Himmel.

Dass dieser Uebersetzung (ἐνεπύριζε) [er entzündete] eine hagadische Erklärung zu Grunde liege, bemerkt schon Frankel in seinen Vorstudien zur LXX (p. 183, note j) [Frankel 1841: 183, Anm. j]. In den jüdischen Quellen findet sich zwar keine Reminiscenz an eine derartige Hagada; nur der Commentator Raschi z. St. erklärt **אש וּלְחֶבֶת מִנַּחֲתוֹ** „Es fuhr ein Feuer herab und leckte sein Opfer auf.“ Wer den Geist dieses Commentators (saec. 11) kennt, wird wissen, dass er sich solche Erklärungen nicht erdenkt, sondern sie sicherlich aus irgend einer Midraschsammlung, die wir nicht kennen, geschöpft hat.

Kommentar

Gen 4,4 *Und Abel, auch er brachte von den Erstlingen seiner Herde und von ihrem Fett. / Und JHWH beachtete* **עַשְׂתֵּי** [**עֲשֵׂי**] *wayiša*] *Abel und seine Opfergabe.*

Die Verbform **עַשְׂתֵּי** „er beachtete“ betreffend verweist Hieronymus auf die interpretierende Übersetzung Theodotions: ἐνεπύριζε („er entflammt“): Die Annahme von Abels Opfer durch Gott sei daraus ersichtlich, dass Feuer vom Himmel fiel und das Opfer verzehrte. Das Motiv des von der Gottheit gesendeten himmlischen

⁹⁸ Rahmer zitiert wie Vallarsi. Lagarde und Marianus Victorius: fratris eius munera.

⁹⁹ Rahmer zitiert wie Marianus Victorius. Lagarde und Vallarsi: est.

¹⁰⁰ Zitatverkürzung durch Rahmer.

Feuers gehörte zum antiken Opferverständnis, das für die biblischen Opfererzählungen und ihre antiken und spätantiken Interpretationen selbstverständlich ist.¹⁰¹ Rahmer kann zwar dazu keinen konkreten Midrasch nennen, verweist aber, wie bereits Frankel an der angeführten Stelle, auf Raschi.

Raschis Kommentar zu Gen 4,4 lautet:

Und er beachtete. Und er wendete sich hin. Und so auch „Und er beachtete sein Opfer nicht“ (vgl. Gen 4,5a); er wendete sich nicht hin. Und so auch: *Und sie sollen (trägerische Reden) nicht beachten* (Ex 5,9); sie sollen sich nicht [zu ihnen] hinwenden. Und so auch: *Achte nicht auf ihn (dass er Ruhe hat)* (Hiob 14,6a); wende dich von ihm ab. – *Und er beachtete.* Es kam Feuer herab und leckte sein Opfer auf. (Raschi zu Gen 4,4)

Raschi arbeitet anhand von Beispielen die Bedeutung der Wurzel שׁח (šḥ) als „positiv interessierte Hinwendung“ heraus;¹⁰² danach erwähnt bzw. referiert er das Motiv, dass die Annahme des Opfers dadurch ersichtlich wird, dass es durch himmlisches Feuer verzehrt wird. In der Folge wurde auf das Motiv des himmlischen Feuers in Jalkut Schimoni Levitikus 524 hingewiesen,¹⁰³ Louis Ginzberg verwies darüber hinaus auf die tannaitische Parallele Sifra Shemini.¹⁰⁴ In Sifra Shemini (Mekhila de-Milu'im 31)¹⁰⁵ wird das Opfer Aarons mit dem Opfer am Jerusalemer Tempel sowie mit dem Opfer in der endzeitlichen Zukunft in eine Analogie gebracht; von letzterem aus wird dann der Bogen in die Vergangenheit zu den Opfern von Noah und Abel geschlagen:

Und Feuer ging von JHWH aus und verzehrte auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke. (Lev 9,24a) – Als Israel das neue Feuer sah, das aus der Höhe herabkam und auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke verzehrte, fielen sie auf ihr Angesicht und priesen den Himmel, denn es ist gesagt (Lev 9,24b): *Als das ganze Volk es sah, da jauchzten sie und fielen auf ihr Angesicht.*

Und fielen sie auch in den Tagen Salomos auf ihr Angesicht,¹⁰⁶ denn es ist gesagt (2Chron 7,3): *Und alle Israeliten sahen das Feuer herabfahren und die Herrlichkeit JHWHs über dem Haus. Da knieten sie mit dem Gesicht zur Erde auf das Pflaster nieder und beteten an, und sie priesen JHWH: Denn er ist gütig, denn ewig währt seine Gnade!* Und über diese Stunde sagt er [der

¹⁰¹ Vgl. 1Kön 18,24.38. Vgl. Vallarsi, 310 (ad loc.).

¹⁰² Die Wurzel שׁח (šḥ) im Qal wird in den Übersetzungen meistens mit „blicken, schauen“ wiedergegeben.

¹⁰³ Hayward 1995: 119; Ginzberg 1900: 61–63.

¹⁰⁴ Ginzberg 1900: 62.

¹⁰⁵ Die Stelle wird von Ginzberg als Shemini 1 bezeichnet.

¹⁰⁶ Vgl. die Fortsetzung des Kommentars der Quaestiones.

Schriftvers, Mal 3,4]: *Dann wird die Opfertgabe Judas und Jerusalems JHWH angenehm sein, wie in den Tagen der Vorzeit und wie in den Jahren der Vergangenheit.*

Wie in den Tagen der Vorzeit – wie in den Tagen Moses; *und wie in den Jahren der Vergangenheit* – wie in den Jahren Salomos. Rabbi sagt: *Wie in den Tagen der Vorzeit* – wie in den Tagen Noahs, denn es ist gesagt (Jes 54,9): *Wie die Tage Noahs [gilt] mir dies usw.*;¹⁰⁷ *und wie in den Jahren der Vergangenheit* – wie das Opfer Abels, als es in der Welt keinen Götzendienst gab. (Sifra Shemini, Mekhilta de-Milu'im 31)

Der Rückgriff von den Opfern des Wüstenheiligums auf das Opfer Abels findet sich auch in LevR 7,4:¹⁰⁸

Rabbi Berekhja und Rabbi Chanan [sagten] im Namen des Rabbi Azarja aus Kfar Chittaja: [Das gleicht] einem König, der zwei Köche hatte. Der erste bereitete ihm ein Gericht zu; er aß es und es mundete¹⁰⁹ ihm. Auch der zweite bereitete ihm [ein Gericht] zu; er aß es und es mundete ihm. Da wissen wir aber [noch] nicht, welches ihm angenehmer war! Nur daraus, dass er dem zweiten [Koch] befiehlt und zu ihm sagt: „Bereite mir [ein weiteres] wie dieses Gericht!“, wissen wir, dass das [Gericht] des zweiten ihm angenehmer war.

So brachte auch Noah ein Opfer dar, und es war ihm [Gott] angenehm, denn es ist gesagt: *Und JHWH roch den lieblichen Geruch.* Auch Israel brachte ein Opfer dar, und es war ihm [Gott] angenehm – *Befehl den Israeliten und sprich zu ihnen: [Meine Opfertgabe, meine Speise¹¹⁰, in Form der mir zukommenden Feueropfer –] ihr sollt darauf achthaben, sie zu ihrer festgesetzten Zeit mir darzubringen, mir zum wohlgefälligen Geruch* (Num 28,2). Da wissen wir aber [noch] nicht, welches ihm angenehmer war! Nur daraus, dass er dem Mose befiehlt und sagt (Lev 6,2): *[Befehl Aaron und seinen Söhnen und sage:] Dies ist das Gesetz des Brandopfers. Dieses, das Brandopfer, (soll auf seiner Feuerstelle sein, auf dem Altar, die ganze Nacht bis zum Morgen; und das Feuer des Altars soll auf ihm in Brand gehalten werden),* wissen wir, dass das [Opfer] Israels ihm angenehmer war. Das ist es, was geschrieben steht (Mal 3,4): *Dann wird die Opfertgabe Judas angenehm sein.*¹¹¹ *Wie in den Tagen der Vorzeit* – wie in den Tagen Moses; *wie in den Jahren der Vergangenheit* – wie in den Tagen Salomos. Rabbi sagt: *Wie in den Tagen der Vorzeit* – wie in den Tagen Noahs, das ist es, was geschrieben steht (Jes 54,9): *Wie die Tage Noahs [gilt] mir dies;*¹¹² *wie in den Jahren der Vergangenheit* – wie in den Tagen Abels, als es in der Welt keinen Götzendienst gab. (LevR 7,4)

107 *Wie die Tage Noahs (gilt) mir dies, als ich schwor, dass die Wasser Noahs die Erde nicht mehr überfluten sollten, so habe ich geschworen, dass ich dir nicht mehr zürnen noch dich bedrohen werde.* (Jes 54,9)

108 Ginzberg 1900: 62, Anm. 7 nennt LevR 7,3, meint aber wohl diese Stelle.

109 Wörtlich: es war ihm angenehm.

110 Wörtlich: mein Brot.

111 Der Vers Mal 3,4 lautet insgesamt: *Dann wird die Opfertgabe Judas und Jerusalems JHWH angenehm sein wie in den Tagen der Vorzeit und wie in den Jahren der Vergangenheit.*

112 Jes 54,9: *Wie die Tage Noahs (gilt) mir dies, als ich schwor, dass die Wasser Noahs die Erde nicht mehr überfluten sollten, so habe ich geschworen, dass ich dir nicht mehr zürnen noch dich bedrohen werde.*

Dass Rahmer das Motiv des himmlischen Feuers im Zusammenhang mit Gen 4,4 nicht verifizieren konnte, könnte ein Hinweis darauf sein, dass Sifra (Edition Weiss 1862) und LevR zu seiner Zeit weniger studiert wurden.

[Fortsetzung Rahmer:]

ibid. v. 15. Auch in den epp. finden sich manche Lösungen schwieriger Stellen in der Genes[is]. So hatte ihm Damasus aus Rom¹⁾ unter mehreren anderen Anfragen auch die Frage vorgelegt:

Quid sibi vult, quod in Genesi scriptum est:
„Omnis qui occiderit Cain, septem vindictas
exsolvet“ (Gen. IV. 15).

Was bedeutet es, dass in Genesis
geschrieben steht: *Jeder, der Kain
tötet, soll sieben Strafen bezahlen?*
(Gen 4,15)

Hieronymus geht auch an die gründliche Beantwortung dieser Frage. Nachdem er die Uebersetzungen des Aquila, Symmachus, der LXX und des Theodotion zu dieser Stelle angeführt hat, holt er sich Rath bei den jüdischen Traditionen, deren er mehrere erwähnt. Erstens, dass Lamech, der Siebente in der Geschlechtsfolge (von Adam an gerechnet), den Kain unvorsichtiger Weise getödtet habe, wie Lamech selbst gesteht: „Einen Mann habe ich getödtet“ (ibid. v. 23).¹¹³

„Qui (Lamech) septimus ab Adam, non sponte,
ut in quodam Hebraeo volumine scribitur,
[19] interfecit Cain, ut | ipse¹¹⁴ confitetur, „quia
virum occidi etc.“

Dieser (Lamech), der siebente nach
Adam, tötete Kain nicht, wie in
einem hebräischen Buch steht, vor-
sätzlich, wie er selbst bekennt: *Weil
ich einen Mann getödet habe usw.*

Hieronymus spielt hier offenbar auf die im Jalkut I. 38 erzählte (von Raschi z. St. angeführte) Sage an, nach welcher der altersblinde Lamech, geführt von seinem Sohne Tubal-Kain, auf die Jagd ging, und hier den Kain, der „unstät und flüchtig“ gleich einem Wilde umherirrte, unvorsichtiger Weise erlegte.

Die jüdische Sage erzählt noch weiter, dass Lamech, da er seinen Irrthum gewahr wurde, vor Schmerz die Hände ineinander geschlagen und den kleinen Tubal-Kain, der dazwischen kam, getödtet habe, und auf diesen Doppelmord spiele Lamech an in seinem Liede: „Denn einen Mann habe ich getödtet zu meiner Wunde, und ein Kind zu meiner Beule.“

1) ep. ad Damasum CXXV [moderne Zählung Ep. 36,2].

113 Ep. 36,4.

114 Marianus Victorius und Vallarsi lesen: ut ipse postea confitetur; Hilberg (CSEL 54, p. 272,6): et ipse postea confitetur. Statt „ut in“ setzt letzterer davor „sicuti in“ ein.

Die folgende von Hieronymus beigebrachte hebräische Tradition,¹¹⁵ dass Lamech's Nachkommenschaft bis zur Sündfluth 77 Seelen betragen habe:

„Referebat mihi quidam Hebraeus in apocryphorum libris septuaginta septem animas ex Lamech progenie reperiri, quae diluvio deletae sunt¹¹⁶, et in hoc numero de Lamech factam esse vindictam,“

Mir hat ein Hebräer erzählt, dass sich in den apokryphen Büchern 77 Seelen aus der Nachkommenschaft des Lamech finden, die durch die Sintflut vernichtet wurden, und dass gemäß dieser Zahl die Strafe an Lamech vollzogen wurde.

findet sich ebenfalls in den jüdischen Quellen (ibid. und Tanchuma): קין שהרג מזיד נתלה לו עד שבעה דורות, אני שהרגתי שוגג לא כל שכן שיתלה לי שבעיות הרבה (cfr. Raschi z. St.) „Kajin, der mit Absicht getödtet, fand seine Strafe erst nach 7 Geschlechtern, mir, der es ungern gethan, müssen mehrere „Sieben“ gewartet werden“ (vgl. die Targumim).

Kommentar

Gen 4,15 *JHWH* aber sprach zu ihm: Deshalb: Jeder, der Kain erschlägt – siebenfach [שִׁבְעָתַיִם šiv'atayim] soll er gerächt werden! / Und *JHWH* machte an Kain ein Zeichen, damit ihn nicht jeder erschlüge, der ihn fände.

Der Abschnitt wirkt skizzenhaft; die von Damasus an Hieronymus gerichtete Frage wird nicht genau herausgearbeitet.

Die jüdische Bibelauslegung kennt die Auffassung, dass in Gen 4,15 von der Rache an Kain für seine Mordtat (und nicht von der Rache für einen etwaigen Mord an Kain) die Rede sei. Diese Diskussion findet sich auch in den von Rahmer pauschal angeführten Targumim.¹¹⁷ Ebenfalls kennt die rabbinische Literatur das Motiv, dass es Lamech war, der in der siebenten Generation nach Adam Kain unabsichtlich tötete, wodurch dieser seine Strafe erhielt. Diese Auffassung beruht darauf, dass die gewöhnlich als „siebenfach“ wiedergegebene Dualform von שבע (ševa) „sieben“ (שִׁבְעָתַיִם šiv'atayim) in Gen 4,15 im Sinne einer Zeitspanne verstanden wird¹¹⁸ –

¹¹⁵ Ep. 36,5.

¹¹⁶ Richtig: sint. Hilberg (CSEL 54, p. 273,10) setzt außerdem im Zitat vor „septem“ in den Text „et“ ein.

¹¹⁷ Vgl. dazu Byron 2011: 113.

¹¹⁸ Vgl. auch Ibn Esra z. St.

sieben Generationen. Raschi fasst diese Sichtweise in seinem Kommentar zu Gen 4,15 zusammen:

[Und es sprach zu ihm JHWH: „Deshalb: Jeder, der Kain tötet – siebenfach soll er gerächt werden!“]

Deshalb: Jeder, der Kain tötet. Das ist einer der Schriftverse, die ihre Inhalte verkürzen und andeuten und nicht erklären. *Deshalb: Jeder, der Kain tötet,* das ist eine Sprache des Tadels – so möge ihm getan werden und so möge seine Strafe sein – aber er [der Vers] erklärt seine Strafe nicht. *Siebenfach soll er gerächt werden.* Ich will nicht jetzt von Kain Rache fordern; nach sieben Generationen werde ich meine Rache an ihm üben, wenn Lamech von den Söhnen seines Sohnes aufstehen wird und ihn töten wird. Und das Ende des Verses, das sagt: *siebenfach soll er gerächt werden,* das ist die Rache [für] Abel an Kain. Das lernen wir [daraus], dass der Anfang des Verses eine Sprache des Tadels ist, dass kein Geschöpf ihm schaden möge. [...] (Raschi zu Gen 4,15a)

Diese von Rahmer erwähnte Legende, die Details der unabsichtlichen Tötung Kains und Tubal-Kains durch Lamech zu berichten weiß, findet sich in Jalkut Schimoni (Genesis 38) sowie in Tanchuma (Bereschit 11). Dort ist sie in eine ausführliche Überlieferung zu Lamech und seinen Frauen Ada und Zila eingebettet, die sich ihm verweigern, weil er ihren Vorfahren Kain und ihren Sohn Tubal getötet hatte.

Eine weniger ausführliche Version dieser Legende findet sich in GenR 23,4 (zu Gen 4,23). Auch dort verweigern sich Ada und Zila dem Lamech, jedoch deshalb, weil die Flut bald zu erwarten sei und sie nicht vergeblich Kinder bekommen wollen. Dass Lamech eine Tötung begangen hätte, wird dort nicht explizit gesagt, sondern nur in einer Frage, auf die eine verneinende Antwort erwartet wird, angedeutet.¹¹⁹

Und Lamech sprach zu seinen Frauen usw. (Gen 4,23). Rabbi Jose bar Chanina sagte: Er forderte sie zum Geschlechtsverkehr auf. Sie sagten zu ihm: „Morgen kommt die Flut und wir würden zum Fluch fruchtbar sein!“ Er sagte zu ihnen: „*Habe ich denn einen Mann für meine Wunde getötet* (אִישׁ הֲרַגְתִּי לְפַעֲעִי *ki 'iš haragti lefiš'i*)“, dass um seinetwillen Wunden auf mich kommen sollten? *Und ein Kind für meine Strieme,* dass um seinetwillen Striemen auf mich kommen sollten?“ – Das ist verwunderlich! – „Kain hat getötet und es [die Strafe] wurden ihm sieben Generationen aufgehoben.¹²⁰ Ich, der ich nicht getötet habe – wäre es nicht recht, dass es mir siebenundsiebzig Generationen aufgehoben würde?“ (GenR 23,4)

Die Triumphrede des Lamech in Gen 4,23 – *ja, einen Mann erschlug ich für meine Wunde* (אִישׁ הֲרַגְתִּי לְפַעֲעִי *ki 'iš haragti lefiš'i*) – wird in diesem Midrasch als Frage gelesen, was durch das als Fragepronomen interpretierte כִּי (*ki*) möglich

119 Vgl. Raschi zu Gen 4,24.

120 Vgl. Gen 4,17–22.

wird: Habe ich etwa einen Mann getötet, dass ich die Konsequenzen dessen tragen müsste?

Auch in Jalkut Schimoni Genesis 38 wird die in GenR 23,4 enthaltene Tradition, dass Lamech nicht getötet habe, aufgegriffen. Jalkut Schimoni Genesis 38 fügt dem jedoch noch eine Auslegung hinzu, der gemäß Lamech Kain und Tubal-Kain versehentlich getötet habe. Auch diese Auslegung beruht auf der als Frage gelesenen Triumphrede des Lamech. „Für meine Wunde“ und „für meine Strieme“ in Gen 4,23 werden dabei als „durch mich – absichtlich – zugefügte Verletzungen, mir zuzurechnende Verletzungen“ gelesen: „Einen Mann erschlug ich – ist das etwa eine mir zuzurechnende Wunde?“

[Und Lamech sprach zu seinen Frauen: Ada und Zilla, hört meine Stimme! Frauen Lamechs, horcht auf meine Rede! / Ja, einen Mann erschlug ich für meine Wunde und einen Knaben für meine Strieme. (Gen 4,23)]

Hört meine Stimme! Weil sie sich von ihm [und] vom Geschlechtsverkehr zurückgezogen hatten, weil er den Kain und den Tubal-Kain getötet hatte.

Lamech war nämlich blind und Tubal-Kain sah den Kain und er schien ihm [wie] ein wildes Tier [zu sein]. Und er sagte seinem Vater, er solle den Bogen spannen, und [dieser] tötete ihn. Und als er erkannte, dass es Kain, sein Vorfahr, war, schlug er eine Hand gegen die andere, traf seinen Sohn zwischen beiden und tötete ihn.

Und seine Frauen zogen sich von ihm zurück und er redete ihnen zu: „Habe ich denn den Menschen, den ich getötet habe, absichtlich verletzt, dass die Wunde mir zuzurechnen¹²¹ wäre? Und ist das Kind, das ich getötet habe, für meine Strieme¹²² getötet worden [vgl. Gen 4,23b]? Habe ich denn nicht aus Versehen [gehandelt]? Kain, der absichtlich getötet hat, [die Strafe] wurde ihm für sieben Generationen aufgehoben. Ich, der ich aus Versehen getötet habe, sollte es [für mich] nicht erst recht so sein?“ [...]¹²³ (Jalkut Schimoni Genesis 38¹²⁴)

Die Bemerkung in ep. ad Damasum passt am ehesten zu dieser Legende.¹²⁵

121 Wörtlich: „... dass die Wunde nach meinem Namen zu nennen wäre.“

122 D. h. durch eine Strieme, die mir zugerechnet werden müsste, für die ich verantwortlich wäre.

123 Im weiteren Verlauf erscheint ebenfalls das Motiv, dass Ada und Zila sich wegen der kommenden Flut verweigerten.

124 Zur ursprünglichen Herkunft dieser Passage vgl. die Diskussion bei Hyman/Shiloni 1973–91: I, 133, 136.

125 Das Motiv, dass in der Flut 77 Seelen aus der Nachkommenschaft Lamechs vernichtet wurden, konnte nicht aufgefunden werden; vgl. dazu Ginzberg 1900: 67f.

Eine knappe Zusammenfassung jener Auffassung, die von einer unabsichtlichen Tötung Kains durch Lamech spricht, findet sich in der von Rahmer anzitierten Raschi-Stelle:

[...] *Hört auf meine Stimme*. Gehorcht mir [im ehelichen Umgang]. Ist denn der Mensch, den ich getötet habe, *für meine Wunde* getötet worden? Habe ich ihn absichtlich verletzt, dass die Wunde über meinem Namen ausgerufen werden müsste? Und das Kind, das ich getötet habe, ist es *für meine Strieme* getötet worden, das heißt durch meine Strieme? Das [Gen 4,23b] ist als Frage [zu verstehen]: Bin ich nicht einer, der versehentlich handelte und nicht absichtlich, so dass es nicht „*meine Wunde*“ und nicht „*meine Strieme*“ ist? [...] *Denn siebenfach wird Kain gerächt*. Kain, der absichtlich getötet hat, [die Strafe] wurde ihm für sieben Generationen aufgehoben; ich, der ich versehentlich getötet habe, sollte mir nicht erst recht für viele Male sieben [Generationen] aufgehoben werden? (Raschi zu Gen 4,23)

Die Interpretation von „siebenfach“ (שִׁבְעָתַיִם *šiv'atayim*) als „sieben Generationen“ findet sich bereits in den *Antiquitates* des Josephus, ebenfalls verbunden mit Lamech und seinen Ehefrauen:

[58] Durch ein Opfer des Kais [Kain] und sein Flehen um Verzeihung wurde nun Gott zwar bewogen, ihm die Strafe für den Totschlag zu erlassen, aber er verfluchte ihn und verkündete ihm, dass er seine Nachkommen bis ins siebente Glied züchtigen wolle. [...] [65] Da er¹²⁶ übrigens Sehergabe besaß, konnte es ihm nicht entgehen, dass auch er dem Strafurteile aus dem Bruderorde des Kais unterworfen sei, woraus er auch gegenüber seinen Weibern keinen Hehl machte. (Ant I, 58. 65)

[Fortsetzung Rahmer:]

Die dritte hagadische Erklärung dieser Siebenzahl findet sich in den erhaltenen Agadasammlungen nicht mehr in der Vollkommenheit, in welcher sie Hieronymus vorführt:

126 Lamech.

Alii de septem vindictis Cain varia suspicantur. Primum ejus afferunt fuisse peccatum, quod non recte diviserit. Secundum, quod inviderit fratri suo. Tertium, quod dolore [dolose] (s. h. dolo rem)¹²⁷ egerit dicens: „Transeamus in campum.“ Quartum, quod interfecerit. Quintum, quod procaciter negaverit, dicens: „Nescio, numquid custos fratris mei sum?“ Sextum, quod seipsum damnaverit, dicens: „Major culpa | mea est, quam ut dimittat¹²⁸.“ Septimum, quia nec damnatus egerit poenitentiam etc., nam tradunt, illum a clementissimo Deo ideo usque ad septem generationes fuisse dilatatum, ut saltem malis ipsis et longaeuitate moeroris compulsus, poenitentiam ageret, ut mereretur absolvi.¹³⁰

Andere haben unterschiedliche Meinungen hinsichtlich der sieben Strafen Kains. Sie behaupten, seine erste Sünde sei gewesen, dass er nicht in rechter Weise [das Opfer] geteilt habe; die zweite, dass er seinen Bruder beneidet habe; die dritte, dass er unter Schmerz gehandelt habe, indem er sagte: *Gehen wir aufs Feld*; die vierte, dass er ihn getötet habe; die fünfte, dass er es frech abgestritten habe: *Ich weiß es nicht, bin ich denn der Hüter meines Bruders?*^[20] Die sechste, dass er sich selbst verurteilt habe: *Meine Schuld ist größer, als dass mir vergeben werden könnte*. Die siebente, dass er nicht einmal dann Reue gezeigt habe, als er bereits verurteilt war usw., und sie sagen, er sei vom allergütigsten Gott deswegen bis zur siebenten Generation verschont worden, damit er wenigstens durch sein Unglück und die Trauer über sein langes Leben Buße tue und Vergebung verdiene.

Viele von diesen sieben Punkten finden sich zerstreut in den Midraschim (Rabba z. St., Jalkut, Tanchuma) vor, aber nicht in dieser angeführten Ordnung, und dennoch trägt diese numerische Aufzählung ganz das Gepräge jüdisch-hagadischer Interpretationsweise.

Was Hieronymus unter der ad I. aufgezählten Sünde „quod non recte diviserit“ [weil er nicht in rechter Weise geteilt habe] versteht, wird erst durch die ausführlichere Sage (Gen. rab. 22) klar, wonach Kain und Hebel sich in die Welt theilten, so, dass Kain sich den ganzen Grundbesitz nahm und dem Hebel bloss die Mobilien gab.

127 Richtig: dolose; „(s. h. dolo rem)“ ist zu streichen. Vgl. Berichtigung in Rahmer 1861, siehe unten, 179.

128 Richtig: dimittat.

129 Richtig: et.

130 Epist. 36,6. Rahmer zitiert nach Vallarsi; Hilberg (CSEL 54) an mehreren Stellen leicht abweichend.

על מה מ'זו¹³¹ [היו] מדיינים, אמרו בואו ונחלוק
את העולם, אחד נטל את הקרקעות וא' נטל את
המטלטלין וכו':

Worüber stritten sie? Sie sagten:
Kommt, wir wollen die Welt auf-
teilen! Einer nahm die Äcker, und
einer nahm die beweglichen Dinge
usw.

Kommentar

Gen 4,8 *Und Kain sprach zu seinem Bruder Abel. / Und es geschah, als sie auf dem Feld waren, da erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel und erschlug ihn.*

Das von Hieronymus angeführte Motiv des nicht angemessenen Teilens findet sich, wie Rahmer anführt, in GenR 22,7 zu Gen 4,8.¹³² Der Midrasch beruht darauf, dass das „Sprechen“ Kains zu Abel, das im Vers untypischerweise ohne eine folgende Rede erscheint,¹³³ im Sinne eines Rechtsstreits gedeutet wird (etwa: „Und Kain führte eine Auseinandersetzung mit seinem Bruder Abel.“). Die von Rahmer anzierte Stelle steht in GenR 22,7 im Zusammenhang einer dreifachen Erklärung für den (Rechts-)Streit zwischen Kain und Abel, der dem Brudermord vorausging:

Und Kain sprach zu seinem Bruder Abel usw. (Gen 4,8). Worum gingen die Auseinandersetzungen? Sie sagten: „Komm, lass uns die Welt aufteilen!“ Einer nahm die Landgüter und einer nahm die beweglichen Güter.

Dieser sagte: „Das Land, auf dem du stehst – mir gehört es!“

Und jener sagte: „Was du [auf dem Leib] trägst – mir gehört es!“

Jener sagte: „Zieh es aus!“

Und dieser sagte: „Hebe dich hinweg!“

Daraus [ergab sich] (Gen 4,8): *Da erhob sich Kain gegen seinen Bruder Abel* usw.

Rabbi Jehoschua von Sikhnin sagte im Namen des Rabbi Levi: Beide nahmen die Landgüter und beide nahmen die beweglichen Güter. Und worum gingen ihre Auseinandersetzungen [dann]?

Dieser sagte: „In meinem Gebiet wird der Tempel erbaut!“

Und jener sagte: „In meinem Gebiet!“

Und es geschah, als sie auf dem Feld waren: Mit Feld ist der Tempel gemeint; das ist es, was du sagst (Mi 3,12): *Zion wird als Feld gepflügt*.¹³⁴

Daraus [ergab sich]: *Da erhob sich Kain* usw.

¹³¹ In Rahmers eigenen Berichtigungen korrigiert, s. unten, 179.

¹³² Vgl. auch Ginzberg 1900: 69f.

¹³³ Die Übersetzung „Da sprach Kain zu seinem Bruder Abel: Lass uns aufs Feld gehen!“ beruht auf LXX. In MT fehlt eine Anrede an Abel.

¹³⁴ Mi 3,12: *Darum wird euretwegen Zion als Acker gepflügt werden, und Jerusalem wird zu Trümmerhaufen und der Berg des Hauses zu Waldeshöhen werden.*

Jehuda be-Rabbi sagte: Um die erste Eva gingen jene Auseinandersetzungen. Rabbi Aibu sagte: Die erste Eva war [bereits] zu Staub geworden. Und worum gingen ihre Auseinandersetzungen [dann]? Rav Huna sagte: Eine weitere Zwillingschwester war mit Abel geboren worden. Dieser sagte: „Ich nehme sie!“
 Und jener sagte: „Ich nehme sie!“
 Dieser sagte: „Ich nehme sie, denn ich bin der Erstgeborene!“
 Und jener sagte: „Ich nehme sie, denn sie ist mit mir geboren worden!“
Da erhob sich Kain usw. (GenR 22,7)

Anders als Hieronymus spricht der Midrasch nicht von einer Sünde Kains, sondern beschreibt einen eskalierenden Streit, der zu einem Totschlag führt.

Die Vorstellung einer siebenfachen Sünde Kains findet sich bei Johannes Chrysostomus (Homilien zu Genesis, 19):

What, then, is the meaning of this phrase „he will have vengeance exacted on him sevenfold“? [...] in this case there is reference to the fact that what was committed by him is not one sin but seven sins and that for each sin there is need to undergo severe punishment. How then we will number them? By reasoning this way: first, the fact that he envied his brother for the favor he enjoyed by God – something that would have been sufficient, had it been the only factor involved, to have brought ruin about him; second, that he envied his own brother; third, that he devised a plot against him; fourth, that he committed murder; fifth, that it was his brother he killed; sixth, that he was the first one to commit murder; seventh, that he lied to God.¹³⁵

3

IV. 26. אז הוחל לקרא בשם ה' [Damals begann man, den Namen JHWHs anzurufen¹³⁶].

„Tunc initium fuit invocandi nomen Domini“
 licet plerique Hebraeorum aliud arbitrentur,
 quod tunc primum in nomine Domini et in
 similitudine ejus fabricata sint idola.

Damals begann man den Namen des Herrn anzurufen, auch wenn die meisten Hebräer das anders deuten, nämlich, dass damals zum ersten Mal unter dem Namen des Herrn und nach seiner Ähnlichkeit Götzenbilder angefertigt wurden.

Diese Erklärung, die sich auf die Ableitung des Wortes הוחל a radice [aus der Wurzel] חָלַל „entweihen, profanieren“ stützt, glauben wir in folgendem Midrasch der Genesis rabba c. 23 wiedergefunden zu haben: .אז החל [הוחל]. אמר ר' סימון בשלוש מקומות נאמר בלשון הזה לשון מרד, אז הוחל לקרא בשם ה'.

135 Hill 1990: 31f., § 18.

136 Zur Übersetzung vgl. den Kommentar.

: „R. Simon sagte: Dreimal ist in der Bibel durch diesen Ausdruck [החל/הוחל] (החל) ein Abfall von Gott zu verstehen, 1) die vorliegende Stelle, 2) Gen. VI. [Gen 6,1] und 3) ib. X. 8.“ – Auch bei Jonathan [TPs] finden wir diese Auslegung ומכנין לטעוותהון בשום מימרא דיי¹³⁷:

Kommentar

Gen 4,26b *Damals fing man an* [הוּחַל huḥal], *den Namen JHWHs anzurufen*.¹³⁸

Rahmer weist darauf hin, dass Hieronymus ein Verständnis von Gen 4,26b kennt, das von dessen Literalsinn abweicht, jedoch im Midrasch geläufig ist.¹³⁹ QHG und die Midraschtradition stimmen in der Auslegung des Verses überein: Der Götzendienst begann mit Enosch und bestand darin, dass Name und Konzept des Gottes Israels auf andere Wesen bzw. Gottheiten übertragen wurden. Die rabbinische Beurteilung der Gestalt des Enosch befindet sich somit im Kontrast zur vorrabbinisch und christlich durchweg positiven Sicht seiner Gestalt.

Das Verständnis Enoschs als Begründer des Götzendienstes basiert auf der im Midrasch mehrdeutig interpretierten Form הוּחַל (*huḥal*).¹⁴⁰ Diese in der Hebräischen Bibel nur in Gen 4,26 vorliegende Form der Wurzel חלל (*hll*) im Hofal bedeutet „es wurde begonnen“. Es gibt jedoch eine midraschische Tradition, die Form im Sinne der Bedeutung von חלל im Pi'el bzw. Pu'al zu interpretieren – „es wurde entweiht“.¹⁴¹ Gen 4,26 bekäme somit eine negative Nebenbedeutung: „*Damals wurde es entweiht*,

¹³⁷ Der Text differiert von dem der Edition Clarke 1984; Übersetzung im Kommentar.

¹³⁸ So das geläufige Verständnis des Verses. Die im Folgenden diskutierten Texte lesen in Gen 4,26 jedoch הוחל als „profanieren“. Das wird durch die Konstruktion בשם לקרוא unterstützt, die wörtlich „den Namen ausrufen“ bedeutet. Dies ermöglicht die Interpretation, dass der Name Gottes unspezifisch, eben über alle möglichen Naturphänomene, ausgerufen wurde. Vgl. (nur zu diesem Aspekt des Rufens) auch den Kommentar Sfornos, der zum Vergleich Gen 21,33 anführt.

¹³⁹ Vgl. auch Ginzberg 1900: 71.

¹⁴⁰ Vgl. zu der gesamten Thematik dieses Abschnitts Schäfer 1978.

¹⁴¹ Vgl. Raschi z. St. לשון חולין „Ausdruck der Profanierung“). Das grammatisch korrekte Verständnis vertritt Ibn Esra z. St.; vgl. Jacob 2000: 151f. – Ginzberg 1900: 70f., sieht die Basis dieses aggadischen Motivs nicht im Verständnis von הוחל als Hofal, sondern „darin, dass man mit Rücksicht auf Adam, dem Ausbund aller körperlichen und geistigen Vorzüge, sich nicht habe dazu verstehen wollen, den Enosch als Vater der Gottesverehrung anzuerkennen, und daher diese Bibelstelle so auffasste, dass zur Zeit Enoschs die Menschen begonnen haben, Gottes Namen anderen Dingen beizulegen, oder mit anderen Worten, die Gott gebührende Verehrung den Götzen zuzuwenden.“

den Namen JHWHs auszurufen“, nämlich, indem „andere Götter“ damit adressiert wurden. Dass dieses Verständnis bereits in tannaitischen Zeiten bekannt war, zeigt SifrDtn 43.¹⁴² Die genannte Deutung von Gen 4,26 erscheint dort eingebettet in eine facettenreiche Diskussion von Dtn 11,16: *Nehmt euch in Acht, dass euer Herz sich ja nicht betören lässt und ihr abweicht und anderen Göttern dient und euch vor ihnen niederwerft.*

Und [ihr] anderen Göttern dient. – Sind sie denn Götter? Ist denn nicht bereits gesagt (Jes 37,19): *Und ihre Götter haben sie ins Feuer geworfen, denn sie waren ja keine Götter.* Warum wird ihr Name [werden sie] „andere Götter [’elohim ’aḥerim]“ genannt?¹⁴³ Weil sie verzögern [me’aḥerim], dass das Gute in die Welt kommt.

Eine andere Auslegung: *Andere Götter.* Weil sie ihre Diener zu „Anderen“ machen.

Eine andere Auslegung: *Andere Götter.* Weil „Anderer“ sie Gottheiten nennen.

Eine andere Auslegung: *Andere Götter.* Weil sie für ihre Diener „Anderer“ sind; und so sagt er [der Schriftvers Jes 46,7b]: *Auch schreit man zu ihm, aber er antwortet nicht, hilft ihm nicht aus seiner Not.*

Rabbi Jose sagt: Warum werden sie [wird ihr Name] „andere Götter“ genannt? Um den Weltbewohnern nicht die Möglichkeit zu geben, ihren Mund zu öffnen und zu sagen: „Wären sie nach seinem Namen [dem des Gottes Israels, also „Gottheit“] genannt, wären sie von Nutzen gewesen!“ Und siehe, sie wurden nach seinem Namen genannt, und sie waren nicht von Nutzen.¹⁴⁴

Wann wurden sie nach seinem Namen genannt [als Gottheiten bezeichnet]? In den Tagen des Enosch, des Sohnes des Seth, denn es ist gesagt (Gen 4,26): *Damals „fing man an“ [oder: entweihete man], den Namen JHWHs anzurufen.* Zur selben Stunde erhob sich das Weltmeer und überflutete ein Drittel der Welt. Der Heilige, der gesegnet ist, sprach zu ihnen: „Ihr habt etwas Neues gefertigt und es für euch selbst angerufen! So fertige auch ich etwas Neues und rufe es für mich selbst an!“¹⁴⁵ Denn es ist gesagt (Am 5,8b; 9,6b): *Der die Wasser des Meeres ruft und sie über der Erdoberfläche ausgießt [JHWH ist sein Name].*

Rabbi Isaak sagt: Wenn der Name [jeglicher] Gottheit [עבודה זרה] einzeln aufgeführt würde, würden alle Lederhäute in der Welt dafür nicht ausreichen.

Rabbi Eliezer sagt: Warum wird ihr Name [werden sie] „andere Götter“ genannt? Weil sie [ihre Diener] sich jeden Tag neue Gottheiten machen. Wenn nämlich einer einen [Gott] aus

142 Darauf verweist Ginzberg 1900: ebd. Vgl. auch MekhY Baḥodesh 6.

143 Es wird gefragt, warum der Schrifttext den Ausdruck „andere Götter“ verwendet.

144 Vgl. mAZ 4,7.

145 Vgl. Fraade 1984: 125, Anm. 47. Vgl. die dort genannte Literatur.

Gold hatte und [einen weiteren] benötigte, machte er sich einen aus Silber. [Hatte er einen] aus Silber [und benötigte einen weiteren], machte er sich einen aus Kupfer. [Hatte er einen] aus Kupfer [und benötigte einen weiteren], machte er sich einen aus Eisen. [Hatte er einen] aus Eisen [und benötigte einen weiteren], machte er sich einen aus Zinn. [Hatte er einen] aus Zinn [und benötigte einen weiteren], machte er sich einen aus Blei. [Hatte er einen] aus Blei und benötigte einen weiteren, machte er sich einen aus Holz.

Rabbi Chanina ben Antigonos sagt: Komm und sieh die Sprache, die die Tora verwendet: *Molekh*¹⁴⁶ – alles, was du über dich herrschen lässt [*tamlikhehu*] und sei es nur für eine Stunde.

Warum wird ihr Name [werden sie] „andere Götter“ genannt? Weil sie „Andere“ [*aḥerim*] sind für den letzten [*aḥaron*] unter den [Schöpfungs-] Werken; denn jemand, der der letzte unter den [Schöpfungs-] Werken ist,¹⁴⁷ nannte sie Gottheiten. (Sifrdtn 43)

TPsJ betont ebenfalls die Problematik, dass „andere Götter“ mit dem Namen des Gottes Israels bezeichnet werden:

ולשת אף הוא איתליד בר וקרת ית שמיא אנוש הוא דרא דביומוהו שריו למטעי ועבדו להון טעון ומכנין לטעוהון בשום מימרא דיי¹⁴⁸

And to Seth also a son was born, and he called his name Enosh. That was the generation in which they began to go astray, making idols for themselves and calling their idols by the name of the Memra¹⁴⁹ of the Lord.¹⁵⁰

In der von Rahmer angeführten Parallelstelle GenR 23,7 wird der Fokus von vornherein vor allem auf den „Beginn“ einer Auflehnung gegen Gott gelegt:

[*Damals begann man, den Namen JHWHs anzurufen.* (Gen 4,26b)] Rabbi Simon sagte: An drei Stellen wird mit diesem Ausdruck von Auflehnung gesprochen: *Damals begann man* [הוולח], *den Namen JHWHs anzurufen* (Gen 4,26b); *und es geschah, als die Menschen begannen* [הוולח] [*sich auf der Fläche des Erdbodens zu vermehren*] (Gen 6,1a); *der begann* [הוולח], *ein Gewaltiger auf der Erde zu sein* (Gen 10,8b). – Man erwiderte [ihm]: Und [auch] das steht geschrieben (Gen 11,6): *Und das ist erst der Anfang* [החילום *hahilam*] *ihres Tuns*.¹⁵¹ Er sagte zu ihnen: Er (Gott) schlug auf das Haupt Nimrods und sagte: Dieser ließ sie sich auflehnen! (GenR 23,7)¹⁵²

146 Lev 18,21; Lev 20,2–5; 1Kön 11,7; 2Kön 23,10; Jer 32,35. Die Wurzel מלך (*mlk*) bedeutet „herrschen“.

147 Der Mensch.

148 Clarke 1984: 6.

149 Zur Gottesbezeichnung Memra vgl. Stemberger 2004: 313f.

150 Maher 1992: 35.

151 Es gäbe mit Gen 11,6 noch einen weiteren Vers, der mit der Wurzel חלל (*hll*) Auflehnung ausdrücken würde.

152 Gen 11,6 wird Gen 10,8 zugeordnet, da dort bereits Nimrod gemeint ist.

In der weiteren Folge übernimmt GenR 23,7 Motive und Struktur aus SifrDtn 43; die Konsequenz der Auflehnung gegen Gott ist ebenfalls eine mehrfache Überflutung¹⁵³ der Welt. |

[21]

4

V. 3. Hieron. ist der Erste, der z. St. darauf aufmerksam macht, dass die LXX vom hebräischen Texte in der Angabe der Lebensjahre der vorsintfluthlichen Träger der Geschlechter um 100 Jahre variire. Er sagt:

Sciendum, quod usque ad diluuium, ubi in nostris codicibus ducentorum et quod excurrit annorum genuisse quis dicitur, in Hebraeo habeat centum annos etc. ...

Man muss wissen, dass bis zur Sintflut, wo in unseren Handschriften steht, jemand habe mit über 200 Jahren noch gezeugt, im hebräischen Text hundert Jahre steht, usw.

Hieronymus weist die Unrichtigkeit dieser Angabe an dem Lebensalter des Methusalah nach, welcher nach der LXX noch 14 Jahre nach der Sintfluth gelebt haben müsse, was aber unmöglich sei, da ausser Noah und seiner Frau, seinen drei Söhnen und deren Frauen, kein Mensch die Arche bestiegen. Hieronymus steht darum auch keinen Augenblick an, der hebräischen „veritas“ vor der gefälschten LXX den Vorzug zu geben, zumal der samaritanische Text dem Hebräischen beistimmt; er schliesst mit den Worten

„restat ergo, ut quomodo in plerisque ita in hoc¹⁵⁴ sit error in numero, siquidem et in Hebraeis et Samaritanorum libris ita scriptum reperi.“¹⁵⁵

Es bleibt also, dass, so wie schon oft, auch hier ein Fehler in der Zahlenangabe liegt, weil ich es in hebräischen Büchern und denen der Samaritaner so geschrieben gefunden habe: [...] ¹⁵⁶.

Trotz dieser bündigen Abfertigung der LXX suchten spätere massorafeindliche Exegeten die Angabe der LXX aufrecht zu halten und dadurch zu vertheidigen, dass nach der Angabe der LXX die Jahre der Erzeugung in einem richtigeren Verhältniss zu der langen Lebensdauer jener Patriarchen stünden. Diese Erklä-

¹⁵³ Die rabbinische Bibelauslegung kennt eine mehrfache Flut außerhalb der Noaherzählung, was mit der Übereinstimmung der Verse Amos 5,8b und 9,6b begründet wird, vgl. Schäfer 1978: 150.

¹⁵⁴ Richtig: ita et in hoc.

¹⁵⁵ Quaestiones zu Gen 5,25–27.

¹⁵⁶ Es folgt in QHG die Zitation von Gen 5,25–27 nach dem masoretischen Text.

rung, die in sämtliche exegetische Handbücher übergegangen ist, wird von Frankel¹⁾ völlig ad absurdum geführt.

Schlagender noch weist Dr. Grätz²⁾ nach, dass diese durchgehende Differenz in dem LXX-Texte eine absichtliche Fälschung von christlicher Hand zu dogmatischem Zwecke sei. Es lassen sich nämlich die Kirchenväter von Clemens Alexandrinus (c. 200) an es sehr angelegen sein, die Zahl | der Jahre von der Welterschöpfung bis zur Geburt Jesus (oder wie sie sagen „vom ersten Adam bis zum zweiten“) in irgend ein Verhältniss zu bringen. Man vergleiche nur die vielen Berechnungen, von denen der Jesuitenpater Petavius in seiner „doctrina temporum“ IX. 3.¹⁵⁷ berichtet. Die allerälteste, von den frommen Chronographen Clemens, Theophilus und Thimotheos verfochtene und für die gegenwärtige Untersuchung wichtigste Berechnung ist die in einem Fragment einer Homilie des Hesychius erhaltene¹⁾, wonach von Erschaffung der Welt bis Phaleg, dem Sohne Eber's, 3000 Jahre, und von da bis zur Kreuzigung wieder 3000 Jahre, also im Ganzen volle 6000 Jahre verflossen sein sollen, „denn so wie Gott den Menschen am sechsten Tage erschaffen, der gleich darauf der Sünde verfiel, so kam am sechsten Tausend-Tag *der* auf die Erde, der ihn erlöste. Darauf deutete der Psalmvers (c. 90): Tausend Jahre sind in deinen Augen wie ein Tag.“ Um nun die 3000 Jahre bis Phaleg herauszubringen, hat irgend ein frommer Pater die „pia fraus“ begangen, den vornoachitischen Patriarchen zu den Jahren vor ihrer Kinderzeugung – denn *nur* auf diese kam es ja bei der Summirung an – 100 hinzuzufügen.¹⁵⁸ Die ausführliche Berechnung ist in dem o. a. Aufsätze des Dr. Grätz nachzusehen; hier sei nur noch bemerkt, dass die mit Recht als alt ausgegebene Berechnung eines sechstausendjährigen Weltreiches eine alte jüdische Tradition sei. (ששת אלפים שנה הוי עלמא) [sechstausend Jahre existiert die Welt].¹⁵⁹

1) Einfluss der paläst. Exegese u. s. w. S. 71 [Frankel 1851: 71].

2) Frankel's Monatschrift 1853. p. 432–36 [Graetz 1853: 432–436].

1) Cfr. Chronic., paschal. ed. Bonn II. p. 117. [Dindorf 1832, Bd. 2, 116. Die Seitenangabe 117 scheint Rahmer aus Graetz 1853, 434 übernommen zu haben.] Ὁ γάρ Φαλὲκ κατὰ τὴν προφητείαν Μώσεως τὸ ἥμισυ λέγεται τοῦ χρόνου τῆς Χριστοῦ ἐπιφανείας. – Ὡσπερ γὰρ τὸν ἄνθρωπον ἐν [ἐν von Rahmer eingefügt] τῇ ζ' ἡμέρᾳ πλάσας ὁ θεός, καὶ ἐξῆς ὑπέπεσεν τῇ ἁμαρτίᾳ, οὕτως καὶ τῇ ζ' ἡμέρᾳ τῆς χιλιάδος ἐπὶ τῆς γῆς ἦλθεν, καὶ ἔσωσεν αὐτόν [Phaleg wird gemäß der Prophetie des Mose als die Hälfte der Zeit bis zur Erscheinung Christi gezählt. – Wie nämlich Gott den Menschen am sechsten Tage geschaffen hat und er danach durch die Sünde fiel, so kam er {Christus} am sechstausendsten Tag auf die Erde und rettete ihn {den Menschen}].

157 Petavius 1627: Bd. 2, 5–10.

158 Vgl. dazu die Rezension Reusch 1861.

159 Siehe dazu den Kommentar.

Es wird nach dem Gesagten nun kein Wunder nehmen, wenn christlicherseits den Juden der Vorwurf gemacht wurde, sie hätten den hebräischen Text gefälscht, um daraus zu | beweisen, der Messias sei noch nicht gekommen. (Asse- [23] manni Biblioth. orientalis tom. I. p. 65 u. 66) [Assemani 1719: 65f.]

„Jacobus tamen Edessenus (exposit. in Genes.) advertit, Hebraica aliquot exemplaria suo aevo extitisse, in quibus LXX interpretum lectio confirmabatur.“¹⁶⁰

Jedoch bemerkt Jacobus von Edessa (Exposit. Gen), dass zu seiner Zeit einige hebräische Exemplare existiert haben, durch welche die Lesart der Septuaginta bestätigt wurde.¹⁶¹

אָדָם יָרַד מִן הַשָּׁמַיִם בְּיָמֵי אָדָם וְהָיָה נֶאֱמָר
 וְכִי כָלָא פִּי הַלְלוּ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ. אֲלָ כִּי כָּתוּב הָיָה
 חַדְשָׁנוּ וְשָׁחֲמָה לְחַדְשֵׁנוּ וְאַחַר כֵּן הָיָה וְלֹא חָדְשָׁנוּ
 [חַדְשָׁנוּ] ¹⁶² אֲלָ כִּי מִשְׁמַל פְּעֻמָּה כִּי הָיָה וְכִי חָדְשָׁנוּ
 וְהָיָה כֵּן:

Denn wir finden [über] Adam in den gut gesicherten hebräischen Berichten, dass er im Alter von 230 Jahren Set zeugte; allerdings suchen die Juden die Zahl der [Lebens-] Zeit zu korrumpieren und zu zeigen, dass der Messias noch gar nicht gekommen ist, indem sie von den Jahren vor der Zeugung des Set 100 abziehen.¹⁶³

Nicht nur der Text der LXX, auch der des Josephus (Antiqu. I. 34 u. 48) wurde gefälscht, um ihn der LXX und der dogmatischen Berechnung conform zu machen. Hat man doch in den Josephus eine ganze Stelle über Jesus hineininterpoliert, um das Stillschweigen eines zeitgenössischen Geschichtsschreibers nicht gegen sich zu haben.¹¹

Kommentar

Gen 5,3 Und Adam lebte 130 Jahre und zeugte [einen Sohn] ihm ähnlich, nach seinem Bild, / und gab ihm den Namen Set.

Gen 5,25–27 Und Metuschelach lebte 187 Jahre / und zeugte Lamech. 26 Und Metuschelach lebte, nachdem er Lamech gezeugt hatte, 782 Jahre / und zeugte Söhne und Töchter. 27 Und alle Tage Metuschelachs betrogen 969 Jahre, / dann starb er.

1) Cfr. Grätz a.a.O. [Graetz 1853: 435f.].

¹⁶⁰ Der Verweis auf das Werk wird von Rahmer gekürzt.

¹⁶¹ Die Notizen der Kirchenväter sind durch die Funde von Qumran in ein neues Licht gerückt worden.

¹⁶² So der Text in der Ausgabe Assemani 1719. Rahmer konjizierte *d* in *r*.

¹⁶³ Assemani 1719: 66. Vgl. dazu die Diskussion bei Ginzberg 1900: 71.

Die Ansicht, dass die Welt – einem Wochenrhythmus entsprechend – sechstausend Jahre bestehen würde, findet sich an mehreren Stellen des babylonischen Talmuds. Sie wird mit der Person des Rav Qattina verbunden, in bSanh 97a-b außerdem mit der „Schule Elia“¹⁶⁴. Die sechstausend Jahre würden sich in zweitausend des Chaos, zweitausend der Tora und zweitausend der messianischen Zeit gliedern.

Rav Qattina sagte: Sechs Jahrtausende besteht die Welt und eines [ein Jahrtausend] ist sie zerstört, denn es ist gesagt (Jes 2,11): *Aber JHWH wird erhaben sein, er allein, an jenem Tag.* – Abbaje sagte: Zwei [Jahrtausende ist sie] zerstört, denn es ist gesagt (Hos 6,2): *Er wird uns nach zwei Tagen neu beleben, am dritten Tag uns aufrichten, dass wir vor seinem Angesicht leben.*

Es wurde in Übereinstimmung mit Rav Qattina gelehrt: Wie das siebente Jahr¹⁶⁵ ein Jahr von sieben Jahren brach liegen lässt, so wird die Welt tausend Jahre von siebentausend Jahren brach liegen, denn es ist gesagt: *Aber JHWH wird erhaben sein, er allein, an jenem Tag.* Und es heißt (Ps 92,1): *Ein Psalm. Ein Lied. Für den Sabbattag* – den Tag, der ganz Sabbat ist. Und es heißt (Ps 90,4): *Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag, wenn er vergangen ist.*

Die Schule des Elia lehrte: Sechstausend Jahre besteht die Welt: zwei Jahrtausende [im] Chaos, zwei Jahrtausende [mit der] Tora und zwei Jahrtausende sind die Tage des Messias – (97b) aber durch unsere zahlreichen Sünden ist von ihnen schon vergangen, was vergangen ist. (bSanh 97a-b)

Der Abschnitt ist in einen langen messianischen Diskurs eingebettet.

In bAZ 9a erscheint nur die Überlieferung aus der Schule des Elia; sie ist mit einer Diskussion um schwierige Datierungen im historischen Bereich und in der Kalenderfestsetzung verknüpft. In bRH 31a wird das Diktum des Rav Qattina mit den regelmäßigen wöchentlichen Psalmen im Tempel verbunden; diese Stelle erinnert an die Ansicht des Nachmanides (zu Gen 2,3), dass die sechstausend Jahre der Welt den sechs Tagen der Schöpfungstage entsprächen. Nachmanides zitiert dabei ebenfalls Ps 90,4.

Was die Differenzen zwischen MT und LXX in den Genealogien in Gen 5 und 11 betrifft, stützt sich Rahmer auf die von ihm genannten Werke von Zacharias Frankel und Heinrich Graetz. Frankel argumentiert an der von Rahmer zitierten Stelle vor allem mit Abschreibefehlern. Graetz hingegen stellt die These auf, dass die Chronologie der Septuaginta ein christliches Programm wäre, das auf die Dauer von 6000 Jahren von der Schöpfung bis zur Kreuzigung Jesu ziele. Damit wäre, so

¹⁶⁴ Vgl. dazu Gutmann/Sperling/Aberbach/Horodezky/Noy/Hirschberg/Bayer 2007.

¹⁶⁵ Es handelt sich um das biblische Brachjahr. Vgl. Ex 23,11; Dtn 15,1–11.

Rahmer, das talmudische Schema in der Septuaginta umgesetzt! Diese These von Graetz ist in der exegetischen Literatur allerdings (soweit ersichtlich) nicht weiter diskutiert worden.¹⁶⁶

5

VI. 3. [שנה] והיו ימיו מאה ועשרים [Und seine Tage sollen 120 Jahre betragen].

„Sed erunt dies eorum centum viginti anni“
 Hoc est, habebunt centum viginti annos ad
 agendam poenitentiam. Non igitur humana
 vita, ut multi errant, in centum viginti annos
 contracta est etc.

*Aber ihre Tage¹⁶⁷ werden 120 Jahre
 sein. Das bedeutet, sie werden
 120 Jahre Zeit haben, um Buße zu
 tun. Es ist [damit] also nicht ein
 Menschenleben, wie viele irrtümlich
 annehmen, auf 120 Jahre begrenzt
 worden usw.*

Ganz ebenso übersetzen die Targumim, Onkelos ארכא יהיבת להון ק"כ שנין [eine Frist ist ihnen gegeben worden, 120 Jahre] ähnlich Jonathan [TPs]. Dass übrigens diese Stelle von Vielen so erklärt wurde, dass Gott das Menschenleben auf 120 Jahre fixiert hätte, beweist Ibn Esra (vid. comm. z. St.). Der Midrasch kennt nur die Auffassung des Hieronymus. cfr. Jalkut c. 47 s. f. והיו ימיו ק"כ שנה: שהרבה היה הקב"ה מצטער על דורו של מבול לפיכך התרה בהן מאה ועשרים שנה: [Und seine Tage sollen 120 Jahre betragen. Denn der Heilige, der gesegnet ist, sorgte sich sehr über die Generation der Flut] ... „deshalb warnte er sie 120 Jahre hindurch.“

Kommentar

Gen 6,3 *Da sprach JHWH: Mein Geist soll nicht ewig im Menschen bleiben, da er ja auch Fleisch ist. / Seine Tage sollen 120 Jahre betragen.*

Hieronymus weist darauf hin, dass die Festsetzung der Dauer des menschlichen Lebens auf 120 Jahre in Gen 6,3 nicht als Strafe, sondern als für die Umkehr geeigneter Zeitraum zu verstehen sei.¹⁶⁸

TO überträgt Gen 6,3 folgendermaßen:

¹⁶⁶ Vgl. Gertz 2015: 65–93 und die dort angeführte Literatur sowie Tov 2015: 221–238.

¹⁶⁷ Der Genitiv Plural eorum entspricht der Lesart der LXX.

¹⁶⁸ Vgl. Ginzberg 1900: 76f.

ואמר יוי לא יתקיים דרא בישא הדין קדמי לעלם בדיל דאנון בסרא ועובדיהון בישין ארכא יהיב להון
מאה ועסרין שנין אם יתובון:¹⁶⁹

Now the Lord said, „This wicked generation shall not endure before me forever, because they are flesh and their deeds are evil; let an extension be granted to them for 120 years (to see) if they will repent.“¹⁷⁰

Diese Auslegung findet sich, wie Rahmer zeigt, in Jalkut Schimoni Genesis 47 angedeutet. Rahmer gibt die Stelle nur verkürzt wieder, die Argumentation lautet:

Und seine Tage sollen 120 Jahre betragen. Denn der Heilige, der gesegnet ist, sorgte sich sehr über die Generation der Flut, dass sie nicht verloren gingen. Deshalb warnte er sie 120 Jahre hindurch, aber sie erzürnten ihn über alle Maßen. (Jalkut Schimoni Genesis 47¹⁷¹)

Der Gedanke, die Lebenszeit von 120 Jahren als Aufruf zur Umkehr zu verstehen, erscheint noch deutlicher in Tanchuma Noah 5, ist dort aber an Gen 6,14 abgeschlossen:

Mache dir eine Arche aus Goferholz (Gen 6,14). Rabbi Huna sagte im Namen des Rabbi Jose: 120 Jahre warnte der Heilige, der gesegnet ist, die Generation der Flut, ob sie nicht Umkehr üben wollten. Als sie keine Umkehr übten, sprach er zu ihm [zu Noah]: *Mache dir eine Arche aus Goferholz.* (Tanchuma Noah 5)

Zum ersten Mal findet sich das Motiv der 120 Jahre als Zeitraum der Umkehr bei Philo (QG I 91):

But perhaps the number a hundred and twenty is not the general term of human life, but only of the life of those men who existed at that time, and who were to perish by the deluge after an interval of so many years, which their kind Benefactor prolonged, giving them space for repentance; when, after the aforesaid term, they lived a longer time in the subsequent ages.¹⁷²

Der Kommentar Ibn Esras zu Gen 6,3, auf den Rahmer verweist, spricht sich ebenfalls für diese Sichtweise aus und kritisiert das Verständnis der 120 Jahre als ideales Lebensalter:

Manche sagen, dass das die Lebensspanne jedes Menschen sei, und wenn wir [in der Schrift] von solchen lernten, die mehr [Lebenszeit hätten], so hörten wir nur von wenigen; nur über die Mehrheit spräche er [der Schriftvers]. – Aber das ist nicht richtig, denn siehe, Sem lebte

¹⁶⁹ Sperber 1959: 9.

¹⁷⁰ Grossfeld 1990: 52.

¹⁷¹ Zur Überlieferungsgeschichte des Motivs vgl. Hyman/Shiloni 1973–91: I, 165f.

¹⁷² Übersetzung: Yonge 1854–55: Bd. 4, 334. Yonge merkt zu QG an: „This work is translated from a Latin version made by Aucher from an Armenian version of the fifth century“, ebd. 284. Vgl. van der Horst 2006a: 68. Zur Überlieferungsgeschichte von QG vgl. ders. 2006b: 114–116.

sechshundert [Jahre] und alle Generationen nach ihm lebten viele Jahre lang [länger als 120 Jahre]. Seit den Tagen des Peleg (Gen 10,25) wurden die [Lebens-] Jahre vermindert und seit den Tagen Davids bis heute sind es siebenzig oder achtzig Jahre. Richtig ist, was der aramäische Übersetzer [Onkelos] sagte, dass er [Gott] dem Menschen einen Schlusspunkt setzte, wie in „noch vierzig Tage“ (Jon 3,4) – wenn sie Buße tun, werden sie gerettet, wenn sie keine Buße tun, werden sie sterben.

Dennoch ist die Ansicht, dass Gen 6,3 eine Begrenzung der menschlichen Lebenszeit ausdrücke, in der rabbinischen Überlieferung vorhanden – auch im Midrasch: Eine Auslegung in diesem Sinne findet sich in einem Teilabschnitt von GenR 26,6. Sie steht in einer Abfolge von Deutungen, die vor allem nach der Bedeutung von **לֹא יִדּוֹן רוּחַ** (*lo yadon ruḥi*) fragen. Die verbreitete – auf LXX basierende – Übersetzung der Formulierung mit „mein Geist wird nicht bleiben“¹⁷³ ist zumindest im nachbiblischen Sprachgebrauch nicht eindeutig, da nun die Bedeutung „richten, argumentieren“ im Vordergrund steht.¹⁷⁴ Die Auslegung trägt in Gen 6,3 die Bedeutung ein, dass es eigentlich der Geist der Menschen (als Instanz des Geistes Gottes) ist, der ihnen ihre Vergänglichkeit hätte bewusstmachen sollen. Da dies nicht geschah, kündigt Gott eine Verkürzung der menschlichen Lebenszeit an:

Rabbi Jehoschua bar Nechemja sagte: Ihr [eigener] Geist urteilt nicht über sie **אֵין דִּינֵן רוּחַן** *’en danin ruḥan be’ašman*],¹⁷⁵ dass sie Fleisch und Blut [vergänglich] seien.¹⁷⁶ Deshalb siehe, ich bringe eine Verringerung der Jahre über sie, denn ich bin in dieser Welt über sie erzürnt; und danach beuge ich sie mit Züchtigungen. (GenR 26,6)¹⁷⁷

Die hier anzitierten Auslegungen geben einen Einblick in die Bandbreite der früh-jüdischen und rabbinischen Interpretation der Fluterzählung.

6

ib. 9. **בְּדִרְתָּיו** [in seinen Generationen, im Sinne des Midrasch: unter seinen Zeitgenossen]

¹⁷³ Vgl. dazu Gesenius 2013: 245; anders: Köhler-Baumgartner 2004: 208.

¹⁷⁴ Vgl. den Gesamttext der Quaestiones zur Stelle. Vgl. mSanh 10,3 und tSanh 13,6, dazu Kamesar 1993: 182–186.

¹⁷⁵ Oder: „erwägt, argumentiert mit sich selbst“. Eigentlich handelt es sich um eine pluralische Formulierung: „Ihre Geister sprechen in ihnen selbst.“

¹⁷⁶ Vgl. ARN A 32,2.

¹⁷⁷ Vgl. Mj z. St. – Die Edition Wilna liest: „Rabbi Jehoschua bar Nechemja sagte: Ich richte ihren Geist nicht in ihnen **בְּעֵצְמָן** (אֵינִי דֵן רוּחַן בְּעֵצְמָן), da sie Fleisch und Blut sind. Vielmehr, siehe, ich bringe eine Verringerung der Jahre über sie, die ich ihnen in dieser Welt zugemessen habe, und danach beuge ich sie mit Züchtigungen.“

„Noe vir justus atque perfectus in generatione sua¹⁷⁸.“ – Signanter ait, „in generatione sua,“ ut ostenderet non juxta justitiam consummatam, sed juxta generationis suae justitiam fuisse eum justum¹⁷⁹.

Noah, ein gerechter und vollkommener Mann in seiner Generation. Bezeichnenderweise sagt er *in seiner Generation*, um zu zeigen, dass er nicht gemäß der vollkommenen Gerechtigkeit gerecht war, sondern gemäß der Gerechtigkeit seiner Generation. |

- [24] Dieses Urgiren des Wortes בדרתיו [in seinen Generationen, unter seinen Zeitgenossen] hat Hieronymus sicherlich von seinem jüdischen Lehrer gelernt; es findet sich schon im Talmud Tract. Synhedrin 108a. אמר ר' יוחנן בדרתיו ולא : „R. Jochanan sagte: Nur im Vergleich mit seinen Zeitgenossen war er (Noa) der Gerechte zu nennen“ R. Lakisch folgerte das Gegenteil: „War er schon unter schlechten Zeitgenossen der Gute geblieben, um wie viel mehr wäre er es unter lauter Guten gewesen.“¹⁸⁰ – Derselbe Meinungsstreit findet sich im Midrasch Genes. rabba c. 30. zwischen zwei anderen Referenten, R. Juda und R. Nehemia.

Kommentar

Gen 6,9 *Dies sind die Geschlechterfolgen des Noah; Noah war ein gerechter, untadeliger Mann in seinen Generationen; / mit Gott ging Noah.*

Die von Rahmer genannten rabbinischen Belegstellen diskutieren – ebenso wie QHG – die nur relative Gerechtigkeit Noahs. Die Rabbinen argumentieren, dass Noah nur „in seinen Generationen“, nicht aber objektiv gesehen, gerecht und untadelig gewesen wäre, ein Motiv, das sich bereits bei Philo in Abr. 36 findet:

Nachdem er den Mann [d. i. Noah] wegen solcher Tugenden gepriesen, fügt er treffend hinzu, dass „er vollkommen war in seinem Zeitalter“ (1 Mos. 6,9). Damit will er sagen, dass er nicht ganz und gar, sondern im Vergleich zu seinen Zeitgenossen tüchtig war.¹⁸¹

In den rabbinischen Texten wird dieses Motiv erstmalig in GenR 30,9 erwähnt:

In seinen Generationen. Rabbi Juda und Rabbi Nechemja [diskutierten darüber]. Rabbi Juda sagte: *In seinen Generationen* [d. h. unter seinen Zeitgenossen] war er gerecht, wenn er aber

¹⁷⁸ Richtig: sua, Deo placuit.

¹⁷⁹ Rahmer zitiert wie Vallarsi. Lagarde und Marianus Victorius: eum iustum fuisse iustitiam.

¹⁸⁰ Rahmer paraphrasiert hier. Eine wörtliche Übersetzung findet sich im Kommentar.

¹⁸¹ Philo 1909: 104.

in der Generation des Mose oder des Samuel gewesen wäre, wäre er kein Gerechter gewesen. In der Straße der Blinden nennt man den Einäugigen einen Meister des Lichts und den Minderjährigen einen Gelehrtensohn!

Das gleicht einem, der einen Weinkeller hatte. Er öffnete ein erstes Fass und fand [darin] Essig. Ein zweites, und fand [darin] Essig; ein drittes, und fand [darin] säuerlichen [Wein]. Da sprach man zu ihm: „Es ist säuerlicher [Wein]!“ Er sprach zu ihnen: „Gibt es hier besseren als diesen?“ Sie sprachen zu ihm: „Nein.“ So auch: *In seinen Generationen* war er ein Gerechter.

Rabbi Nechemja sagte: Wenn er [schon] *in seinen Generationen* ein Gerechter war, in der Generation des Mose – um wieviel viel mehr! Das gleicht einem Fläschchen mit Nardenöl, das fest verschlossen und zwischen Gräber gelegt ist, und sein Duft breitet sich aus. Wenn es außerhalb der Gräber wäre, doch erst recht!¹⁸² (GenR 30,9)

Die von Rahmer zitierte Stelle bSanh 108a ist ein Ausschnitt aus einem längeren midraschischen Abschnitt zu mSanh 10,3, in dem sich ähnliche Motive wie in GenR 30,9 finden:

Dies sind die Geschlechterfolgen des Noah; [Noah war ein gerechter, untadeliger Mann in seinen Generationen; / mit Gott ging Noah.]

Rabbi Jochanan sagte: In seinen Generationen und nicht in anderen Generationen. Und Resch Laqisch sagte: In seinen Generationen, [und] erst recht in anderen Generationen.

Rabbi Chanina sagte: Ein Gleichnis [der Ansicht] des Rabbi Jochanan; womit ist die Sache zu vergleichen? Mit einem Weinfass, das in einen Essigkeller gelegt wurde. An seinem Ort breitet sich sein Duft aus; ist es nicht an seinem Ort, breitet sich sein Duft nicht aus.

Rabbi Oschaja sagte: Ein Gleichnis [der Ansicht] des Resch Laqisch; womit ist die Sache zu vergleichen? Einem Fläschchen mit Nardenöl, das an einen schmutzigen Ort gelegt wurde. An seinem Ort breitet sich sein Duft aus – um wieviel mehr an einem Ort des Wohlgeruchs! (bSanh 108a)

7

ibid. 16. Was das Wort צוהר [Bedeutung unsicher: „Dach“ oder „Lichtöffnung“] hier bedeute, darüber herrscht in den jüdischen Quellen eine Meinungsverschiedenheit, R. Abba hält es für ein „Fenster“ und R. Levi für einen „leuchtenden Edelstein.“ cfr. Gen. rabba c. 31 (jerus. Talm. Pesachim c. III.)

¹⁸² Das Bild eines Fläschchens mit duftendem Öl wird auch auf Abraham angewendet, vgl. GenR 39,2.

ר' אבא בר כהנא אמר חלון, ר' לוי אמר
 מרגליות¹⁸³
 (margarita). Rabbi Abba bar Kahana sagte:
 ein Fenster. Rabbi Levi sagte: ein
 Edelstein.

Hieronymus entscheidet sich für das Natürlichere und übersetzt „fenestra.“ [Fenster] Der Midrasch selbst entscheidet sich auch in der Folge für die Ansicht des R. Abba (c. 33) zu VIII. 6. ר' אבא בר כהנא דאמר ר' : – „Von dem Verse 6 (c. 8) „und Noa öffnete das Fenster,“ ist ein Beweis für R. Abba.“¹⁸⁴

Kommentar

Gen 6,16 *Ein Dach* [צֹהַר] *sollst du der Arche machen, und zwar nach der Elle sollst du sie [von unten nach] oben fertigstellen; und die Tür der Arche sollst du in ihrer Seite anbringen; / mit einem unteren, einem zweiten und dritten [Stockwerk] sollst du sie machen!*

Bei der Übersetzung des *hapax legomenon* צֹהַר (*šohar*) in Gen 6,16 muss zwischen „Dach“ und „Licht, Lichtöffnung“ entschieden werden.¹⁸⁵ LXX liest „ἐπισυνάγων ποιήσεις τὴν κιβωτὸν“, was LXX-D mit „nach oben verjüngend wirst du den Kasten machen“ übersetzt. Hieronymus ist mit einer Übersetzung vertraut, die רֹהַר (*šohar*) von צֹהַרִים (*šohorayim*) „Mittag, Mittagsglanz“ her versteht.¹⁸⁶

Colligens facies arcam et in cubito consummabis eam desuper. Pro eo, quod est, colligens facies arcam, in hebraeo habet meridianum facies arcae, quod manifestius interpretatus est Symmachus dicens διαφανές, hoc est dilucidum, facies arcae, volens fenestram intellegi.
 (QHG 6,16)

Du wirst den Kasten machen, indem du ihn berechnest, und ihn oben in einer Elle vollenden. Für das, was heißt „du wirst den Kasten machen, indem du ihn berechnest“, steht im Hebräischen, „einen Mittag sollst du dem Kasten machen“, was Symmachus deutlicher übersetzt hat, indem er *diaphanes* [durchscheinend] sagt, das heißt: „Ein Helles sollst du dem Kasten machen“ – er wollte das als „Fenster“ verstehen.¹⁸⁷

183 Richtig: מרגלית.

184 Rahmer übersetzt hier nur teilweise und sinngemäß. Vollständige Übersetzung: *Und Noah öffnete das Fenster* (Gen 8,6). Dies unterstützt das, was Rabbi Abba bar Kahana gesagt hat: [Es ist] ein Fenster.

185 Vgl. Jacob 2000: 190–192.

186 Vgl. den Verweis auf Aquila (μεσημβρινόν) bei Vallarsi z. St.

187 Übersetzung: Oliver Achilles.

Dieselbe Sichtweise findet sich in GenR 31,11 und GenR 33,5.

Ein צהר [sohar] sollst du der Arche machen. – Rabbi Chunja, Rabbi Pinchas, Rabbi Chanan und Rabbi Hoschaja erklären [das] nicht. Rabbi Abba bar Kahana und Rabbi Levi erklären es. Rabbi Abba bar Kahana sagte: Ein Fenster [ist damit gemeint]. Rabbi Levi sagte: Ein Edelstein [ist damit gemeint].

Rabbi Pinchas sagte im Namen des Rabbi Levi: Alle die zwölf Monate, die Noah in der Arche war; benötigte er kein Sonnenlicht am Tag und kein Mondlicht in der Nacht, sondern er hatte einen Edelstein und er hängte ihn auf. Wenn er trüb war, wusste er, dass es Tag war und wenn er glänzte, wusste er, dass es Nacht war.

Rav Huna sagte: Einmal flohen wir vor den Goten¹⁸⁸ in eine Höhle von Tiberias und wir hatten Lampen in unseren Händen. Wenn sie trüb waren, wussten wir, dass es Tag war, und wenn sie glänzten, wussten wir, dass es Nacht war. [...] (GenR 31,11)

Und es geschah am Ende von vierzig Tagen, da öffnete Noah das Fenster usw. (Gen 8,6). – Das unterstützt den, der sagt, dass es ein Fenster war. [...] (GenR 33,5)

[Nach dem von Rahmer verwendeten Text Venedig 1545: *Und es geschah am Ende von vierzig Tagen, da öffnete Noah das Fenster der Arche.* Das unterstützt das, was Rabbi Abba bar Kahana sagte – ein Fenster.]

Im palästinischen Talmud yPes 1,1 (27a-b)¹⁸⁹ steht das Thema der Beleuchtung der Arche im Kontext des Suchens nach Gesäuertem am Vorabend („im Licht“) des 14. Nissan:

Sogar am Tage muß man im Licht einer Leuchte suchen! Dies gilt nicht nur für ein Haus, in dem es kein Tageslicht gibt, sondern auch für ein Haus, in das Tageslicht fällt – sogar am Tage muß man im Licht einer Leuchte suchen. – Die dunklen Gassen? Was ist mit ihnen? Muß man sie von vornherein im Licht einer Leuchte untersuchen? Die Worte der Rabbinen belegen, daß [das Licht einer Leuchte] am Tag nicht so viel erhellt wie in der Nacht, denn Rav Huna sagte: Als wir in jene Höhlen der Sidra Rabba flohen, zündete man für uns Leuchten an. Sobald [ihr Licht] schwach wurde, wußten wir, daß es Tag war [27b]; und sobald sie hell leuchteten, wußten wir, daß es Nacht war. Und das stimmt mit dem von Rabbi Aḥwa bar Ze'ira Gesagten überein: Als Noah die Arche betrat, brachte er Edelsteine und Perlen mit sich hinein. Sobald sie matt [leuchteten], wußte er, daß es Tag ist; und als sie aufleuchteten, wußte er, dass es Nacht war. Warum [mußte Noah in der dunklen Arche wissen, ob es Tag oder Nacht war]? Weil [er die Tiere zu füttern hatte, und] es Tiere gibt, die am Tag fressen, und es Tiere gibt, die in der Nacht fressen. Doch steht nicht geschrieben: Ein sohar mache für die Arche (Gen 6,16)? Die [oben angeführte Tradition] stimmt mit dem überein, der sagt, daß die mazzalot [Gestirne] im Jahr der Sintflut nicht dienten.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Gemeint sind wahrscheinlich Goten, die römische Söldner waren. Zu Übersetzung und Lesarten vgl. MJ z. St., und Hadas-Lebel 2006: 234.

¹⁸⁹ Rahmer kann kaum eine andere Stelle gemeint haben.

¹⁹⁰ Lehnardt 2004: 4f.

XI. 28. וימת הרן על פני תרה אביו [Und Haran starb im Angesicht seines Vaters Terach.] Die Sage von der Errettung Abraham's aus dem Feuerofen und der Verbrennung Haran's in demselben kennt Hieronymus ganz in derselben Form, wie sie der Midrasch (Rabba 38) erzählt. Er knüpft dieselbe exegetisch an das Wort אור [Ur]¹⁹¹ in diesem Verse; er sagt:

Pro eo quod legimus „in regione Chaldaeorum“ (LXX ἐν τῇ χόρᾳ τῶν Χαλδαίων)¹⁹² in Hebraeo habet „Ur Chasdim (אור כשדים) i. e. igne Chaldaeorum.“¹⁹³ Tradunt autem He-
 [25] braei ex hac occasione, istiusmodi fabulam. Quod Abraham in ignem missus sit, quia ignem adorare noluerit, quem Chaldaei colunt, et, Dei auxilio liberatus de idolatriae¹⁹⁴ igne profugerit; quod in sequentibus scribitur „egressum esse Tharan cum sobole sua de regione Chaldaeorum“ pro eo quod¹⁹⁵ in Hebraeo habetur „de incendio Chaldaeorum.“ Et hoc esse, quod nunc dicitur: „Mortuus est Aran ante conspectum Thare patris sui in terra nativitatis suae in igne Chaldaeorum, quod videlicet ignem nolens adorare, igne consumptus sit.“

Statt dem, was wir lesen: „in regione Chaldaeorum“ [im Gebiet der Chaldäer] (LXX: in dem Land der Chaldäer) hat das Hebräische *Ur Chasdim*, das bedeutet in igne Chaldaeorum [im Feuer der Chaldäer]. Die Hebräer aber überliefern von diesem Vorfall folgende Geschichte: dass Abraham ins Feuer geworfen worden sei, weil er das Feuer nicht anbeten wollte, das die Chaldäer verehren, und [dass] er, durch Gottes Hilfe befreit, dem Feuer des Götzendienstes entkam. Im Folgenden steht geschrieben, dass „Terach mit seinen Nachkommen aus dem Gebiet der Chaldäer herausgegangen sei“,¹⁹⁶ wofür im Hebräischen steht, „aus den Flammen der Chaldäer“. Und das bedeutet das, was nun gesagt wird: *Gestorben ist Haran im Angesicht seines Vaters Terach im Land seiner Geburt im Feuer der Chaldäer*, weil er offensichtlich – als er das Feuer nicht anbeten wollte – vom Feuer verzehrt worden sei.

191 Der Name der Stadt Ur wird hier hebräisch als „Feuer“ gelesen.

192 Das LXX-Zitat ist von Rahmer hinzugefügt.

193 Vallarsi: habetur in Ur Chesdim, i. e. in igne Chaldaeorum; Marianus Victorius: habetur, אור כשדים *ur Chasdim*, id est, in igne Chaldaeorum; Lagarde: habet in ur Chesdim, id est in igne Chaldaeorum.

194 Richtig: idololatriae.

195 Anstelle von „pro eo quod“ (so bei Marianus Victorius und Lagarde) liest Vallarsi: pro quo.

196 Vgl. LXX, Vulgata und MT von Gen 11,31.

Eine Ursache, warum Haran den Tod in den Flammen fand, giebt Hieronymus nicht an, die jüdischen Quellen sind in diesem Punkte ausführlicher, sie erzählen, Haran sei unschlüssig gewesen, ob er das Feuer anbeten solle oder nicht, und wollte dies erst von dem Ausgange der abrahamischen Feuerprobe abhängig sein lassen. Würde Abraham, so lautete sein innerer Entschluss, unversehrt aus dem Feuerofen kommen, so würde er sich auf dessen Seite schlagen, wo nicht, auf Seiten des feueranbetenden Nimrod. Als ihn darauf Nimrod nach Abraham in den Ofen werfen liess, fand er wegen seines Glaubenswankelmuthes den Tod in demselben. Die Stelle¹⁹⁷ lautet:

הוה תמן הרן קאים פליג, אמר מה נפשך אם
נצח אברם, אנא אמר מן דאברם אנא ואם נצח
נמרוד אנא אמר דנמרוד אנא, כיון שירד אברם
לכבשן האש ונצול, אמרין ליה דמאן את, אמר
להון מן אברם אנא, נטלוהו והשליכוהו לאור
ונחמרו בני מעיו, ויצא ומת על פני תרח אביו.

Haran [stand] dort und war unschlüssig. Er sprach: „So oder so: Wenn Abram gewinnt, werde ich sagen: ‚Ich gehöre zu Abram!‘; wenn Nimrod gewinnt, werde ich sagen: ‚Ich gehöre zu Nimrod!‘“ Als Abram in den Feuerofen hinabstieg und gerettet wurde, sprachen sie zu ihm: „Zu wem gehörst du?“ Er sprach zu ihnen: „Zu Abram gehöre ich.“ Sie nahmen ihn und warfen ihn ins Feuer. Da brannten seine Eingeweide; er kam heraus und *starb im Angesicht Terachs, seines Vaters*.

Dieselbe Darstellung dieser Sage findet sich im Targum Jonathan [TPs] z. St. –

Kommentar

Gen 11,28 *Haran aber starb zu Lebzeiten¹⁹⁸ seines Vaters Terach im Land seiner Verwandtschaft, / in Ur, der Stadt] der Chaldäer.*

Die Legende von Abrahams Errettung aus dem Feuerofen war sehr populär und findet sich in zahlreichen Werken der frühjüdischen, rabbinischen und patristischen Literatur sowie in islamischen Quellen.¹⁹⁹ In der Version des Midrasch Rabba

¹⁹⁷ GenR 38,13.

¹⁹⁸ Zur Übersetzung von על-פני mit „zu Lebzeiten“ vgl. Jacob 2000: 324.

¹⁹⁹ Z. B. Jub 12,1–14 (vgl. Berger 1981: 391–394); ApkAbr 1–7 (vgl. Philonenko-Sayar/Philonenko 1982: 421–428). Vgl. auch AntBibl 6 (vgl. Dietzfelbinger 1975: 114–117). Qur’an 21,51–70; zu den islamischen Quellen vgl. Grünbaum 1893: 90–96; Geiger 1902: 119–121. – Vgl. Ginzberg 1900: 95–97. Zu zoroastrischen Parallelen vgl. Kiel 2015.

(GenR 38,13) wird sie mit einer besonderen Akzentsetzung präsentiert: Hier geht es darum, dass Haran, der Bruder Abrahams, sich nicht entscheiden konnte, ob er für Nimrod und die Verehrung des Feuers oder für Abraham und die Verehrung des einen Gottes Partei ergreifen sollte. Er macht seine Entscheidung von der Rettung Abrahams aus dem Feuer abhängig. Als Abraham gerettet wird, ergreift er für ihn Partei, wird auch ins Feuer geworfen, aber – anders als sein Bruder – nicht gerettet. Die wunderhafte Heldenlegende erhält somit den Charakter einer theologischen Lehrerzählung.

Haran aber starb zu Lebzeiten²⁰⁰ seines Vaters Terach. (Gen 11,28) – Rabbi Chijja sagte: Terach war ein Hersteller von Götterfiguren. Als er einmal auf Reisen ging, setzte den Abraham als Verkäufer an seiner Statt ein. Da kam ein Mann und begehrte zu kaufen. Er [Abraham] sprach zu ihm: „Wie viele Jahre bist du alt?“ Er [der Mann] sprach zu ihm: „Fünzig Jahre.“ Er sprach zu ihm: „Wehe über diesen Mann [d. h.: über dich], der du fünfzig Jahre alt bist und dich vor einem niederwerfen willst, der einen Tag alt ist!“ Da schämte er sich und ging. Einmal kam eine Frau, die einen Teller Grieß trug. Sie sprach zu ihm: „Hier, opfere es vor ihnen!“ Er stand auf nahm einen Krummstab und zerschlug sie [die Götterfiguren]. Darauf gab er jenen Krummstab in Hand des Größten unter ihnen. – Als sein Vater kam, sprach er zu ihm: „Wer hat ihnen das getan?“ Er [Abraham] sprach zu ihm: „Wie können wir es vor dir leugnen? Da kam eine Frau, die einen Teller mit Grieß trug, und zu mir sprach: ‚Opfere es vor ihnen!‘. Da sprach dieser: ‚Ich esse zuerst!‘ und jener sprach: ‚Ich esse zuerst!‘. Da stand dieser Größte auf, nahm den Krummstab und zerschlug sie.“ Er [Terach] sprach zu ihm: „Was hältst du mich zum Narren, können sie das denn?“ Er sprach zu ihm: Hören deine Ohren denn nicht, was aus deinem Mund [geht]?

Er [Terach] ergriff ihn [Abraham] und übermittelte ihn dem Nimrod. Er [Nimrod] sprach zu ihm: „Wir wollen uns vor dem Feuer niederwerfen!“ Er [Abraham] sprach zu ihm: „Wir wollen uns vor dem Wasser niederwerfen, das das Feuer löscht!“ Er [Nimrod] sprach zu ihm: „Dann wollen wir uns vor dem Wasser niederwerfen.“ Er [Abraham] sprach zu ihm: „Wir wollen uns vor den Wolken niederwerfen, die das Wasser tragen!“ Er [Nimrod] sprach zu ihm: „Dann wollen wir uns vor den Wolken niederwerfen.“ Er [Abraham] sprach zu ihm: „Wir wollen uns vor dem Wind niederwerfen, der die Wolken bewegt!“ Er [Nimrod] sprach zu ihm: „Dann wollen wir uns vor dem Wind niederwerfen.“ Er [Abraham] sprach zu ihm: „Wir wollen uns vor dem Menschen niederwerfen, der den Wind²⁰¹ in sich trägt!“ Er [Nimrod] sprach zu ihm: „Du redest sinnlos daher! Wir werfen uns nur vor dem Feuer nieder. Siehe, da werfe ich dich hinein! Soll doch dein Gott kommen, vor dem du dich niederwirfst und dich daraus retten!“

Haran [stand] dort und war unschlüssig. Er sprach: „So oder so: Wenn Abraham gewinnt, werde ich sagen: ‚Ich gehöre zu Abraham!‘; wenn Nimrod gewinnt, werde ich sagen: ‚Ich gehöre zu Nimrod!‘“ Als Abram in den Feuerofen hinabstieg und gerettet wurde, sprach er

²⁰⁰ Der Midrasch in GenR 38,13 beruht auf einem wörtlichen Verständnis der Wendung על־פניו, die als „vor seinem Angesicht, vor seinen Augen“ gelesen wird. Vgl. Ibn Esra und Raschi z. St.

²⁰¹ Wortspiel mit der Doppelbedeutung von רוּחַ (*ruah*) „Geist, Wind“.

[Nimrod] zu ihm: „Zu wem gehörst du?“ Er sprach zu ihm: „Zu Abraham.“ Sie nahmen ihn und warfen ihn ins Feuer. Da brannten seine Eingeweide; er kam heraus und starb im Angesicht seines Vaters. Das ist es, was geschrieben steht: *Und Haran starb im Angesicht Terachs, seines Vaters.* (GenR 38,13)

TPs] zu Gen 11,28 bringt eine weitere Version der Erzählung mit einer anderen Begründung für den Tod Harans. Haran stirbt hier durch göttliche Verfügung, da die Umstehenden vermuten, dass die Rettung Abrahams durch die Magie Harans und nicht durch den Glauben Abrahams zustande gekommen sei.

It came to pass, when Nimrod cast Abram into the furnace of fire because he would not worship his idol, the fire had no power to burn him. Then Haran was undecided, and he said: „If Nimrod triumphs, I will be on his side, but if Abram triumphs, I will be on his side.“ And when all the people who were there saw that the fire had no power over Abram, they said to themselves: „Is not Haran the brother of Abram full of divinations and sorcery? It is he who uttered charms over the fire that it would not burn his brother. Immediately fire fell from the heavens on high and consumed him; and Haran died in the sight of Terah his father, being burned in the land of his birth in the furnace of fire which the Chaldeans had made for Abram his brother.²⁰²

[Fortsetzung Rahmer:]

– Hieronymus kommt auf diese Sage im folgenden Kapitel (XII v. 4) nochmals zurück und bringt ein neues Moment, das sich in den vorhandenen jüdischen Quellen nicht findet, damit in Verbindung. Das Lebensalter Abraham's wird bei seinem später erfolgten Auszuge aus Charan auf 75 Jahre angegeben. Hieronymus bemerkt hierzu:

202 Maher 1992: 51.

Indissolubilis nascitur quaestio. Si enim Thara, pater Abrahamae²⁰³ cum adhuc esset in regione Chaldaea septuaginta annorum genuit Abraham²⁰⁴, et postea in Charran²⁰⁵ ducentesimo quinto aetatis | suae anno mortuus est, quomodo nam²⁰⁶ post mortem Tharae, Abraham²⁰⁷ exiens de Charra septuaginta quinque annorum fuisse memoratur, cum a nativitate Abrahamae²⁰⁸ usque ad mortem patris ejus centum triginta quinque fuisse anni²⁰⁹ doceantur?

Diese Schwierigkeit zu lösen, bemühten sich ältere und jüngere Exegeten. Dem Midrasch gab sie Anlass zu einer neuen Hagada (rabba c. 39). Darin kommen sie aber Alle überein, dass Abraham's Wegzug vor dem Ableben Thara's erfolgte (Midrasch. Raschi, Ibn Esra, Nachmanides).

Im Widerspruch mit allen diesen Exegeten macht Hieronymus einen neuen Lösungsversuch; er theilt eine angebliche hebräische Tradition mit, wonach Tharah wirklich vor Abraham's Wegzug gestorben sei, die Angabe von Abraham's Lebensalter (75 Jahre) sei aber nicht von seiner Geburt, sondern von seiner Errettung aus dem Feuerofen an, wo er gleichsam als neugeboren zu betrachten sei, zu rechnen. Seine Worte sind:

Es entsteht ein unlösbares Problem. Wenn nämlich Terach, der Vater Abrahams, als er noch im Gebiet der Chaldäer war, im Alter von 70 Jahren Abraham zeugte und danach in Haran im Alter von 205 Jahren gestorben ist, wie kann dann nach Terachs Tod Abraham beim Auszug aus Haran 75 Jahre alt gewesen sein, wo doch von der Geburt Abrahams bis zum Tod seines Vaters 135 Jahre vergangen sein sollen?

203 Richtig: Abrahæ.

204 So Marianus Victorius und Lagarde; Vallarsi: Abram.

205 So Marianus Victorius. Vallarsi: Charra; Lagarde: Carra.

206 Richtig: nunc.

207 So Marianus Victorius und Lagarde; Vallarsi: Abram.

208 „Abrahamæ“ wie bei Rahmer findet sich in keiner Edition. Vallarsi: Abrae; Marianus Victorius und Lagarde: Abrahæ.

209 Lagarde: anni fuisse.

Vera est igitur illa Hebraeorum traditio, quam supra diximus, quod egressus sit Thara cum filiis suis de igne Chaldaeorum, et quod Abraham²¹⁰ Babylonio vallatus incendio, quia illud adorare nolebat, Dei sit auxilio liberatus, et ex illo tempore ei dies vitae et tempus reputetur aetatis, ex quo confessus est dominum spernens idola Chaldaeorum. Potest autem fieri, ut quia scriptura reliquit incertum, ante paucos annos Thara de Chaldaea profectus venerit in Charran, quo²¹¹ mortem obiret. Vel certe statim post persecutionem in Charran venerit et ibi diutius sit moratus.

Also ist jene Überlieferung der Hebräer wahr, die wir oben genannt haben, dass Terach mit seinen Nachkommen aus dem Feuer der Chaldäer entkommen ist, und dass Abraham mitten aus den babylonischen Flammen durch Gottes Hilfe errettet wurde, weil er diese nicht anbeten wollte, und dass seine Lebenszeit und sein Lebensalter von dem Zeitpunkt an gerechnet werden, seit dem er Gott bekannt und die Götzen der Chaldäer abgelehnt hat. Es ist aber auch möglich, weil es die Schrift offenlässt, dass Terach wenige Jahre, bevor er gestorben ist, von Chaldäa aufgebrochen und nach Haran gekommen ist, oder einfach, dass er gleich nach der Verfolgung nach Haran gekommen ist und sich dort länger aufgehalten hat.

Auch Augustin pflichtet dieser hagadischen Annahme bei (de civ. Dei lib. 16 c. 15), griechische Kirchenhistoriker recipirten sie ebenfalls (cfr. Michaelis, spec. geogr. hebr. p. 112 [sic!]²¹²) und die syrischen Christen sollen sogar (nach Hyde hist. rel. vet. Pers. ed. Oxon. p. 73) in ihrem Kalender einen besonderen Tag (25. Januar) zum Gedächtniss an Abraham's Errettung aus dem Feuerofen bestimmt haben.²¹³ Die Sage ging auch in den Koran und in die arabischen Legenden-|bücher über (cfr. Sura XXI, 68. XXIX, 23. XXXVII, 95).²¹⁴ Hieronymus [27] erwähnt ihrer noch in seinen Comment. ad Jes. c. 65.

Ausführliches über die Entstehung und Verbreitung dieser Sage findet sich in dem jüngst erschienenen vortrefflichen Werke des gelehrten Dr. Beer „Das Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage (Leipzig 1859),“ [Beer 1859: 9–18] und wir verweisen auf die werthvollen „Noten und Nachweisun-

²¹⁰ So Marianus Victorius und Lagarde; Vallarsi: Abram.

²¹¹ Richtig: quam.

²¹² Michaelis 1769: 212. Die Legende von der Errettung Abrahams aus dem Feuerofen Nimrods erscheint in einem Abschnitt über Namen und Gestalt Nimrods (ebd., 209–220).

²¹³ Hyde 1700: 73.

²¹⁴ Henning 2012: 266, 320, 395. Rahmer hätte weitere Textbereiche angeben können, z. B. Sure 29,23f.; Sure 37,91–97.

gen,“ die jenem Werke angehängt sind¹⁾. Nur einzelne, wenige Ergänzungen und Berichtigungen werden aus den hier folgenden Bemerkungen hinzuzufügen sein.

Kommentar

Gen 12,4 Und Abram ging hin, wie JHWH zu ihm geredet hatte, und Lot ging mit ihm. / Abram aber war 75 Jahre alt, als er aus Haran zog.

QHG verweisen auf Unstimmigkeiten in den Altersangaben in Gen 11,26-12,4. Diese lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

- Gen 11,26 teilt mit, dass Terach im Alter von 70 Jahren in Ur begann, Kinder zu zeugen: Abram, Nahor und Haran.
- Nachdem von diesen Haran gestorben war (Gen 11,28), wird weiter berichtet, dass Terach mit Abram und Nahor samt deren beiden Frauen von Ur nach Haran im Norden Mesopotamiens zog.
- Gen 11,32 bemerkt schließlich, dass Terach im Alter von 205 Jahren in Haran starb.

Diese Altersangaben passen nicht zu der vom biblischen Erzählverlauf nahegelegten Vorstellung, dass Abram erst nach dem Tod seines Vaters aus Haran ausgezogen wäre. Hieronymus bemerkt, dass, wenn Abram erst nach dem Tod Terachs Haran verlassen hätte, er 135 und nicht wie in Gen 12,4 75 Jahre hätte alt sein müssen. Als Harmonisierung bietet Hieronymus die Auffassung an, Abrams Lebensalter wäre nach seiner Errettung aus dem Feuerofen von neuem gezählt worden.

	Terach	Abraham
Gen 11,26	Terach ist 70 Jahre alt; zeugt Abram, Nahor und Haran	
Gen 11,28	Haran stirbt	(Neueinsatz der Lebensjahre Abrahams)
Gen 11,31	Terach zieht mit Abram, Nahor und deren Frauen nach Haran	

1) Vornehmlich die Note 136 u. 195 [Beer 1859: 112–116.125f.], und desselben Gelehrten Aufsatz in Frankel's Monatsschr. 1855 p. 61 [Beer 1855: 61].

Gen 11,32	Terach stirbt im Alter von 205 Jahren in Haran	205 Jahre	(135 Jahre)	75 Jahre	Abram, Sarai und Lot verlassen Haran in Richtung Kanaan; Abram ist 75 Jahre alt	Gen 12,4
-----------	--	-----------	-------------	----------	---	----------

Während Hieronymus eine Lösung vorschlägt, bei der Abraham tatsächlich erst nach dem Tod seines Vaters Haran verlassen hätte, geht GenR in die andere Richtung. GenR 39,7 (zu Gen 12,1) entwickelt zwei Szenarien, die es ermöglichen, dass Abraham das Unerhörte tat und seinen Vater noch zu dessen Lebzeiten verließ: a) Terach wird schon zu Lebzeiten als „tot“ angesehen; b) Gott selbst befreit Abraham *ad personam* von der Pflicht der Elternerhaltung:

Und was steht vor dem Vers (Gen 12,1)? *Und Terach starb in Haran.* (Gen 11,32b) [Danach erst:] *Und JHWH sprach zu Abram: Geh!* (Gen 12,1) – Rabbi Isaak sagte: Wenn es um die Zählung [der Lebensjahre] ginge, hätte er [Terach] bis jetzt [bis dahin] noch 65 Lebensjahre gebraucht!²¹⁵ Du lehrst es aber zu Beginn,²¹⁶ weil die Frevler [schon] zu Lebzeiten Tote genannt werden. – Weil sich Abraham fürchtete²¹⁷ und sagte: „Wenn ich gehe, werden sie mit mir [wenn sie von mir reden], den Namen des Himmels entweihen und sagen: Er ließ seinen Vater im Alter zurück und ging!“, sprach der Heilige, der gesegnet ist, zu ihm: „*Geh!* Ich befreie dich von der Ehrung von Vater und Mutter, und ich befreie keinen anderen von der Ehrung von Vater und Mutter. Und nicht nur das, sondern ich ordne seinen Tod [im Text der Tora] vor deinem Auszug an.“ Zuerst: *Und Terach starb in Haran.* Und danach: *Und JHWH sprach zu Abram,* usw. (GenR 39,7)

Der anschließende Abschnitt GenR 39,8 enthält ein besonders schönes Motiv, das indirekt an das Argument des Hieronymus, Abrahams Alter würde nach dem Weggang aus Ur neu gezählt werden, erinnert. GenR 39,8 diskutiert zunächst die verdoppelnd klingende Formulierung *lekh lekha* [gehe doch, bzw. gehe für dich], die als Verweis auf einen mehrfachen Aufbruch gelesen wird. Damit wird poetisch-assoziativ eine Auslegung von Ps 110,3 verknüpft, mit dem Schwerpunkt des Zusam-

215 Der Midrasch geht davon aus, dass Abram zu dem Zeitpunkt erst 70 Jahre alt war und noch nicht 75 wie in Gen 12,4 angegeben. Terach war demnach 140 Jahre alt – er stand also 65 Lebensjahre vor seinem Tod. Die zugrundeliegende rabbinische Auffassung besagt, dass Abra(ha)m fünf Jahre vor seinem eigentlichen Eintritt in das Land Kanaan schon einmal – von Haran aus und in Gestalt einer wunderhaften Reise – dort war, nämlich zu dem erst in Gen 15 berichteten „Bund zwischen den Stücken“, den die Rabbinen in der Chronologie der Ereignisse früher als in der Erzählabfolge sehen. Auf diesen ersten Aufenthalt in Kanaan beziehe sich der erste Teil der doppelten Aufforderung *lekh lekha* „*geh doch*“; vgl. weiter die Anmerkungen zu GenR 39,8 im Folgenden.

216 D. h.: Der biblische Text erwähnt den Tod Terachs, noch bevor er in der Chronologie der Ereignisse an der Reihe gewesen wäre.

217 Dies ist ein weiteres und anderes Argument dafür, dass der Tod Terachs bereits vor dem Weggang Abrams erwähnt wird.

menwirkens Gottes und Israels. Daraus wird die Aussage abgeleitet, dass Abraham die Unschuld seiner Kindheit zurückerhielt:

[*Geh doch!*] Rabbi Jehuda sagte: *Geh doch* [לֵךְ לְךָ *lekh lekha*], zwei Mal: Einmal aus Aram Naharajim [Mesopotamien, Ur Kasdim] und einmal aus Aram Nahor [Haran].²¹⁸ Rabbi Nechemja sagte: *Geh doch*, zwei Mal: Einmal aus Aram Naharajim und aus Aram Nahor und einmal, als er ihn von „zwischen den Stücken“ fliegen ließ und nach Haran brachte.²¹⁹ Das ist es, was geschrieben steht (Ps 110,3a): *Dein Volk [amkha] ist [voller] Willigkeit am Tage deiner [Heeres-] Macht. Ich war mit dir [imkha]*, als du bereit warst, um meinetwillen in den Feuerofen hinabzusteigen. *Am Tage deiner [Heeres-] Macht*, als du mir all diese Scharen versammeltest²²⁰ in den heiligen Bergen (Ps 87,1).²²¹ Vom ewigen Berg her habe ich dich geheiligt,²²² *aus dem Schoß der Morgenröte* (Ps 110,3b). Aus dem Schoß der Welt habe ich nach dir verlangt, *dir gehört der Tau deiner Kindheit* (Ps 110,3).

Unser Vater Abraham fürchtete sich nämlich und sagte: „Vielleicht ist Fehl an meiner Hand, der ich all die Jahre Götzendienst begangen habe!“ – Das ist verwunderlich! – Da sagte der Heilige, der gesegnet ist, zu ihm: *Dir gehört der Tau deiner Kindheit*. Wie der Tau verfliegt, so verfliegen deine Verfehlungen. Wie der Tau ein Zeichen des Segens für die Welt ist, so bist auch du ein Zeichen des Segens. (GenR 39,8)

Die chronologische Verschiebung, die der Midrasch vornimmt, ist, wie Rahmer bemerkt, auch Augustinus bekannt (De civitate dei 16,15).²²³ Augustinus verweist u. a. auf Apg 7,2–4, woraus hervorgeht, dass bereits im Neuen Testament die narrative Vorordnung von Gen 12,1–3 vor Gen 11,31f. bekannt war.

²¹⁸ Vgl. Gen 11,31–12,1.

²¹⁹ Vgl. Anm. 215. Dass der „Bund zwischen den Stücken“ (Gen 15,7–21) zeitlich vor dem Eintritt in das Land Kanaan (Gen 12,5) gesehen wird, hat damit zu tun, dass dem Abram in Gen 15,13 die Dauer der Versklavung Israels in Ägypten mit 400 Jahren vorhergesagt wird. In Ex 12,40f. wird aber der Auszug aus Ägypten nach einer Zeit von 430 Jahren angegeben. Diese Diskrepanz wird aufgelöst, indem man annimmt, dass Ex 12,40 den „Beginn des Fremdseins“ unmittelbar beim „Bund zwischen den Stücken“, also bei Abraham selbst, ansetzt, Gen 15,13 aber erst bei Isaak, zumal es in 15,3 heißt: *dass deine Nachkommenschaft Fremdling sein wird in einem Land, das ihnen nicht gehört*. Daraus lässt sich ableiten, dass Abraham, der bei der Geburt Isaaks hundert Jahre alt war, beim „Bund zwischen den Stücken“ 70 Jahre alt war. Die Rabbinen nehmen an, dass Gott ihn aus Haran an diesen Ort des Opfers und der Vision, den Ort des zukünftigen Tempels, „rief“ und ihn dann wieder nach Haran zurück „fliegen“ ließ, wo er dann noch fünf Jahre zubrachte, vgl. den Kommentar Mirkin 1956–67: z. St. Vgl. auch MekhY Pischas 14; GenR 44,18; SOR 1; vgl. weiter Stemberger 2010b: 453–457.

²²⁰ Gemeint ist die Gewinnung von Proselyten durch Abraham und Sara.

²²¹ So nach Ms. British Library und Ed. princeps Konstantinopel 1512, die das kurze Zitat von Ps 87,1 in die Auslegung von Ps 110,3 einbeziehen.

²²² Gemeint ist die Bindung Isaaks.

²²³ Rahmer konnte diesen Verweis Vallarsi z. St. entnehmen.

Apg 7,2–4 Er [Stephanus] aber sprach: Ihr Brüder und Väter, hört! Der Gott der Herrlichkeit erschien unserem Vater Abraham, als er in Mesopotamien war; ehe er in Haran wohnte, 3 und sprach zu ihm: Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft, und komm in das Land, das ich dir zeigen werde. 4 Da ging er aus dem Land der Chaldäer und wohnte in Haran; und von da siedelte er ihn, nachdem sein Vater gestorben war, in dieses Land um, in dem ihr jetzt wohnt.

Apg 7,4 lässt allerdings Abraham erst nach dem Tod seines Vaters nach Kanaan aufbrechen.

9

X, 25. :שם האחד פלג: [der Name des einen war Peleg]

„Vaticinio quodam filio suo Phaleg nomen imposuit, qui interpretatur „divisio“ ab eo quod in diebus ejus linguae in Babylone divisae sunt.

Er gab seinem Sohn aufgrund einer Weissagung den Namen Phaleg, der als „Teilung“ übersetzt wird, deswegen, weil in seinen Tagen die Sprachen in Babylon zerteilt wurden.

Obwohl Hieronymus diese Erklärung nicht als jüdische Tradition angiebt, so verrät sie sich doch als solche durch die Aehnlichkeit mit folgendem Midrasch (gen. rabb. 37: עבר שהוציא לשם המאורע: אמר ר' יוסי בר חלפתא נביא גדול היה עבר שהוציא לשם המאורע: „R. Josse bemerkte: In prophetischer Vorahnung legte Eber seinem Sohne diesen Namen bei im Hinblick auf das spätere Ereigniss“ (der Sprachverwirrung).²²⁴

Kommentar

Gen 10,25 Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren: / der Name des einen war Peleg [פֶּלֶג], denn in seinen Tagen wurde die Erde verteilt [נִפְלְגָה; niflegah]; und der Name seines Bruders war Joktan.

QHG und der Midrasch stimmen darin überein, Peleg (Abzweigung, Teilung) als einen Namen zu verstehen, der auf ein Ereignis in der Lebenszeit seines Trägers verweist: Die Aufteilung in einzelne Sprachen und die Zerstreung der Menschen über die Erde nach dem Turmbau zu Babel (Gen 11,9).²²⁵ Die von Rahmer anzitierte Stelle lautet im Zusammenhang:

²²⁴ Wörtlich: „Da sagte Rabbi Jose bar Chalafta: Ein großer Prophet war Eber, weil er ein (künftiges) Ereignis als Namen verwendete.“

²²⁵ Die rabbinische Literatur prägte für die Generation nach der Flut den Ausdruck דור הפלגה (*dor ha-plagah*), Generation der Spaltung oder Teilung.

Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren: der Name des einen war Peleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde verteilt. – Rabbi Jose sagte: Die Früheren, dadurch, dass sie ihre Abstammung kannten, verwendeten Ereignisse als Namen.²²⁶ Aber wir, die wir unsere Abstammung nicht [aus eigener Anschauung] kennen, wir verwenden [die Namen] unsere[r] Vorfahren als Namen.

Rabban Simeon ben Gamaliel sagte: Die Früheren, dadurch, dass sie sich des heiligen Geistes bedienen konnten, verwendeten Ereignisse als Namen. Aber wir, die wir uns nicht des heiligen Geistes bedienen können, wir verwenden [die Namen] unsere[r] Vorfahren als Namen.

Da sagte Rabbi Jose ben Chalaftha: Ein großer Prophet war Eber, weil er ein [in der fernen Zukunft liegendes] Ereignis als Namen verwendete.²²⁷ Das ist es, was geschrieben steht: *Und dem Eber wurden zwei Söhne geboren*, usw. (GenR 37,7)

10

XI,29. יֵסְכָה [Jiska] Dass dieser Name nur eine andere Benennung für Sara sei, weiss auch Hieronymus

„– et Sarai cognomento „Jesca“,“²²⁸ δουσυμον.“ Und Sarai mit Beinamen „Jesca“, zweinamig.

Cfr. Megilla 14a., Synh. 69b. Raschi z. St. begründet die Identität dieser beiden Eigennamen durch die Etymologie, nach welcher beide Namen „die Herrscherin“ bezeichnen. יֵסְכָה v. יֵסִיךָ [die] „Vizekönig, Prinz“].

Kommentar

Gen 11,27–29 *Und das ist die Geschlechterfolge Terachs: Terach zeugte Abram, Nahor und Haran; / und Haran zeugte Lot. 28 Haran aber starb zu Lebzeiten seines Vaters Terach / im Land seiner Verwandtschaft, in Ur [der Stadt] der Chaldäer. 29 Und Abram und Nahor nahmen sich Frauen; / der Name von Abrams Frau war Sarai, und der Name von Nahors Frau war Milka, [die] Tochter Harans, des Vaters der Milka und des Vaters der Jiska.*

²²⁶ Da die Lebenszeit noch nicht begrenzt war, waren alle Generationen der Vorfahren noch am Leben. Die Namen wurden also mit Ereignissen um die Geburt oder der zukünftigen Funktion des Kindes gegeben (Gen 4,1; 4,25; 5,29).

²²⁷ Die Teilung der Welt wird in SOR 1 sogar erst am Ende des Lebens des Peleg gesehen.

²²⁸ Vallarsi: Jescan; Marianus Victorius: Iescan; Lagarde: Iescam.

Die Identifikation von Jiska mit Sara wird aus dem Vers Gen 11,29 abgeleitet. QHG wie die rabbinische Auslegung gehen davon aus, dass die in Gen 11,29 genannten Ehefrauen Abrams und Nahors mit den beiden dort ebenfalls genannten Töchtern Harans, Milka und Jiska, identisch sind. Während Hieronymus sich nicht zur Bedeutung des Namens Jiska äußert, kennt die rabbinische Überlieferung etliche Deutungen. Rahmer führt bMeg 14a (par. bSanh 69b) und Raschi z. St. an.

Bereits Josephus kannte die Gleichsetzung von Jiska und Sara; er bezeichnet Sara (deren Eltern im Bibeltext nicht genannt werden²²⁹) und Milka als Töchter Harans, erwähnt aber keine Tochter namens Jiska:

Abram aber hatte zwei Brüder, Nachor und Aran. Letzterer hinterliess einen Sohn Lot sowie zwei Töchter, Sarra und Melcha, und starb zu Ur in Chaldaea, wo bis heute noch sein Grab gezeigt wird. Melcha nun wurde von Nachor, Sarra von Abram zum Weibe genommen. (Ant I,151)²³⁰

Im babylonischen Talmud erscheint „Jiska“ als Name Saras in einer Aufzählung der sieben biblischen Prophetinnen, die die jüdische Tradition kennt: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda und Esther. Das prophetische Wesen Saras wird aus dem Namen „Jiska“ abgeleitet, der im Sinne von סכה (*skh*) „schauen“ gedeutet wird. Damit ist das prophetische Schauen Saras gemeint – aber auch, in umgekehrter Richtung, das faszinierte Schauen „aller“ auf ihre Schönheit:

Sara [gehört zu den Prophetinnen], denn es steht geschrieben (Gen 11,29): *Der Vater der Milka und der Vater der Jiska*. Und Rabbi Isaak sagte: Jiska – das ist Sara. Und warum wird ihr Name *Jiska* genannt? Weil sie im heiligen Geist schaute [*sakhtah*], wie gesagt ist (Gen 21,12): *In allem, was Sara zu dir sagt, höre auf ihre Stimme*.²³¹ – Eine andere Auslegung: Jiska – weil alle auf ihre Schönheit schauten. (bMeg 14a)

Wie Rahmer anführt, erwähnt Raschi z. St. zudem, dass beiden Namen die Bedeutung der fürstlichen Würde eigen ist:

Jiska – das ist Sara, weil sie im heiligen Geist schaute und weil alle auf ihre Schönheit schauten. Und außerdem hat [der Name] Jiska mit Fürstenschaft [*nesikhut*] zu tun, wie auch [der Name] Sara mit Herrschaft [*serarah*].

²²⁹ Wenn Abraham in Gen 20,12 Sara als seine Halbschwester bezeichnet – *Tochter meines Vaters, aber nicht Tochter meiner Mutter* – so interpretiert der Kommentar Raschis dies als Stütze für die Identifikation Saras mit Jiska, da die Kinder der Kinder als die eigenen Kinder betrachtet würden. Abraham könne demnach sagen, dass Sara eine Tochter Terachs sei, wenn Haran ihr Vater war (vgl. Raschi zu Gen 20,12).

²³⁰ Vgl. dazu Ginzberg 1900: 98f., vgl. weiter Segal 1992: 424f.

²³¹ Abraham sollte auf Sara hören, weil diese die Gabe der prophetischen Schau hatte.

Bereits im tannaitischen Midrasch wird die Gleichsetzung Saras und Jiskas vorausgesetzt:

Vater der Milka und Vater der Jiska. Weil alle auf ihre Schönheit schauen, wie gesagt ist (Gen 12,15): *Und die Hofbeamten des Pharao sahen sie und rühmten sie vor dem Pharao.* (SifrNum 99)|

[28] 11

XVII, 5 u. 15. אברם־אברהם [Abram – Abraham] Gelegentlich der Namenveränderung Abram in Abraham und Sarai in Sarah tradirt Hieronymus:

Dicunt autem Hebraei, quod ex nomine suo Deus, quod apud illos Tetragrammaton²³² est, „he“ litteram Abrahae et Sarae addiderit.

Es sagen aber die Hebräer, dass Gott aus seinem Namen, der bei ihnen das „Tetragrammaton“ ist, dem Abraham und der Sara den Buchstaben „he“ hinzugefügt hat.

Diese Tradition ist in der Fassung des Hieronymus ungenau.²³³ In den jüdischen Quellen (gen. r. 47) wird diese Namenveränderung so gedeutet, dass das *Jod*, welches Saraj's Namen genommen worden, in zwei He zerlegt und den Namen Abram und Sarai hinzugefügt worden sei.

אמר ר' יהושע בן קרחה יו"ד שנטל הקב"ה
משרי נחלק חציו לשרה וחציו לאברהם

Rabbi Jehoschua ben Qarcha sagte: das Jod, das der Heilige, der gesegnet ist, von Sarai nahm, wurde geteilt: seine eine Hälfte für Sara, seine andere Hälfte für Abraham.

Es ist hier mit dem Zahlenwerthe des Buchstaben Jod = 10 He = 5 gespielt. – Was Hieronymus noch in der Folge über die Bedeutung der veränderten Namen der Sara sagt:

Causa autem ita nominis immutati haec est, quod antea dicebatur „princeps mea“ unius tantum²³⁴ domus materfamilias²³⁵; postea vero dicitur absolute „princeps“ i.e. ἄρχουσα –

Der Grund für die Namensänderung aber ist der, dass das weibliche Familienoberhaupt eines einzigen Hauses „meine Herrin“ genannt wurde, später aber wird sie nur „Herrin“ genannt, das heißt *archousa*.

232 So Marianus Victorius. Vallarsi und Lagarde: Tetragrammum.

233 Vgl. Graetz 1854–55: 387.

234 So Marianus Victorius und Vallarsi; Lagarde: tantum modo.

235 So Marianus Victorius; Vallarsi und Lagarde: materfamiliae bzw. mater familiae.

ist wiederum nur jüdische Tradition, obwohl sie Hieronymus als solche nicht bezeichnet. Sie findet sich Berachoth fol. 13a ,בתחילה נעשית שרי לאומתה, שרה לכל העולם כלו: Anfangs war sie nur Sarai, Herrin eines Stammes, später wurde sie Sara, Herrin der ganzen Welt.²³⁷

Kommentar

Gen 17,5 *Und nicht mehr soll dein Name Abram heißen, / sondern Abraham soll dein Name sein! Denn zum Vater einer Menge von Nationen habe ich dich gemacht.*

Gen 17,15 *Und Gott sprach zu Abraham: Deine Frau Sarai sollst du nicht [mehr] Sarai nennen, / sondern Sara soll ihr Name sein!*

Der Ausspruch, den Rahmer aus bBer 13a zitiert, ist auch in GenR 47,1²³⁸ enthalten:

Und Gott sprach [zu Abraham]: *Deine Frau Sarai* usw. (Gen 17,15) – *Eine tapfere Frau ist die Krone ihres Mannes.* (Prov 12,4a)

Rabbi Acha sagte: Ihr Mann wird mit ihr gekrönt, und nicht wird sie mit ihrem Mann gekrönt. Die Gelehrten sagten: [Sara ist] die Herrin ihres Mannes. Überall [in der Schrift] ist es der Mann, der verfügt, außer hier (Gen 21,12): *Alles, was Sara zu dir sagt – höre auf ihre Stimme!*

[*Du sollst sie nicht mehr Sarai nennen, sondern Sara soll ihr Name sein!*] – Rabbi Jehoschua ben Qarcha sagte: [Das *jod*, das der Heilige, der gesegnet ist, von Sarai nahm – zugeteilt wurde seine Hälfte der Sara und seine Hälfte dem Abraham.]²³⁹ Das *jod*, das der Heilige, der gesegnet ist, von Sarai nahm, erhob sich und flog bis vor den Thron des Heiligen, der gesegnet ist. Es sprach vor ihm: Herr der Welten, hast du mich denn, weil ich der kleinste unter den Buchstaben bin, aus dem Namen der Gerechten²⁴⁰ weggenommen? Der Heilige, der gesegnet ist, sprach zu ihm: In der Vergangenheit warst du im Namen einer Frau und am Ende der Buchstaben [ihres Namens]. Jetzt gebe ich dich in den Namen eines Mannes und an den Anfang der Buchstaben [seines Namens]: *Und Mose nannte Hosea bin Nun „Jehoschua“.* (Num 13,16b)

Rabbi Mana sagte: In der Vergangenheit war sie „meine Fürstin“ [*śaray*] ihres Volkes; jetzt ist sie „Fürstin“ [*śarah*] für alle Weltbewohner. (GenR 47,1)

236 Richtig: נעשית.

237 Wörtlich: Anfangs wurde sie „meine Fürstin“ (*śaray*) für ihr Volk, dann wurde sie „Fürstin“ (*śarah*) für die ganze Welt.

238 Vgl. auch tBer 1,12–14.

239 Dieser Ausspruch aus dem Text Venedig 1545 fehlt in T/A.

240 D. i. Saras.

Obwohl der Abram und Sarai hinzugefügte Buchstabe *he* eine Assoziation mit dem Tetragramm ermöglicht, wird dies in Midrasch und Talmud explizit nicht ausgesprochen. In GenR 12,10 (zu Gen 2,4) wird allerdings an die göttliche und schöpferische Qualität der Buchstaben *he* und *jod* angespielt (vgl. auch bMen 29b). Im Zohar (Lekh Lekha, 1:96a) erscheint der Gedanke, dass beide *he* aus dem Gottesnamen stammen, sich im Himmel wieder zu einem *jod* vereinigen, das dann der Anfangsbuchstabe des Isaak wird.²⁴¹

12

XIII, 1. ויעל אברם [Und Abram stieg empor]
 „Et ascendit Abram“ – Pulchre de Aegypto
 liberatus „ascendisse“ dicitur.

Und Abram stieg empor – treffend
 wird gesagt, dass er nach seiner
 Befreiung aus Ägypten „empor-
 gestiegen“ ist.

Obgleich wir den betreffenden Midrasch zu dieser Bemerkung nicht nachweisen können, so athmet diese feine Notiz des Hieronymus so ganz und gar den jüdischen hagadischen Geist, dass er sich dieselbe nur durch den Umgang mit den jüdischen Lehrern angeeignet haben kann. Ueberhaupt wusste sich Hieronymus die Form der agadischen Auslegung so sehr anzueignen, dass er sie [29] oft auf eigene Hand nicht | ohne geistreiche Wendungen auf die christliche Dogmatik übertragen konnte. Man vergleiche nur die Anwendung der zwei Frauen in Salomo's Urtheil auf das Verhältniss der Kirche zur Synagoge (in den epist.). Ferner die quaest. in Genes. zu c. 49 v. 5 u.a. m.

Kommentar

Gen 13,1 *Und Abram zog aus Ägypten herauf, er und seine Frau und alles, was er hatte, und Lot mit ihm, nach dem Süden.*

Hayward²⁴² bemerkt dazu, dass das Kommen in das Land Israel im Allgemeinen mit „Aufstieg“ bezeichnet wird und verweist auf Stellen wie Sifrdtn 23 und 37. Dort erscheint das Motiv, dass das Land Israel höher gelegen sei als alle anderen Länder.

²⁴¹ Matt 2004: 109. Allerdings spielt bereits die Präsentation des Aaronitischen Segens mit dem Zahlenwert der Kurzform des Gottesnamens und sieht die Segnung als Allokation des Gottesnamens auf die Israeliten. Vgl. Heckl 2019: 132–136.

²⁴² Hayward 1995: 150.

Die Bemerkung des Hieronymus, dass es besonders passend sei, Abrams Weg aus Ägypten als „Aufstieg“ zu bezeichnen, könnte sich jedoch darüber hinaus auf eine Vorwegnahme des Exodus durch Abram/Abraham beziehen. Diese Verbindung erscheint, verbunden mit dem Vers Gen 13,1, in dem mittelalterlichen Midrasch Leqah̄ Tov:

Und Abraham zog herauf [ויעל] von Ägypten. (Gen 13,1) – So wie Israel dereinst heraufziehen wird, denn es steht geschrieben (Ex 3,17): Und ich habe gesagt: Ich werde euch aus dem Elend Ägyptens heraufführen [אעלה אתכם].

Der Gedanke, dass Abraham und das Volk Israel einander entsprechen, d. h. Abraham die späteren Zeiten vorabbildet, wird außerdem in GenR 40,6 anhand von Gen 12,16 ausführlich dargestellt.²⁴³

13

XIV, 2 בלע היא צוער ומלך [und mit dem König von Bela, das ist Zoar]
 „Bale lingua hebraica²⁴⁴ κατάποσις i. e. „devoratio“ dicitur. Tradunt igitur Hebraei, hanc eandem in alio Scripturarum loco Salisa²⁴⁵ nominari ... quod scilicet tertio motu terrae absorpta sit. Et ex eo tempore, quo Sodoma et Gomorra etc. divino igne subversae sunt, illa „parvula“ nuncupetur. Siquidem „Segor“ transfertur in „parvam“ quae lingua Syra „Zoara“ dicitur.

Bale bedeutet in der hebräischen Sprache *kataposis*, das heißt „Verschlingung“. Die Hebräer überliefern also, dass es [Bale bzw. Bela] an einer anderen Schriftstelle Salisa genannt wird [vgl. Jes 15,5] ... weil es nämlich beim dritten²⁴⁶ Erdbeben verschwunden ist. Und seit jener Zeit, in der Sodom und Gomorra etc. durch das göttliche Feuer vernichtet wurden, wird es als „klein“ bezeichnet. „Segor“ [Zoar] wird übersetzt als „die Kleine“, was auf Syrisch „Zoara“ heißt.

Hieronymus kommt auf diese Tradition mehrere Mal zurück (quaest. in Gen. 19, 30, com. in Jes. 15, 5. שְׁלִישִׁיהַ [Schelischija/Salisa] u. a.) Hierdurch gewinnt die Stelle in Gen. rab. c. 42 und Jalk. c. 72 an Licht ר' מאיר היה דורש שמוות וכ' מלך בלע היא צוער שנתבלעו דיוריה: zu deuten, unter Andern: „Bela habe seinen Namen daher, weil die Häuser

²⁴³ Vgl. auch Röm 4,11f.

²⁴⁴ Richtig: hebraea.

²⁴⁵ So Vallarsi. Marianus Victorius und Lagarde: Salissam.

²⁴⁶ Salisa wird im Sinne von שלוש [šaloš drei] interpretiert.

daselbst einst verschüttet worden.²⁴⁷ Diese Tradition hat auch Jonathan [TPs] fast mit denselben Worten in seiner Paraphrase aufgenommen

ומלכא דקרתא דבלעת דיירהא היא זוער: Und der König der Stadt, die ihre Bewohner verschlungen [*bela'at*] hat – das ist Zoar.

– Unter dem syrischen Worte Zoara versteht Hieronymus [ܙܘܪܐ] ²⁴⁸ [ܙܘܪܐ] ²⁴⁹ „parvus [klein].“²⁴⁹

Kommentar

Gen 14,1f. *Und es geschah in den Tagen Amrafels, des Königs von Schinar, Arjochs, des Königs von Ellasar, / Kedor-Laomers, des Königs von Elam, und Tidals, des Königs von Gojim, 2 dass sie Krieg führten mit Bera, dem König von Sodom, und mit Birscha, dem König von Gomorra, / Schinab, dem König von Adma, und Schemeber, dem König von Zebojim, und mit dem König von Bela, das ist Zoar:*

Hieronymus kennt die Tradition, dass der Ortsname Bela in Gen 14,2 entsprechend der hebräischen Wurzel בלע (*bl*) „verschlingen“ zu deuten sei. Diese Auffassung findet sich auch in GenR 42,5. GenR 42,5 und TPsj stimmen darin überein, dass die Bewohner Belas von der Erde, die sich auftat, verschlungen worden wären. – Mit Bela, Zoar und Schelischija/Salisa ist ein und dieselbe Ortschaft gemeint. Diese Übereinstimmung wird dann bedeutsam, wenn in Gen 19,30f. davon die Rede ist, dass Lots Töchter, von Zoar kommend, glaubten, es gäbe keine weiteren Menschen mehr auf der Erde.

Die Ortschaft Zoar an der Ostküste des Toten Meeres wird in Gen 13,10 genannt, als Abraham und Lot sich trennen und Lot die Jordanebene wählt. Gen 13,10 deutet sowohl durch den Namen Zoar (von צער „gering sein“) als auch durch die Erwähnung der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas an, dass diese Wahl Gefahren nach sich ziehen sollte.²⁵⁰ Dies wird durch die folgenden Kriege bestätigt.

GenR 42,5 zu Gen 14,2:

²⁴⁷ Zur Übersetzung vgl. Kommentar.

²⁴⁸ Bei Rahmer wahrscheinlich Satzfehler.

²⁴⁹ Vgl. Vallarsi z. St.

²⁵⁰ Vgl. Jericke 2010.

Sie führten Krieg mit Bera, usw. (Gen 14,2) – Rabbi Meir pflegte Namen auszulegen:
Bera – weil er ein schlechter Sohn [*ben ra*] war;
Birscha – weil er Sohn eines Frevlers [*bar raša*] war;
Schinab – weil er Reichtum scheffelte [*šo'ev mamon*];
Schemeber – weil er flog²⁵¹ und Reichtum herbeibrachte;
und der König von Bela, das ist Zoar – weil seine Bewohner verschlungen wurden [*nitbal'u*].

14

XV, 11. וישב אתם אברם [Und Abram verscheuchte sie]

„et abigebat eas Abram.“ Illius enim merito saepe de angustiis liberatus est Israel.

Und Abram verscheuchte sie. Denn oft wurde durch sein Verdienst Israel aus Bedrängnissen befreit.

Aehnlich Gen. rabb. 44 u. Jalk. 77.

אמר ר' עזריה לְכַשֵּׁיטְשׁוּ בְנֵיךָ פְגָרִים בְּלֹא גְדִים
 וּבְלֹא עֲצָמוֹת זְכוּתְךָ עוֹמֶדֶת לָהֶם

Rabbi Azarja sagte: Wenn deine Kinder zu leblosen Körpern werden, ohne Sehnen und ohne Knochen, steht dein Verdienst ihnen bei.

R. Asaria erklärte diesen Vers dahin, Gott habe dem Abraham gesagt, wenn deine Nachkommen dem Aase gleich, ohne Adern und Knochen (d.i. wenn sie meine Lehre, die ihre Lebensader und ihr Knochengerüste ist, verlassen werden), so soll dein Verdienst ihnen beistehen.“

Kommentar

Gen 15,11 *Da stießen die Raubvögel auf die leblosen Körper* [עַל־הַפְּגָרִים; 'al-hapegarim] *herab; / aber Abram verscheuchte sie.*

Rahmer weist darauf hin, dass Hieronymus bereits mit dem in GenR 44,16 erwähnten Gedanken, dass Abrahams Verdienst Israel auch in Zukunft beistehen würde, vertraut war. Sowohl QHG als auch GenR 44,16 (sowie die Parallelüberlieferung in Jalkut Schimoni Genesis 77) verbinden diese Vorstellung mit Gen 15,11:

Da stießen die Raubvögel auf die leblosen Körper hinab usw. (Gen 15,11a) – Rabbi Assi sagte: Abram nahm ein Holzschelt und vertrieb sie, sie ließen sich aber nicht vertreiben. Und dennoch (Gen 15,11b): *Aber Abram verscheuchte sie* [wendete sie ab] [וַיִּשָׁב אֹתָם] wayašev

251 Der Name Schemeber wird von Raschi folgendermaßen erklärt: „Er setzte sich einen Flügel an (*šam 'ever*) um zu fliegen, aufzuspringen und gegen den Heiligen, der gesegnet ist, zu rebellieren.“

'otam] – durch Umkehr [בתשובה *bitešuvah*]. Rabbi Azarja sagte: Wenn deine Kinder zu leblosen Körpern ohne Sehnen und ohne Knochen werden, steht dein Verdienst ihnen bei. (GenR 44,16)

Der drastische Vergleich Israels mit Tierkadavern wird von den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kommentatoren (Abraham ben Ascher, Matnot Kehuna, Yefe Toar) im Sinne des Exils gedeutet. Israel unter den Völkern hätte seine Lebenskraft verloren und stünde unter der Gefahr der Selbstauflösung.²⁵² Nur durch Umkehr und das Verdienst Abrahams könne es gerettet werden. |

[30] 15

XIX, 14 לוקחי בנותיו [die seine Töchter Nehmenden]

Quia postea duae filiae Lot virgines fuisse dicuntur, [...] ²⁵³ et nunc Scriptura commemorat, eum habuisse generos, *nonnulli* arbitrantur, illas, quae viros habuerunt, in Sodomis remansisse, et eas exisse cum patre, quae virgines fuerunt.

Weil später von den zwei Töchtern Lots gesagt wird, dass sie Jungfrauen waren [...] und jetzt die Schrift erwähnt, dass er Schwieger-söhne hatte, meinen *einige*, dass diejenigen, die Männer hatten, in Sodom zurückgeblieben seien, und die mit dem Vater geflohen seien, die Jungfrauen waren.

Diese „nonnulli“ [einige] sind aber keine Andere, als die jüdischen Lehrer, deren Meinung der Midrasch Gen. r. c. 50 aufbewahrt hat: – ארבע בנות היו לו, „vier Töchter hatte Lot, zwei verheirathet und zwei versprochen; hier sei von den Schwiegersöhnen die Rede, die seine Töchter nehmen *wollten*.“ Diesen Unterschied zwischen לוקחי und לוקחי hat auch die Vulgata beibehalten, sie übersetzt לוקחי בנותיו „qui accepturi erant.“ [die erhalten sollten] Die LXX dagegen hat: τοὺς εἰληφότας τὰς θυγατέρας αὐτοῦ [die, die seine Töchter {Akk.} genommen hatten] –

²⁵² Aufgrund der Begrifflichkeit sind wohl Hiob 10,11 und Ez 37,8 im Blick. Ez 37,8 evoziert möglicherweise den Exilskontext.

²⁵³ Auslassung bei Rahmer nicht angezeigt.

Kommentar

Gen 19,14 *Da ging Lot hinaus und redete zu seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter nehmen sollten* [לְקַחְי בְּנֹתָיו], und sagte: *Macht euch auf, geht aus diesem Ort! Denn JHWH wird die Stadt vernichten. / Aber er war in den Augen seiner Schwiegersöhne wie einer, der Scherz treibt.*

Hieronymus bezieht sich auf den Widerspruch, dass in Gen 19,14 von Schwiegersöhnen Lots die Rede ist, aber die beiden Töchter Lots in Gen 19,31 indirekt als Jungfrauen dargestellt werden: „*Es gibt keinen Mann, der zu uns eingehen könnte nach der Weise aller Welt.*“ Die Lösung dieses Problems, die Hieronymus als von „einigen“ vertreten präsentiert, ist, dass Lot mehrere Töchter zugeschrieben werden; die verheirateten seien in Sodom geblieben und umgekommen, und nur die unverheirateten seien mit ihrem Vater geflohen.

GenR 50,9 spricht, wie Rahmer anführt, von verheirateten und unverheirateten Töchtern Lots. Der Midrasch argumentiert mit dem hebräischen Präsenpartizip in לְקַחְי בְּנֹתָיו (*loqhe benotaw*, wörtlich: die „Nehmer“ seiner Töchter). Dieses wird futurisch, im Sinne eines unmittelbaren Bestehens des Übergangs der Bräute in die Familie der Bräutigame, gelesen. Der Midrasch weist darauf hin, dass in Gen 19,14 gerade nicht das Passivpartizip לְקוּחֵי (*lequhe*) stünde, also nicht: die „Genommenen“ seiner Töchter, nämlich die von seinen Töchtern bereits geheirateten Männer. Im Midrasch heißt es:

Da ging Lot hinaus und redete zu seinen Schwiegersöhnen, die seine Töchter nehmen sollten. (Gen 19,14) – Vier Töchter hatte er, zwei verheiratete und zwei verlobte; „die [seine Töchter] geheiratet [genommen] hatten [לְקוּחֵי]“ steht nicht geschrieben, sondern: „die [seine Töchter] nehmen sollten [לְקַחְי]“. (GenR 50,9)

Dass der Midrasch damit von zwei Gruppen von Töchtern und Schwiegersöhnen spricht, ergibt sich daraus, dass der Begriff „Schwiegersöhne“ im biblischen Text eingegrenzt wird, als ob es um eine bestimmte Gruppe der Schwiegersöhne ginge – etwa: „Er redete zu seinen Schwiegersöhnen – und zwar zu denjenigen von ihnen, die seine Töchter nehmen sollten“. So kann der Midrasch die implizite Frage stellen, welche Schwiegersöhne gemeint seien und differenziert auf die Frage nach ihnen eingehen.²⁵⁴

254 Ephraem der Syrer und Josephus kennen jedoch keine verheirateten Töchter Lots. Vgl. Ginzberg 1909–38: 214, Anm. 177; vgl. Ginzberg 1900: 109.

Hieronymus spricht sich zwar – wie der Midrasch – dafür aus, dass mit „Schwiegersöhne“ die Bräutigame der Töchter Lots gemeint seien, sieht aber die Ansicht, dass es bereits verheiratete Töchter gegeben habe, nicht in der Schrift begründet. In weiterer Folge heißt es in QHG:

„Da die Schrift das nicht sagt, ist der hebräische Urtext auszulegen, in dem geschrieben steht: ‚Und Lot ging hinaus und sprach zu den Verlobten, die seine Töchter bekommen sollten.‘ Also waren seine jungfräulichen Töchter noch nicht ehelich verbunden.“

Diese Auffassung kommt auch zum Ausdruck, wenn לְקַחַי בְּנֹתָיו „die seine Töchter nehmen sollten“ in der Vulgata (anders als in der Septuaginta) im gleichen Sinne wie in GenR 50,9 wiedergegeben wird.

16

XIX, 30. Was Hieronymus zur Entschuldigung des Benehmens der Töchter Lot's gegen ihren Vater vorbringt, ist wiederum nur die Ansicht des Midrasch. Er sagt:

Illud igitur quod pro excusatione dicitur filiarum, eo quod putaverint defecisse humanum genus, et ideo cum patre concubuerint etc.

Das also, was zur Entschuldigung der Töchter gesagt wird, ist, dass sie meinten, die Menschheit sei ausgestorben, und sie deswegen mit dem Vater schiefen etc.

Und ganz ebenso der Midrasch Gen. rabb. c. 51. שהיו סבורות שנתכלה העולם (פְּכָדוֹר s. h. פְּכָדוֹר) „Sie dachten die Welt wäre untergegangen, wie zur Zeit der Sintfluth.“

Kommentar

Das von Rahmer angeführte Motiv aus QHG 19,30 findet sich in GenR 51,8 und wird dort mit dem Vers Gen 19,31 verknüpft. Vgl. das folgende Textbeispiel und den Kommentar dazu.

17

Ib. 35²⁵⁵ ובקומה [und bei ihrem Aufstehen] Die Deutung des massoretischen Punktes über dem ו [waw] des ובקומה, dass er nämlich andeuten solle, „Lot wäre während der blutschänderischen That nicht ohne Bewusstsein gewesen“²⁵⁶ die in den jüdischen Quellen einigemal wiederkehrt: Nasir 23a. gen. rab. 51. Jalkut c. 86.

תנא משום ר' יוכי²⁵⁷ בר²⁵⁸ חוני (חנינא) למה נקוד על בקומה של בכירה? לומר שבשכבה לא ידע ובקומה ידע:²⁵⁹

Es wurde im Namen des Rabbi Jose bar Choni (viell. Chanina) gelehrt: Warum ist ein Punkt über dem *und bei ihrem Aufstehen* der Älteren? Um zu sagen, dass er [es] bei ihrem Niederlegen nicht merkte, aber bei ihrem Aufstehen merkte er [es].

finden wir zur Stelle auch | bei Hieronymus: Denique Hebraei quod sequitur: „Et nescivit quum dormisset cum eo²⁶⁰, et quum surrexisset ab eo“ appungunt desuper, quasi incredibile, et quod rerum natura non capiat, coire quempiam nescientem.“ –

Schließlich setzen die Hebräer über den folgenden Satz Punkte, nämlich: *und er bemerkte nicht, als sie mit ihm schlief und als sie von ihm aufstand*, weil es unglaublich sei und weil es der Natur widerspreche, dass jemand unwissentlich Beischlaf hat.

[31]

Diese Notiz ist wichtig für die Feststellung der Abfassungszeit der Massora. Uebrigens kennt die Mischna schon mehrere Punkte über einzelnen Buchstaben der heilig. Schrift; so Pessach. IX, 2, auch Sifri zu Numeri 9, 10. Die talmudische Literatur zählt 10 solche Stellen auf aus dem Pentateuch, an denen ganze Wörter oder einzelne Buchstaben mit besondern, darüber gesetzten Punkten versehen sind¹⁾. Man vergleiche ausser den genannten Quellen noch Baba mezia 87a., Synhedr. 43b., Hor[a]ioth 10b., Menachoth 87b., Bechoroth 4 a. u. Soferim 6.3.

1) cfr. Geiger's „Urschrift u. s. w.“ p. 257 [Geiger 1857: 257].

255 Richtig: 33, nur dort findet sich der sogenannte außerordentliche Punkt, den Rahmer diskutiert. Rahmer übernimmt die Zählung 19,35 von Vallarsi. Lagarde korrigiert die Stellenangabe für Hieronymus zu Gen 19,33. – Blau 1891: 10–14 vertritt jedoch die Ansicht, dass ursprünglich in beiden Versen *u-vequmah* („bei ihrem Aufstehen“) als fragwürdig markiert war. Er führt auch QHG z. St. als Beleg dafür an.

256 Vgl. Graetz 1854–55: 428.

257 Richtig: יוסי.

258 Richtig: בר רב.

259 Dieses (ungenau) Zitat bNaz 23a erscheint bereits bei Graetz [1854], 428.

260 So Vallarsi. Marianus Victorius und Lagarde: cum ea.

Kommentar

Gen 19,31–33 *Und die Erstgeborene sprach zu der Jüngeren: Unser Vater ist alt, / und es gibt keinen Mann im Land, der zu uns eingehen könnte nach der Weise aller Welt. 32 Komm, lass uns unserem Vater Wein zu trinken geben und bei ihm liegen, / damit wir von unserem Vater Nachkommenschaft am Leben erhalten!*²⁶¹ 33 *Und sie gaben ihrem Vater in jener Nacht Wein zu trinken, / und die Erstgeborene ging hinein und legte sich zu ihrem Vater; er aber merkte [es] weder bei ihrem Niederlegen noch bei ihrem Aufstehen [וּבְקוּמָה].*

Das Interesse Rahmers richtet sich in diesem Abschnitt vor allem auf die masoretischen *puncta extraordinaria*.²⁶² Dass er diese schon in tannaitischen Texten voraussetzen kann, unterstützt sein grundsätzliches Anliegen, den Einfluss jüdischer Schriftauslegung auf die christliche darzustellen. Die rabbinische Ansicht, dass die *puncta extraordinaria* die wörtliche Bedeutung des betreffenden Wortes in Frage stellen, kommt bereits in der Mischna in mPes 9,2 zum Ausdruck. Dort wird die Punktierung in Num 9,10 erklärt:

Und was ist „eine weite Reise“ (Num 9,10)? Von *Modi'it* und [weiter] nach draußen, und nach diesem Maß in alle Himmelsrichtungen – Worte des Rabbi Aqiva.

Rabbi Eliezer sagt: Von der Schwelle des Tempelvorhofs und [weiter] nach draußen.

Rabbi Jose sagte: Deshalb ist ein Punkt über dem *he* [von רְחֹקָה], um zu sagen: Nicht, weil sie [die Reise] wirklich weit wäre, sondern: von der Schwelle des Tempelvorhofs und [weiter] nach draußen. (mPes 9,2)²⁶³

Die Mischna (mPes 9,1–2) diskutiert die Bedingungen, unter denen der zweite mögliche Termin für das Pessachfest wahrgenommen werden könnte oder müsste. Grundlage dafür ist Num 9,9–11:

Num 9,9–11 *Und JHWH redete zu Mose und sprach: 10 Rede zu den Söhnen Israel: Wenn irgend jemand bei euch oder bei euren [künftigen] Generationen unrein ist wegen einer Leiche, oder er ist auf einer weiten Reise [אִם בְּדֶרֶךְ רְחֹקָה] und will [trotzdem] für JHWH Passah feiern: 11 im zweiten Monat, am vierzehnten Tag, zwischen den zwei Abenden, sollen sie es feiern; mit ungesäuertem Brot und bitteren Kräutern sollen sie es essen.*

²⁶¹ Oder: Ins Leben bringen.

²⁶² Vgl. dazu Tov 2012: 51–52. Vgl. Halivni 1991: 138–146. Vgl. auch Vallarsi z. St. – Zu Gen 19,33 vgl. auch Ginzberg 1900: 111f.

²⁶³ Übersetzung nach Ms. Kaufmann; vgl. Krupp 2011.

Nach der in mPes 9,2 Rabbi Jose zugeschriebenen Ansicht ist mit „ein weiter Weg“ in Num 9,10 keine konkrete Entfernung gemeint, sondern jede Nichtanwesenheit beim Opfergeschehen im Tempel. Der Punkt über dem letzten Buchstaben des Wortes „weit“ zeigt an, dass das Wort nicht im Literalsinn verstanden werden soll. Der tannaitische Midrasch SifrNum zu Num 9,10 zählt eine Reihe solcher Stellen auf. Das Motiv, dass die Punktierung in *uvequmah* darauf hinweisen würde, dass Lot den Geschlechtsverkehr mit seiner älteren Tochter nicht bei ihrem Niederlegen, so doch nachträglich bei ihrem Aufstehen bemerkt haben müsse, erscheint in dieser Passage:

Oder er ist auf einer weiten Reise (Num 9,10). – Eine Punktierung ist über dem *he* [חֶהָ], [um anzuzeigen], dass selbst auf einer kurzen Reise, wenn er unrein war, er nicht mit ihnen das Pessachfest hielt.

Ebenso (Gen 16,5): *JHWH richte zwischen mir und dir!* Eine Punktierung ist darüber [וַיִּגְדֹּף], [um anzuzeigen], dass sie [Sara] ihm das nur über Hagar sagte. Und manche sagen: [Die Punktierung verweist] auf jene, die „Streit zwischen ihm und ihr“²⁶⁴ verursachen.

Ebenso (Gen 18,9): *Und sie sagten zu ihm: Wo ist deine Frau Sara?* Eine Punktierung ist darüber [וַיִּשְׂאֵן], [um anzuzeigen], dass sie wussten, wo sie war.

Ebenso (Gen 19,33): *Er aber merkte es weder bei ihrem Niederlegen noch bei ihrem Aufstehen.* Eine Punktierung ist über „bei ihrem Niederlegen [בְּשֹׁכְבָהָ]“²⁶⁵, um zu sagen, dass er es bei ihrem Niederlegen nicht merkte, aber bei ihrem Aufstehen merkte er es.

Ebenso (Gen 33,4): *Und küsste ihn* [וַיִּשְׁׁקֵהוּ]. Eine Punktierung ist darüber [um anzuzeigen], dass er ihn nicht von ganzem Herzen küsste. Rabbi Simon ben Jochai sagt: Es ist wohlbekannt, dass Esau Jakob hasst, aber zu jener Stunde war sein Mitgefühl erwacht und er küsste ihn von ganzem Herzen.

Ebenso (Gen 37,12): *Und seine Brüder gingen fort, um die Schafe ihres Vaters in Sichem zu weiden.* Eine Punktierung ist darüber [וַיִּשְׁׁקֵהוּ], [um anzuzeigen], dass sie nur gingen, um sich selbst zu weiden.

Ebenso (Num 3,39): *Alle gemusterten Leviten, die Mose musterte*²⁶⁶ *und Aaron.* Eine Punktierung ist darüber [וַיִּשְׁׁקֵהוּ] [um anzuzeigen], dass Aaron nicht mitgezählt wurde.

264 Ehestreit.

265 So nach Ms. Vat. Ebr. 32 (fol. 50r). Im MT steht der diakritische Punkt in Gen 19,33 über dem *waw* des Wortes *וַיִּשְׁׁקֵהוּ*. Dies gibt die Tradition wieder, dass Lot das Aufstehen der Älteren bemerkte (vgl. dazu den kritischen Apparat in der Ausgabe Horovitz sowie MJ zu GenR 51,8).

266 Die entsprechende Verbform ist singularisch (וַיִּשְׁׁקֵהוּ „er musterte“).

Ebenso (Num 21,30): *Da haben wir verödet bis Nofach, das bei Medeba liegt.* Eine Punktierung ist darüber [אָפּאַךְ], [um anzuzeigen], dass es auch darüber hinaus so war.

Ebenso (Num 29,15): *Und je ein Zehntel [zu jedem Lamm von den vierzehn Lämmern].* Eine Punktierung ist über „und ein Zehntel“ [וְעֶשְׂרִיּוֹן], [um anzuzeigen], dass es nur ein einziges Zehntel war.

Ebenso (Dtn 29,28): *Das Verborgene [steht bei] JHWH unserm Gott; aber das Offenbare [gilt] uns und unseren Kindern für ewig.* Eine Punktierung ist darüber [לְנוֹ וְלִבְנֵינוּ], [um anzuzeigen]: Er [Gott] sagte zu ihnen: Ihr habt getan, was offenbart wurde, so lasse ich euch auch das Verborgene wissen.

So sagst du auch hier (Num 9,10): *Auf einer weiten Reise.* Eine Punktierung ist darüber [um anzuzeigen], dass selbst auf einer kurzen Reise, wenn er unrein war, er nicht mit ihnen das Pessachfest hielt. (SifrNum 69)

Zurück zu GenR 51,8: Der Midrasch enthält über die bisher angesprochenen Motive hinaus noch einen messianischen Aspekt:

Und die Ältere sagte zu der Jüngeren: Unser Vater ist alt geworden und es gibt keinen Mann im Land usw. (Gen 19,31) Denn sie dachten, dass die Welt vergangen wäre, wie die Generation der Flut.

Komm, lass uns unserem Vater Wein zu trinken geben usw. (Gen 19,32a) – Rabbi Tanchuma [sagte] im Namen Samuels: „Dass wir von unserem Vater einen Sohn ins Leben bringen“ steht nicht geschrieben, sondern (Gen 19,32b): *einen Nachkommen.* Jener Nachkomme, der von einem anderen Ort kommt. Und welcher ist das? Das ist der König Messias.²⁶⁷

Und sie gaben ihrem Vater Wein zu trinken usw. Er aber merkte [es] weder bei ihrem Niederlegen noch bei ihrem Aufstehen (Gen 19,33); darüber ist ein Punkt, denn bei ihrem Niederlegen merkte er es nicht, aber bei ihrem Aufstehen merkte er es. (GenR 51,8)

²⁶⁷ Die Söhne der Töchter Lots mit ihrem Vater sind im biblischen Narrativ die Stammväter der Moabiter und Ammoniter. David ist ein Nachkomme der Moabiterin Ruth und somit ein Nachkomme Lots. Eine vergleichbare Deutung des Begriffes „Nachkomme“ findet sich in Gal 3,16.

XXI, 9. מִצְחָק [scherzend]

Dupliciter hoc ab Hebraeis exponitur, sive quod idola ludo (a. LA. luto²⁶⁸) fecerit, juxta illud quod alibi scriptum est (Exod. 32, 6): „Sedit populus comedere²⁶⁹ et bibere et sur-rexerunt ludere;“ sive quod adversum Isaac, quasi majoris aetatis, joco sibi et ludo primo-genita vindicaret. Quod quidem Sara audiens, non tulit, et hoc ex ipsius approbatur sermone dicentis: Ejice ancillam hanc cum filio suo, non enim heres erit filius²⁷⁰ cum filio meo Isaac.

In zweifacher Weise wird das von den Hebräern ausgelegt, entweder dass er [Ismael] Götzenbilder zum Spiel (andere Lesart: aus Lehm) gemacht hat, nach dem, was anderswo geschrieben steht (Ex 32,6): *Es saß das Volk zum Essen und Trinken, und sie standen auf zum Spielen, oder dass er gegen Isaak, weil er älter gewesen war, für sich zum Spaß und zum Scherz das Erstgeborenenrecht beanspruchte.* Als Sara dies hörte, duldet sie es nicht; und dies geht aus ihrer eigenen Rede hervor, da sie sagte: *Wirf diese Magd mit ihrem Sohn hinaus, denn ihr Sohn soll nicht gemeinsam mit meinem Sohn Isaac Erbe sein.*

Diese Doppeldeutung des Wortes מצחק, zur Erklärung des Spottes von Seiten Ismaels, finden wir fast wörtlich mit dem Namen der Referenten²⁷¹ in gen. rabb. c. 53: אמר ר' שמעון בן יוחאי ר' עקיבא היה אומר בו דבר לגנאי ואני אומר בו דבר לשבח וכ' אין מצחק אלא לשון עבודה זרה, שנאמר וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק, מלמד שהיתה שרה אמנו רואה את ישמעאל בונה בימסאות וצד חגבים ומקריב עליהם ... ואומר אני דבר לשבח אין לשון הזה של צחוק אלא לשון ירושה שבשעה שנולד אבינו יצחק היו הכל שמחים, אמר להם ישמעאל, שוטים אתם, אני בכור ואני נוטל פי שנים; שמתשובת אמנו שרה לאברהם כי לא ירש בן אתם, אמר ר' אקיבא „R. Akiba legt (dieses מצחק) dem Ismael zur Schande, | R. Simeon b. Jochai zum Lobe aus.“ Der Erstere sieht darin [32] ein götzdienerisches Treiben, wie es auch von den Israeliten in der Wüste bei Gelegenheit des goldenen Kalbes heisst: „Und sie machten sich auf und trieben Spott.“ Sara habe den Ismael gesehen Götzenaltäre errichten und Thiere darauf darbringen. Der Andere (R. Simeon) sieht darin nur eine Anmaassung des Ismael, der, als der Erstgeborene, zwei Theile von der Erbschaft beanspruchte. „Dass dies

268 Rahmer bezieht diese Lesart aus der Ausgabe Vallarsi.

269 So Vallarsi. Marianus Victorius und Lagarde: manducare.

270 Richtig: filius ancillae.

271 Rahmer hätte hier auf Graetz 1854–55: 429 verweisen müssen.

der Grund des Antrages der Sara gewesen sei, die Mutter sammt dem Sohne aus dem Hause zu jagen, fährt R. Simeon fort, ersiehst du aus Sara's Begründung: „der Sohn dieser Magd soll nicht erben mit meinem Sohne Isaak.“²⁷² – Eine schlagendere Parallele aus Hieronymus und Midrasch giebt es wohl nicht. Sie stimmen nicht nur in der Anführung der beiden Meinungen, sondern auch in der Beweisführung wörtlich überein. Das durch שְׂנֵאֲמַר eingeleitete Citat ist wiedergegeben durch: „juxta illud quod alibi scriptum est;“ das שְׂמַתְשׁוּבַת ist wiedergegeben durch: „juxta illud quod alibi scriptum est;“ das שְׂמַתְשׁוּבַת לְמַד שָׂרָה אֶתְּהָ לְמַד [denn aus der Antwort Saras lernst du] durch „ethoc [et hoc] ex ipsius approbatur sermone [und dies geht aus ihrer eigenen Rede hervor].“ Selbst die Leseart „luto“ (aus Lehm) nicht statt, aber neben „ludo“ findet ihre Bestätigung durch die Worte בּוֹנֵה בַיַּמְסָאוֹת „er bauete Götzenaltäre.“

Kommentar

Gen 21,9f. *Und Sara sah den Sohn der Ägypterin Hagar, den diese dem Abraham geboren hatte, scherzen* [מְצַחֵק *mešaheq*]. 10 *Da sagte sie zu Abraham: Vertreibe diese Magd und ihren Sohn, / denn der Sohn dieser Magd soll nicht mit meinem Sohn Erbe werden, mit Isaak!*

Diese sehr detailgenaue Parallele erinnert an diejenige zu Abrahams Rettung aus dem Feuerofen; in beiden Fällen handelt es sich um einen größeren narrativen und exegetischen Zusammenhang, der in QHG und im Midrasch erscheint. Rahmer paraphrasiert GenR 53,11; die Passage lautet im Zusammenhang:

*Und Sara sah den Sohn Hagars, der Ägypterin usw. (Gen 21,9). – Rabbi Simeon ben Jochai sagte: Rabbi Aqiva pflegte über ihn [Ismael] etwas zur Schande zu sagen;²⁷³ Rabbi Aqiva legte aus: Und Sara sah den Sohn der Ägypterin Hagar, den diese dem Abraham geboren hatte, scherzen. „Scherzen“ [מְצַחֵק *mešaheq*] bedeutet nichts anderes als Unzucht; das ist es, was du sagst (Gen 39,17): [Der hebräische Sklave, den du uns hergebracht hast, ist zu mir gekommen] um Scherz mit mir zu treiben! Das lehrt, dass Sara den Ismael sah, wie er in Gärten eindrang, verheirateten Frauen auflauerte und ihnen Gewalt antat.*

Rabbi Jischmael lehrte: „Lachen“ [צַחֵק *šhoq*] bedeutet nichts anderes als Götzendienst, denn es ist gesagt (Ex 32,6): [Und das Volk setzte sich, um zu essen und zu trinken;] und sie standen auf, um sich zu belustigen; das lehrt, dass Sara den Ismael sah, wie er Podeste errichtete, Heuschrecken fing und [diese] auf jenen darbrachte.

272 Paraphrasierende Übersetzung.

273 In den vier folgenden Auslegungen wird das Wort „scherzen“ (מְצַחֵק) im Sinne der Kardinalsünden Unzucht, Götzendienst und Mord gedeutet, die Ismael unterstellt werden.

Rabbi Eleazar sagt: „Lachen“ bedeutet nichts anderes als Blutvergießen (2Sam 2,14): *Es mögen doch die jungen Männer aufstehen und vor uns spielen [ein Kampfspiel treiben]!*

Rabbi Azarja sagte im Namen von Rabbi Levi: Sie [Isaak und Ismael] sagten: „Lasst uns gehen und unseren Teil des Feldes ansehen!“ Da nahm Ismael einen Bogen und Pfeile und schoss auf Isaak, stellte sich aber als ob er scherzen würde. Das ist es, was geschrieben steht (Prov 26,18–19): *Wie ein Wahnsinniger, der Brandgeschosse, Pfeile und Tod schleudert, (19) so ist ein Mann, der seinen Nächsten betrügt und sagt: Habe ich [denn] nicht [nur] gescherzt?*

Aber ich sage:²⁷⁴ Dieser Ausdruck des Lachens ist nichts anderes als ein Ausdruck für das Erbe! Denn als unser Vater Isaak geboren wurde, freuten sich alle. Da sprach Ismael zu ihnen: „Ihr Dummköpfe! Ich bin der Erstgeborene und nehme zweimal so viel“; denn aus der Antwort unserer Mutter Sara an Abraham lernst du (Gen 21,10b): *Denn nicht soll der Sohn dieser Magd mit meinem Sohn erben, mit Isaak [„mit meinem Sohn“ – auch wenn es nicht Isaak wäre; „mit Isaak“ –]*²⁷⁵, auch wenn es nicht mein Sohn wäre.²⁷⁶ Um wieviel mehr: *Mit meinem Sohn, mit Isaak!* (GenR 53,11)

Diese Deutung von Gen 21,10 ist bereits in tannaitischen Texten präsent, vgl. tSot 6,6 und die Hinzufügung in SifrDtn 31.²⁷⁷

19

Ib. 14. ואת הילד, שם על שכמה [und er legte das Kind auf ihre Schulter] Hieronymus sieht sich hier veranlasst, das Alter des Ismael zu berechnen, und stimmt hierbei in vielen seiner Angaben mit denen im Midrasch überein.

²⁷⁴ Die folgende Auslegung erklärt „scherzen“ (מצחק) ausschließlich mit dem Anspruch auf das Erbe, was aus der Antwort Saras in Gen 21,10b abgeleitet wird.

²⁷⁵ Vgl. zu dieser Einfügung den Apparat bei T/A z. St.

²⁷⁶ Hier wird das doppelte „mit“ (עם) in Gen 21,10 ausgelegt.

²⁷⁷ Vgl. Bietenhard 1984: 74, Anm. 9.

„Quando Isaac natus est, tredecim annorum erat Ismael. Et post ablactationem²⁷⁸ iste cum matre expellitur domo. – Inter Hebraeos autem varia opinio est, asserentibus aliis, quinto anno ablactationis tempus statutum, aliis duodecimum annum vindicantibus. Nos igitur, ut breviorum eligamus aetatem, post decem et octo annos Ismael putavimus²⁷⁹ eiectionem esse cum matre, et non convenire iam adolescenti matris sedisse cervicibus.“]

Als Isaak geboren wurde, war Ismael 13 Jahre alt. Und nach seiner Entwöhnung wird er mit seiner Mutter aus dem Haus vertrieben. – Unter den Hebräern aber gibt es unterschiedliche Meinungen. Die einen behaupten, dass die Zeit für die Entwöhnung mit dem fünften, die anderen, mit dem zwölften Lebensjahr festgesetzt ist. Wir aber haben, um die kürzere Zeit auszuwählen, die Ansicht vertreten, Ismael sei nach 18 Jahren mit der Mutter vertrieben worden; es passt aber nicht zu einem schon Herangewachsenen, dass er auf dem Nacken der Mutter gesessen haben sollte.²⁸⁰

- [33] Die betreffende „*varia opinio Hebraeorum*“ über die Zeit des Entwöhnens der Kinder findet sich mit einiger Abweichung Gittin 75 b., woselbst die Entwöhnungszeit auf 18 Monate, nach Andern auf 2 Jahre festgesetzt wird (cfr. Ketuboth 60 b.). Wenn Hieronymus von einer Entwöhnung nach dem zwölften Jahre spricht, so scheint er die Ansicht des Midrasch [GenR 53,10] im Auge gehabt zu haben, der das Entwöhnen hier als ein „Entwöhntsein vom bösen Triebe“ deutet *הרע מיצר הרע [נגמל] שנגמל, ויגמל* [und er wurde entwöhnt; er wurde vom bösen Trieb entwöhnt], wofür das 13. Jahr gewöhnlich angesehen wurde. – Aber auch das 5te Jahr scheint vom Midrasch stillschweigend als Entwöhnungszeit angenommen worden zu sein, denn c. 53 heisst es *בן שבע עשר* (so nach der LA. des Jalk. c. 94, für *עשרים* וכו') *שנה היה, ואת אמרת שם על שכמה וכו' (עשרים)* „17 Jahre alt war er damals, und sie soll ihn auf dem Rücken getragen haben?“¹⁾ – Diese Angabe kommt der Hieronymianischen am nächsten, wenn Hieronymus den Anfang des 18ten und der Jalkut den Schluss des 17ten Jahres meint²⁾.

1) Die Lesart *י"ז* [17] für *כ"ז* [27] wird durch c. 95 des Jalkut bestätigt, daselbst heisst *י"ז* *בן* „17 Jahre alt war Ismael, als er sein Vaterhaus verliess.“

2) Es sei noch bemerkt, dass das Makkabäerbuch 7,17 [2Makk 7,27] von einer 3jährigen Säugungszeit der Kinder spricht.

278 Richtig: *ablactationem eius*.

279 Richtig: *supputavimus*.

280 Hieronymus weist im Anschluss darauf hin, dass im Hebräischen, aber auch in Rom, erwachsene Söhne als „(kleine) Kinder“ bezeichnet werden können. Er entscheidet sich deshalb für das Verständnis, dass Abraham der Hagar zuerst Brot und Wasserschlauch auf die Schulter gelegt und ihr dann ihren Sohn „übergeben“ hätte.

Das Auffallende, wie Hagar ihren erwachsenen Sohn getragen habe, löst Hieronymus auf ganz gesund exegetische Weise, indem er das וַשׁ [legte] nicht auf לֵד [Kind, Knabe] bezieht, sondern dies von dem vorhergehenden וַיִּתֵּן [und er gab] abhängen lässt, was nicht gegen die Grammatik ist. Die jüdischen Commentatoren, Ibn Esra, Nachmanides, Seporno [Sforno] erklären es ebenfalls auf diese Weise. – Schlagend ist der Beweis, den Hieronymus aus dem Verse 18 [Gen 21,18] bringt:

„Et tene manum ejus.“ Ex quo manifestum est, eum, qui tenetur, non oneri matri fuisse, sed comitem. –

Und nimm seine Hand. Daraus geht klar hervor, dass der, dessen Hand gehalten wird, der Mutter keine Last war, sondern ihr Begleiter.

Darnach übersetzt Hieronymus auch in der Vulgata die obige Stelle: „tradiditque puerum [und übergab ihr den Knaben].“

Kommentar

Gen 21,14 *Und Abraham machte sich früh am Morgen auf, und er nahm Brot und einen Schlauch Wasser und gab es der Hagar, legte es auf ihre Schulter und [gab ihr] das Kind und schickte sie fort. / Da ging sie hin und irrte in der Wüste von Beerscheba umher.*

Der Altersabstand zwischen Ismael und Isaak geht aus Gen 16,16 und 17,17 hervor und beträgt 14 (bei Hieronymus 13) Jahre; das Alter des Ismael bei seiner und Hagers Vertreibung ergäbe sich somit, wenn das Alter des Isaak bei seiner Entwöhnung dazu gezählt würde – welches jedoch im Bibeltext nicht angegeben wird. Hieronymus führt dazu zwei verschiedene „Meinungen der Hebräer“ an, die das für die Entwöhnung übliche Kindesalter mit fünf oder sogar zwölf Jahren angeben, und entscheidet sich für das niedrigere Alter, wodurch sich für ihn ergibt, dass Ismael mit 18 Jahren vertrieben wurde.

Dass Ismael mit 17 oder 18 Jahren vertrieben wurde, wird im Jalkut Schimoni, im Midrasch Sekhel Tov sowie in PRE 30,2 angenommen.²⁸¹ Genesis Rabba geht allerdings von einem Alter von 27 Jahren aus; in GenR 53,13 heißt es in der Diskussion von Gen 21,14:

²⁸¹ Vgl. Hayward 1995: 175. Vgl. auch Ginzberg 1900: 112.

27 Jahre [war Ismael alt] – und du sagst „*legte auf ihre Schulter und [gab ihr] das Kind*“?

Das lehrt vielmehr, dass sie [Sara] einen bösen Blick auf ihn warf und Fieber und Schmerz in ihn fuhren. Wisse, dass dem so ist, denn es steht geschrieben (Gen 21,15): *Als aber das Wasser im Schlauch zu Ende war*, denn das ist die Art und Weise des Kranken, zu jeder Zeit zu trinken. (GenR 53,13)

Wenn Rahmer in seinem Zitat in diese Passage das in Jalkut Schimoni Genesis 94 angegebene Alter von 17 Jahren einträgt,²⁸² könnte das dem Bestreben geschuldet sein, QHG und Genesis Rabba zu harmonisieren. Das Motiv, dass Isaaks Entwöhnung im übertragenen Sinne als „Entwöhnung vom bösen Trieb“ zu verstehen sei, findet sich auch in Jalkut Schimoni Genesis 93, wo es allerdings nicht als Markierung des Mündigkeitsalter angesehen wird. Auch aus seiner unmittelbaren Verwendung in GenR 53,10 ist das nicht abzuleiten:

Und das Kind wuchs heran und wurde entwöhnt (Gen 21,8). – Rabbi Hoschaja der Große sagte: Es wurde vom bösen Trieb entwöhnt. Die Gelehrten sagen: Es wurde von seiner Milch entwöhnt. (GenR 53,10)

Für die Behauptung, dass mit der Entwöhnung vom bösen Trieb „gewöhnlich“ das dreizehnte Lebensjahr gemeint sei, hätte sich Rahmer darüber hinaus auf GenR 63,10 beziehen können. Die dort vorgenommene Auslegung stützt sich auf die Verbform וַיִּגְדְּלוּ („und sie wuchsen heran“) in Gen 25,27; diese wird in GenR 63,9 so verstanden, dass Jakob und Esau das Mündigkeitsalter erreicht hatten:

Und die Jungen wuchsen heran. (Gen 25,27) – Rabbi Pinchas [sagte] im Namen des Rabbi Levi: Ein Gleichnis – [das gleicht] einer Myrte und einem Dornbusch, die miteinander aufwuchsen. Während sie aufwuchsen, brachte das eine seinen Duft und das andere seine Dornen hervor. So auch: All die dreizehn Jahre gingen beide [Esau und Jakob] in die Schule und kamen von der Schule zurück. Nach dreizehn Jahren ging dieser in die Lehrhäuser und jener in die Häuser des Götzendienstes.

Rabbi Eleazar, Sohn des Rabbi Simon, sagte: Ein Mensch muss dreizehn Jahre für seinen Sohn sorgen, von da an soll er sagen: *Gesegnet, der mich dessen Strafe enthoben hat!*²⁸³ (GenR 63,9) |

282 Vgl. auch Leqaḥ Tov zu Gen 21,13.

283 Der mich der Verantwortung für meinen Sohn enthoben hat.

XX[II], 2. מוריה [Morija]

Ajunt Hebraei, hunc montem esse, in quo postea templum conditum est in area Ornae Jebusaei, sicut et in Paralip. II. 3, 1²⁸⁴ scriptum est.²⁸⁵ Qui idcirco „illuminans“ interpretatur et „lucens“ quia ibi est „Dabir“ h. e. oraculum Dei, et lex et spiritus sanctus, qui docet homines veritatem, et inspirans²⁸⁶ prophetias²⁸⁷.

Die Hebräer sagen, dies sei der Berg, an dem später der Tempel errichtet wurde auf der Tenne des Jebusiters Arauna, wie es in 2Chron 3,1 geschrieben ist. Er wird deswegen mit „erleuchtend“ und „leuchtend“ übersetzt, weil dort das „Devir“ ist, das heißt das Orakel Gottes, und das Gesetz und der Heilige Geist, der die Menschen die Wahrheit lehrt und Prophetien eingibt.

Diese von Hieronymus angeführte Tradition ist eine der ältesten. Übersetzt doch schon Onkelos z. St. ארץ המוריה mit „in das Land des Gottesdienstes,“ und die LXX mit τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν [das hohe Land], es von מרום [Höhe] ableitend. Das Wort מוריה [Morija] hat übrigens die ganze Skala jüdischer Interpretationen durchgemacht und ist nach jeder irgendwie nur ähnlich klingenden Ableitung paraphrasirt worden. Die Uebersetzung des Aquila „καταφανή“ [die Leuchtende] leitet es von אור [Licht] ab, ebenso Hieronymus; Symmachus, der es mit τῆς ὀπτασίας [Land] der Vision] übersetzt, von ראה [sehen]. Der Midrasch deutet obige Tradition, nach welcher Moria und der Tempel identifiziert wird, durch folgende Erklärung an: ר' חייא רבה ור' ינאי חד אמר למקום שהוראה יצאה לעולם, ואחרנא אמר למקום שהיראה יצאה לעולם „Nach R. Chija sen. der Ort, von dem die Unterweisung ausging – und nach R. Janai der Ort, von dem aus die Gottesfurcht über den ganzen Erdboden sich verbreitete.“²⁸⁹ Nun glaube ich hier für שהוראה [šehoraah, dass Lehre] (oder nach dem Jalk. שההוראה [šehahoraah, dass die Lehre])²⁹⁰ – שהאורה [šehaorah, dass das Licht] lesen zu dürfen; denn abgesehen davon, dass Hieronymus auf eine Tradition hinweist, die das Wort Moria von אורה [ʿorah, Licht] ableitet, spricht auch das im Midr. bald darauf folgende דְכוּתָהּ אֶרֶץ [ebenso die Bun-

284 Die Kapitel- und Versangabe ist Rahmers Hinzufügung.

285 Bei Hieronymus folgt hier das Zitat aus 2Chron 3,1.

286 Richtig: inspirat.

287 Lagarde: prophetas.

288 So in Midrasch Rabba Wilna 1855 und 1887. Die Edition Venedig 1545 liest präsintisch יוצאה [sie geht aus].

289 Paraphrasierende Übersetzung.

290 Jalkut Schimoni Genesis 96.

deslade] für meine Conjectur. Der Midrasch führt nämlich das Wort ארון („die Bundeslade“) als Beleg an, dass bei der Interpretation desselben derselbe Meinungsstreit sich fände, wie beim Worte מוריה [Morija], und da heisst es דכוותה וכו ארון חד אמר מקום שהאורה יצאה לעולם, וחד אמר מקום שהיראה וכו ארון, der Eine sagt, wo das Licht ausgegangen; der Andere, der Ort, [35] wo die Gottesfurcht | u. s. w.“ Hier steht also שהאורה [šeha’orah] für das obige שהוראה [šehora’ah]. Der Verfasser des „Leben Abraham’s“ hat dieses דכוותה ארון [ebenso die Bundeslade] missverstanden; er hat et [hatte?] es mit dem Schlusse des vorhergehenden Passus verbunden (²⁹¹[יוצאה] ממוקום שהדבור יוצאה ארון [von dem Ort, von dem die {göttliche} Rede ausgeht, ebenso die Bundeslade]), während es doch offenbar einem neuen Passus beginnt (vgl. Beer’s Leben Abraham’s, Note 624) [Beer 1859: 178].

Kommentar

Gen 22,2 *Und er sprach: Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du liebhabst, den Isaak, und ziehe hin in das Land Morija, / und opfere ihn dort als Brandopfer auf einem der Berge, den ich dir nennen werde!*

Hieronymus erwähnt zwei jüdische Überlieferungen, die Begründungen dafür liefern, dass Morija der Ort des Jerusalemer Tempels ist: (1) die Identifikation Morijas mit der Tenne des Arauna in 2Chron 3,1²⁹² und (2) daran anschließend, die Deutung des Namens Morija mit der lichtvollen und erleuchtenden Präsenz Gottes im Heiligtum. Rahmer findet für die zweite Überlieferung, die den Ort der Bindung Isaaks dezidiert mit dem Ort des Jerusalemer Tempels in Verbindung bringt, rabbinische Parallelen. Die von Rahmer anzitierte Passage aus GenR 55,7 (Text: Venedig 1545) lautet folgendermaßen:

Und geh ins Land Morija. (Gen 22,2) – Rabbi Chijja der Große und Rabbi Jannai [diskutierten darüber]. Einer sagte: „zu dem Ort, von dem Belehrung [hora’ah] in die Welt ausgeht“; und der andere sagte: „zu dem Ort, von dem Furcht [jir’ah] in die Welt ausgeht“.

291 Der Schreibfehler יוצאה findet sich auch bei Beer 1859: 178.

292 2Chron 3,1: *Und Salomo fing an, das Haus JHWHs zu bauen in Jerusalem, auf dem Berg Morija, wo JHWH seinem Vater David erschienen war; an der Stelle, die David bestimmt hatte, auf der Tenne Ornans, des Jebusiters.*

Ebenso das Allerheiligste [*devir*²⁹³]; Rabbi Chijja und Rabbi Jannai [diskutierten darüber]. Einer sagte: „der Ort, von dem die [zehn] Worte [*ha-dibrot*] in die Welt hinausgehen“; und der andere sagte: „der Ort, von dem die [göttliche] Rede [*ha-dibur*] in die Welt hinausgeht“.

Ebenso die Bundeslade [*aron*]; Rabbi Chijja und Rabbi Jannai [diskutierten darüber]. Einer sagte: „zu dem Ort, von dem das Licht [*ha-orah*] in die Welt hinausgeht“; und der andere sagte: „der Ort, von dem Furcht [*yir'ah*] in die Welt hinausgeht“. (GenR 55,7, Venedig 1545)

Sowohl QHG als auch der Midrasch erklären „Morija“ mit Metaphoriken des Lichtes sowie der Belehrung (Orakel, Prophetien usw.), wobei Rahmer vor allem das Motiv des Lichts hervorhebt. Für die „Konjektur“, die er aus inhaltlichen Gründen vorschlägt, zieht er QHG mit heran: Statt *hor'ah* (Belehrung) möchte er im ersten Abschnitt von GenR 55,7 *ha-orah* (das Licht), wie im dritten Abschnitt, lesen. In der von Rahmer zitierten Quellenparaphrase von Bernhard Beer „Leben Abrahams nach der jüdischen Sage“, Beer 1859, 178, weist dieser bereits auf die Übereinstimmung zwischen dem Midrasch und Hieronymus hin.²⁹⁴ Die – Rahmer noch unbekanntenen – Handschriften (British Library, Vat. Ebr. 30, Vat. Ebr. 60) wie auch die Parallelversionen²⁹⁵ würden eine solche Konjektur nicht unterstützen, außerdem scheint sie inhaltlich-terminologisch gar nicht notwendig, da QHG wie auch der Midrasch die prophetische bzw. göttliche Belehrung als das Licht präsentieren. Übereinstimmung zwischen Hieronymus und der rabbinischen Literatur ist auch darin gegeben, dass das Allerheiligste (*devir*), dessen Konsonanten an die Wurzel דבר (*db'r*) „sprechen“ erinnern, in die Darstellung einbezogen wird.

Der Abschnitt aus GenR 55,7 erscheint in den Handschriften und Parallelen in verschiedenen Versionen, was die Leitbegriffe betrifft. Im Anschluss an den von Rahmer diskutierten Abschnitt werden weitere theologische Etymologien aufgezählt. Die Version der Edition Theodor/Albeck auf der Grundlage von Ms. British Library lautet:

Und ziehe hin in das Land Morija (Gen 22,2). Rabbi Chijja der Große und Rabbi Jannai [diskutierten darüber]. Einer sagte: Zu dem Ort, von dem Belehrung [*hora'yah*] in die Welt ausgeht; und der andere sagte: Zu dem Ort, von dem Furcht [*yir'ah*] in die Welt ausgeht.

²⁹³ Venedig 1545 liest דבירי [*deviri*], Midrasch Rabba 1855 דיבור [*dibur*], Matnot Kehuna bemerkt allerdings: דכוותה דביר גרסינן [wir lesen: ebenso das *devir*], geht also von einem Text aus, der anders lautete. Midrasch Rabba 1887 liest דביר [*devir*].

²⁹⁴ In der Tat gibt Beer 1859: 178 die Struktur von GenR 55,7 nicht zutreffend wieder.

²⁹⁵ Vgl. yBer 4 (8c); ShirR 4,4.

Ebenso die Bundeslade; Rabbi Chijja der Große und Rabbi Jannai (diskutierten darüber). Einer sagte: Zu dem Ort, von dem das Licht (*‘orah*) in die Welt hinausgeht; und der andere sagte: Zu dem Ort, von dem die Furcht (*ha-mora*) in die Welt hinausgeht.

Ebenso das Allerheiligste; Rabbi Chijja und Rabbi Jannai (diskutierten darüber). Einer sagte: Zu dem Ort, von dem die [Gottes-]Rede [*ha-diber*²⁹⁶] in die Welt hinausgeht; und der andere sagte: Zu dem Ort, von dem die Pest [*ha-dever*] in die Welt hinausgeht.²⁹⁷ (GenR 55,7 T/A)

Der weitere Verlauf des Textes bringt jene von Rahmer erwähnten klanglichen Assoziationen zu Moriija, von denen in der Folge theologische Deutungen abgeleitet werden:

Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Weil von dort der Heilige, der gesegnet ist, auf die Völker der Welt schießt [*moreh*] und sie in die Hölle hinabfahren lässt. – Rabbi Simeon ben Jochai sagte: Zu dem Ort, der ausersehen [*ra’uy*] ist, dem [oberen]²⁹⁸ Tempel gegenüberzustehen. – Rabbi Judan ben Pelaja sagte: Zu dem Ort, den er dir zeigte [*mar’eh*]. – Rabbi Pinchas sagte: Zum Ort der Herrschaft [*maruta*] über die Welt. – Die Gelehrten sagten: Zu dem Ort, an dem der Weihrauch dargebracht wird, das ist es, was du sagst (Hld 4,6): *Ich will zum Myrrhenberg [har ha-mor] hingehen.* (GenR 55,7)

Auch das von Hieronymus erwähnte Zitat 2Chron 3,1 wird bereits im tannaitischen Midrasch verwendet, allerdings nicht zu Gen 22,2, sondern zu Dtn 12,5:

Sondern ihr sollt die Stätte aufsuchen, die JHWH, euer Gott, aus all euren Stämmen erwählen wird, um seinen Namen dort niederzulegen, dass er [dort] wohne, und dahin sollst du kommen. (Dtn 12,5) – Suche aufgrund des Wortes eines Propheten. Das könnte heißen, dass du warten sollst, bis es dir ein Prophet sagt! Die Schrift sagt [aber]: *dass er [dort] wohne, und dahin sollst du kommen.* Suche und finde und danach wird es dir ein Prophet sagen. Und so findest du es auch bei David (Ps 132,1–5):

Gedenke, JHWH, dem David alle seine Mühsal, der JHWH schwor; ein Gelübde tat dem Mächtigen Jakobs: Ich will das Zelt meines Hauses nicht betreten, ich will das Lager meines Bettes nicht besteigen, ich will meinen Augen keinen Schlaf gestatten, keinen Schlummer meinen Augenlidern, bis ich eine Stätte finde für JHWH, Wohnungen für den Starken Jakobs!

Woher, dass du es nur aufgrund des Wortes eines Propheten tun sollst? Weil gesagt ist (2Sam 24,18): *Und Gad kam zu David an jenem Tag und sagte zu ihm: Geh hinauf, errichte JHWH einen Altar auf der Tenne des Jebusiters Arauna.* Und er sagt (2Chron 3,1): *Und Salomo fing an, das Haus JHWHs zu bauen in Jerusalem, auf dem Berg Moriija, wo JHWH seinem Vater David erschienen war, an der Stelle, die David bestimmt hatte, auf der Tenne Ornans, des Jebusiters.* (SifrDtn 62)

296 Vgl. Bacher 1899: 19.

297 Als Strafe für die Nichtannahme der Tora durch die Völker, vgl. yBer 4,5 (8c).

298 So nach einigen Textzeugen, vgl. T/A z. St.; yBer 4,5 (8c).

21

XXII, 14. בַּהַר ה' יֵרָאֶה [auf dem Berg JHWHs wird ersehen/auf dem Berg wird JHWH sich sehen lassen]²⁹⁹.

Hoc apud Hebraeos exivit in proverbium, ut si quando in angustia constituti sunt, et Domini optant auxilio sublevari, dicant: „In monte Dominus videbitur“, h. e. sic ut³⁰⁰ Abrahamae³⁰¹ misertus est, miserebitur et nostri.¹⁾

Bei den Hebräern wurde das zu einem Sprichwort, dass sie, wenn sie sich in einer Notlage befinden und Gottes Hilfe erbitten wollen, sagen: *Auf dem Berg wird sich der Herr zeigen*, das heißt: So, wie er sich Abrahams erbarmt hat, wird er sich auch unser erbarmen.

Unter „proverbium“ wird Hieronymus hier wohl das häufige Einschalten dieser Begebenheit, die Erinnerung an den Opfermuth Abraham’s und die stille Ergebung Isaak’s, in den Gebeten meinen. Wir erinnern nur an das mit dem Namen עֶקְדָה [‘*agedah* Bindung] das ist Opferung (sc. des Isaac) bezeichnete Gebet in den סְלִיחוֹת [Selichot]³⁰².

Die Schlussbemerkung des Hieronymus: „Unde et in signum dati arietis solent etiam nunc cornu clangere“ [deswegen sind sie auch jetzt noch gewohnt, in Erinnerung an den Widder, der ihm damals gegeben wurde, ins Horn zu stoßen] trifft zu. Die Erinnerung an den für Isaak geopferten Widder ist mit ein Grund, dass am Neujahrstage mit einem *Widderhorn* geblasen wird.

Kommentar

Gen 22,14 *Und Abraham gab diesem Ort den Namen JHWH wird sehen, / von dem man heute sagt: auf dem Berg JHWHs wird ersehen.*

Vor dem Einsatz des Zitats Rahmers weist Hieronymus auf eine Übersetzungsfrage hin: Während Gen 22,14b lateinisch lauten würde „auf dem Berg sieht der Herr“

1) Ber. r. 58 [richtig: GenR 56,10] wird ein diesem Inhalte ähnliches Gebet von R. Jochanan dem Abraham in den Mund gelegt: בשעה שיהיו בניו של יצחק באים לידי עבירות ומעשים רעים [Zu der Stunde, da die Nachkommen Isaaks in Übertretungen und böse Taten geraten, gedenke um ihretwillen jener Bindung und sei mit Erbarmen für sie erfüllt.]

299 Diskussion der Übersetzung im Kommentar.

300 Richtig: sicut.

301 Vallarsi: Abraae; Lagarde und Marianus Victorius: Abrahae.

302 Gebete um Vergebung, die vor allem vor den Hohen Feiertagen rezitiert werden.

(in monte dominus videt), würde dort im Hebräischen stehen „auf dem Berg wird der Herr gesehen werden“ (in monte dominus videbitur).³⁰³ Beide Formen lassen sich im Hebräischen nur durch die Vokalisierung unterscheiden: *יִרְאֶה* *yir'eh* – „er wird sehen (bzw. für Hieronymus: er sieht)“³⁰⁴ und *יֵרָאֶה* *yer'eh* – „er wird gesehen werden, sich sehen lassen, erscheinen“. Hieronymus verweist damit auf das Wortverständnis, das später im masoretischen Text fixiert werden sollte.

Die rabbinische Tradition liest Gen 22,14b mit JHWH als Subjekt: „Auf dem Berg wird sich JHWH sehen lassen“.³⁰⁵ In modernen Übersetzungen findet sich auch die genitivische Zuordnung des Gottesnamens zum Berg: „Auf dem Berg JHWHs wird gesehen werden“.³⁰⁶

Rahmer lässt die Diskussion um die Übersetzung von Gen 22,14 beiseite und nimmt ausschließlich die Funktion des Verses, Gottes Erbarmen und Hilfe zu signalisieren, in den Blick: Da Hieronymus das Blasen des Widderhorns (Schofar) nicht mit einem zeitlich bestimmten Anlass, sondern allgemein mit Ritualen in Notsituationen verknüpft, erinnert seine Auslegung vor allem an die in mTa'an 2,3–4 erwähnten Einschübe in das Achtzehnbittegebet bei öffentlichen Fastengebeten. In mTa'an 2,4 heißt es ähnlich wie bei Hieronymus:

Als ersten [Einschub in das Achtzehnbittegebet] sagt er: Der Abraham am Berg Morija erhört hat, er erhöere auch euch und vernehme die Stimme eures Schreiens! Gesegnet bist du, JHWH, der Israel erlöst hat. (mTa'an 2,4)

Rahmer zitiert außerdem GenR 56,10 (in der Textversion Venedig 1545).³⁰⁷ Anhand der Diskussion von Gen 22,14 schreibt dieser Abschnitt der Bindung Isaaks eine kollektiv sühnende Wirkung zu. In T/A lautet der Abschnitt:

Und Abraham nannte den Namen des Ortes: *JHWH wird sehen*. – Rabbi Bibi Rabba [sagte] im Namen des Rabbi Jochanan: Er [Abraham] sprach vor ihm [Gott]: Herr aller Welten! Als du mir sagtest (Gen 22,2): *Nimm doch deinen Sohn, deinen einzigen*, hätte ich zu erwidern gehabt: Gestern hast du zu mir gesagt (Gen 21,12): *Denn in Isaak soll dir Nachkommenschaft genannt werden*; und jetzt sagst du zu mir: *Nimm doch?* Gott bewahre, ich habe nicht so gehandelt!

303 Et vocavit Abraham nomen loci illius ‚dominus videt‘, ut dicant hodie ‚in monte dominus videt‘. Pro eo quod hic habet videt, in Hebraeo videbitur scriptum est. [Und Abraham nannte den Namen jenes Ortes „der Herr sieht“, sodass man heute sagt „auf dem Berg wird der Herr sehen“. Statt des „videt“ {er sieht} steht im Hebräischen „videbitur“ {er wird sich sehen lassen} geschrieben.]

304 Die meisten Bibelübersetzungen verwenden hier das Futur. Hieronymus übersetzt das Imperfekt mit „videt“ im Sinne eines präsentischen, aber in die Zukunft offenen Sehens.

305 Vgl. Raschi z. St.; vgl. bBer 62b, bPes 88a.

306 Vgl. Jacob 2000: 501f.

307 Vgl. auch yTa'an 2,4 (65c–d).

Vielmehr, ich bezwang mein Erbarmen, um deinen Willen zu tun. So sei es auch dein Wille, JHWH, unser Gott, dass, wenn die Kinder Isaaks in Bedrängnis [לידי צרה] geraten werden, du ihnen diese Bindung zugutehalten mögest und mit Erbarmen über sie erfüllt sein mögest! (GenR 56,10)

Diese Textversion entspricht stärker QHG als die von Rahmer zitierte Version.

22

ib. 21. עוץ [Uz] Die Bemerkung

„de cuius stirpe Job descendit, sicut scriptum est³⁰⁸: Vir fuit in terra Uz³⁰⁹, nomine Job“³¹⁰

Aus dessen Geschlecht stammt Hiob, so wie geschrieben ist: *Es war ein Mann im Lande Uz mit Namen Hiob.*

findet sich auch in gen. rab. c. 57: ר' לקיש בשם ר' קפרא אמר, | איוב בימי אברהם, [36] עוץ R. Lakisch sagt: „Hiob lebte zu Zeiten Abraham's“ u. s. w.¹⁾

Kommentar

Gen 22,20–22 *Und es geschah nach diesen Dingen, da wurde dem Abraham berichtet: / Siehe, Milka, auch sie hat deinem Bruder Nahor Söhne geboren: 21 Uz, seinen Erstgeborenen, und dessen Bruder Bus / und Kemuel, den Vater Arams, 22 und Kesed und Haso und Pildasch und Jidlaf / und Betuel.*

QHG ziehen über den Ortsnamen Uz eine Querverbindung zwischen Gen 22,21 und Hiob 1,1. Hieronymus kommentiert Gen 22,20f. folgendermaßen:

Als Erstgeborener Nahors, des Bruders Abrahams, wurde von seiner Frau Melcha, der Tochter Arans, Uz geboren: aus dessen Geschlecht stammt Hiob, wie in der Einleitung seines Buches geschrieben ist: *Es war ein Mann im Lande Uz, mit Namen Hiob* (Hiob 1,1). Also vermuten einige zu Unrecht, Hiob sei aus dem Geschlecht Esaus: da ja das, was am Ende seines Buches steht – und zwar, dass es aus der syrischen Sprache übersetzt wurde und dass er der vierte nach Esau sei, und das Übrige, was dort enthalten ist, in den hebräischen Büchern nicht vorkommt.³¹¹

1) cfr. ep. LXXIII ad Evang. ed. Vall.

308 Richtig: scriptum est in exordio voluminis eius: Vir.

309 Marianus Victorius: Huz; Vallarsi: Us; Lagarde: Hus.

310 Lagarde: Iob nomine.

311 Übersetzung: Oliver Achilles.

Er nimmt dabei Bezug auf den Abschluss des Hiobbuches in der LXX (42,17a–c):

(17a) Es steht aber geschrieben, dass er [Hiob] wiederum auferstehen wird mit denen, die der Herr auferstehen lässt. (17b) Dies ist übersetzt aus dem syrischen Buch. Er wohnte in dem Land Ausitis an den Grenzen Idumäas und Arabiens, früher aber hatte er den Namen Jobab. (17c) Nachdem er aber eine arabische Frau genommen hatte, zeugte er einen Sohn mit Namen Ennon, er selbst aber hatte als Vater den Zare, einen Sohn der Söhne Esaus, und als Mutter Bosorra, so dass er der fünfte von Abraham an war.

Hieronymus widerspricht der dort vorgetragenen Ansicht, Hiob sei ein Nachkomme Esaus gewesen; diese würde in den „hebräischen Büchern“ nicht belegt sein. Er bezeichnet Hiob als Nachkommen Nahors, des Bruders Abrahams.

Dieselbe Querverbindung zwischen Gen 22,21 und Hiob 1,1 zieht auch GenR 57,4:³¹²

Er [Abraham] fürchtete sich vor [weiteren] Züchtigungen. Da sprach der Heilige, der gesegnet ist, zu ihm: Das musst du nicht, es ist schon geboren, der sie erhalten wird! *Uz, seinen Erstgeborenen.* –

Wann lebte Hiob? Rabbi Simeon ben Laqisch sagte im Namen des Bar Kappara: Er lebte in den Tagen Abrahams, denn es ist gesagt (Gen 22,21): *Und Uz, seinen Erstgeborenen.* Und es steht geschrieben (Hiob 1,1): *Es war ein Mann im Lande Uz.* (GenR 57,4)

Auch die späteren Auslegungen (Jalkut Schimoni Numeri 766; Tanchuma Shelaḥ 14) identifizieren Hiob mit Uz, dem Sohn Nahors.

23

XXIII. 2. קרית ארבע [*qiryat ’arba’*, „Vierstadt“³¹³] Ueber die Veranlassung zu diesem Namen der „Stadt der Vier“ werden im Midrasch vielerlei Deutungen aufgeführt, unter diesen auch die von Hieronymus z. St. gebrachte:

„quia ibi Abraham³¹⁴ et Isaac et Jacob conditus est, et ipse princeps humani generis Adam.“ weil dort Abraham, Isaak und Jakob bestattet wurden und selbst Adam, der Ahnherr der Menschheit.

cfr. gen. i. 58 דבר אחר קרית ארבע שנקברו בה אבות העולם, אדם הראשון, אברהם, יצחק ויעקב „Nach einer anderen Erklärung heisst die Stadt deshalb Kirjat arbe, weil die vier Stammväter der Welt daselbst begraben sind: Adam, Abraham, Isaak und Jakob.“

³¹² Zu Hiob und Abraham vgl. bBB 15a–16b;

³¹³ Zur Bedeutung siehe Gesenius 2013: 1193.

³¹⁴ So Lagarde. Vallarsi: Abraam; Marianus Victorius: Abram.

Kommentar

Gen 23,2 *Und Sara starb zu Kirjat-Arba, das ist Hebron, im Land Kanaan. / Und Abraham ging hin, um über Sara zu klagen und sie zu beweinen.*

Die von Rahmer anzitierte Stelle GenR 58,4 lautet im Zusammenhang:

Und Sara starb in Kirjat Arba. (Gen 23,2) – Vier Namen hatte sie [die Stadt]: Eschkol, Mamre, Kirjat Arba und Hebron. – Und warum nennt er [der Vers] sie [die Stadt] Kirjat Arba? Arba [vier], weil in ihr vier Gerechte lebten: Aner, Eschkol, Mamre³¹⁵ und Abraham. – Weil in ihr vier Gerechte beschnitten wurden: Aner, Eschkol, Mamre³¹⁶ und Abraham. –³¹⁷Weil in ihr vier Gerechte³¹⁸ begraben wurden: der erste Adam, Abraham, Isaak und Jakob. – Weil in ihr vier Mütter begraben sind: Eva, Sara, Rebekka und Lea. – Wegen ihrer Besitzer, die vier waren: Enak und seine drei Söhne.³¹⁹

Rabbi Azarja sagte: Weil von dort Abraham auszog und vier Könige und Weltherrscher [*qozmoqraṭorin*] verfolgte.

Weil sie in das Los von vieren fiel: Zuerst [fiel sie] Juda zu, danach Kaleb, danach den Priestern und danach den Leviten.

Weil sie eine der vier am wenigsten geschätzten Orte im Land Israel ist;³²⁰ diese sind es – Rabbi Isaak sagte: Dor, Nofet Dor, Timnat Serach und Hebron. Die Gelehrten sagen: Danna, Kirjat Sanna, Timnat Serach und Hebron. (GenR 58,4)³²¹

315 Vgl. Gen 14,25.

316 Als Hausangehörige Abrahams waren Aner, Eschkol und Mamre gemäß Gen 17,23 beschnitten.

317 Venedig 1545 stellt voran: Eine andere Interpretation (א"ת).

318 Venedig 1545 fügt hinzu: Väter der Welt.

319 Vgl. Num 13,22.

320 Aufgrund schlechter Bodenqualität.

321 Vgl. auch Ginzberg 1900: 115f.; Ginzberg 1909–38: 97–98, Anm. 137.

24

ib. 16. עפרון – עפרן [Efron]

In Hebraeo, sicut hic posuimus, primum nomen ejus scribitur Ephron, secundum Ephran²⁾. Postquam enim pretio victus est, ut sepulcrum venderet argento,³²² licet cogente Abraam, **vau** littera, quae apud illos **o**³²³ legitur, ablata de ejus nomine est, et pro Ephron appellatus est Ephran, significante Scriptura, non eum fuisse consummatae perfectaeque virtutis, qui potuit³²⁴ memorias vendere mortuorum.

Im Hebräischen, so wie wir es hier geschrieben haben, wird der erste Name Ephron und der zweite Ephran geschrieben. Nachdem er sich nämlich von der Geldsumme hatte beeindrucken lassen, auf Drängen Abrahams die Grabstätte um Geld zu verkaufen, wurde der Buchstabe **waw**, der bei ihnen für **o** gelesen wird, von seinem Namen entfernt, und er wurde Ephran statt Ephron genannt, womit die Schrift verdeutlicht, dass er nicht von vollkommener Tugend war, da er imstande war, die Orte des Andenkens an die Toten zu verkaufen.

Um das gleissnerische und selbstsüchtige Benehmen Ephron's dem Abraham gegenüber anzudeuten, ist im Vers 16 in seinem Namen der Vokalbuchstabe ׀ [waw] weggelassen, was die Massora mit חסר וי״ו [es fehlt ein waw] anmerkt, um damit anzudeuten, dass er durch seine Charakterlosigkeit an seinem guten [37] Namen Einbusse erlitten habe, oder wie Beer (Leben Abra-|ham's, Note 809) [Beer 1859: 189] schön bemerkt, um durch עֶפְרָן „den am Staube, Irdischen (v. עֶפֶר [Staub]) Klebenden“ zu bezeichnen¹⁾³²⁵.

Diese ethische Deutung des defekten Waw findet sich in den jüdischen Quellen häufig erwähnt. Baba mez. 87a., gen. r. 58 u.a. zu vergleichen ist hier Nachmanides' Pentateuch-Commentar z. St.³²⁶

2) In unseren Vulgata-Ausgaben ist dieser feine Unterschied nicht erhalten.

1) In der genannten Note ist dem gelehrten Verfasser diese Stelle des Hieronymus entgangen und also zu ergänzen.³²⁵

322 Anstatt „venderet argento“ findet sich bei Lagarde: „venderet et acciperet argentum“.

323 Richtig: pro o.

324 Richtig: potuerit.

325 Der gesamte Passus zu Gen 23,16 ist eine nur leicht abgewandelte Übernahme der von ihm erwähnten Passage Beer 1855: 189, Anm. 809. Die Deutung des Namens Efron als Staub von עפר präsentiert Beer ohne Verweis; sie findet sich bei Philo, Conf. 79 (Philo 1929: 122f.).

326 Nachmanides verweist auf GenR 58,7. In bBM 87a wird die Missgunst des Efron ohne expliziten Verweis auf das fehlende waw thematisiert.

Kommentar

Gen 23,16 *Und Abraham hörte auf Efron [עֶפְרוֹן]; und Abraham wog dem Efron [עֶפְרוֹן] das Geld dar; von dem er vor den Ohren der Söhne Het geredet hatte, / vierhundert Schekel Silber; wie es beim Händler gängig ist.*

Hieronymus verweist auf die in der rabbinischen Tradition vorhandene Deutung der unterschiedlichen Schreibweise des Namens Efron in Gen 23,13 – einmal *plene* (עֶפְרוֹן) und einmal defektiv (עֶפְרָן) geschrieben. Dies wird so interpretiert, dass dem Efron aufgrund seiner Habgier der Buchstabe *waw* entzogen wurde. Hieronymus liest den unvokalisierten Namen, wie es naheliegend ist, als „Efran“; die masoretische Vokalisierung fügt hier ein *holem*-Vokalzeichen ein, so dass die Aussprache „Efron“ bestehen bleibt.

Die Auslegung in QHG, die den Mangel an Tugend bei Efron darin sieht, dass er überhaupt eine Grabstätte verkauft, erinnert an MekhY Jitro 1 (zu Ex 18,1)³²⁷:

Und es gibt andere, denen man [Buchstaben im Namen] wegnahm. Lerne über Efron, dass man ihn zu Beginn Efron [עֶפְרוֹן] nannte, als er aber das Silber aus der Hand Abrahams wog, nahm man ihm einen Buchstaben weg, wie gesagt ist (Ex 23,16): *Und Abraham hörte auf Efron [עֶפְרוֹן]; und Abraham wog dem Efron [עֶפְרָן] das Geld dar* – da steht *Efron* [עֶפְרָן].

Die von Rahmer erwähnte Auslegung in GenR 58,7 betont hingegen den übermäßig hohen Preis, den Efron von Abraham verlangte:

Mein Herr; höre mich an! Ein Land von vierhundert Schekel Silber; [was ist das zwischen mir und dir? / So begrabe deine Tote!] (Gen 23,15) – Rabbi Chanina sagte: Alle Schekel, die in der Tora erwähnt sind, sind *sela'im*, in den Propheten *liṭrin*, in den Schriften *qinṭirin*.³²⁸ – Rabbi Abba bar Judan [sagte] im Namen des Rabbi Juda bar Simon: Außer den Schekeln des Efron, die *qinṭirin* waren, denn es steht geschrieben (Prov 28,22): *Der nach Besitz hastet, ein missgünstiger Mann [er erkennt nicht, dass Mangel über ihn kommt.] Der nach Besitz hastet, ein missgünstiger Mann* – das ist Efron, der missgünstig auf den Besitz Abrahams blickte. *Er erkennt nicht, dass Mangel über ihn kommt*, dass ihm die Tora ein *waw* fehlen lässt; das ist es, was geschrieben steht (Gen 23,16a): *Und Abraham hörte auf Efron [עֶפְרוֹן]; und Abraham wog dem Efron [עֶפְרָן] das Geld dar*. Efron [עֶפְרָן], das zweite Mal ohne [den Buchstaben] *waw*. (GenR 58,7)

³²⁷ Vgl. den Hinweis bei Hayward 1995: 184.

³²⁸ Es wurde ein immer größeres Gewicht „Scheke!“ genannt: Ein *liṭra* sind 25 *sela'im* und ein *qinṭenar* sind 100 *sela'im*; vgl. dazu Tilly 1995: 64, Anm. 655.

25

XXIV. 9. תחת ירך אברהם [unter die Hüfte Abrahams]

Tradunt Hebraei, quod in sanctificatione ejus
h. e. in circumcissione juraverit.

Die Hebräer überliefern, dass er
bei seiner Heiligung, das heißt
bei der Beschneidung, geschworen
habe.

Jonathan [TPsJ] übersetzt ebenfalls³²⁹ בגורת מהולתי, und der Midr. gen.
r. c. 59 erklärt

א"ר ברכיה לפי שניתנה להם (לו) בצער, לפיכך
(היא חביבה ו) אין נשבעין אלא בה:
2)

Rabbi Berechja sagte: Weil sie ihnen
(ihm) mit Schmerzen gegeben
wurde, deshalb (ist sie [ihm/ihnen]
teuer und) sie schwören nur bei
ihr.

Hierin hat auch der Gebrauch, bei wichtigen Eiden einen heiligen Gegenstand
in die Hand zu nehmen, seinen Ursprung. cfr. Schwuoth 38b.

Kommentar

Gen 24,2f. *Da sagte Abraham zu seinem Knecht, dem Ältesten seines Hauses, der über alles gebot, was er hatte: / Lege doch deine Hand unter meine Hüfte! 3 Ich will dich schwören lassen bei JHWH, dem Gott des Himmels und dem Gott der Erde, / dass du meinem Sohn nicht eine Frau von den Töchtern der Kanaaniter nimmst, in deren Mitte ich wohne.*

Gen 24,9 *Und der Knecht legte seine Hand unter die Hüfte Abrahams, seines Herrn, / und schwor ihm [in Hinsicht] auf dieses Wort.*

GenR 59,8 erörtert das Motiv des Schwures bei der (eigenen) Beschneidung im Zusammenhang mit Gen 24,2:

Da sagte Abraham zu seinem Knecht, dem Ältesten seines Hauses usw. Der sein Abbild war und ihm glich, der über alles gebot, was er [Abraham] besaß, und der wie er seinen Trieb beherrschte: Lege doch deine Hand unter meine Hüfte (Gen 24,2). – Rabbi Berechja sagte: Weil

2) Die eingeklammerten Worte nach der LA. des Jalkut. [Das לו lässt sich allerdings dort nicht verifizieren. Vgl. Hyman/Shiloni 1973–91: I, 479.]

sie ihnen gegeben worden war, deshalb schwören sie bei ihr. [Ein anderes Buch:³³⁰ Weil sie ihnen unter Schmerzen gegeben worden war, deshalb schwören sie bei ihr]. (GenR 59,8)³³¹

TPsJ Gen 24,2 liest:

ואמר אברהם לאליעזר עבדיה סבא דביתיה דשליט בכל אפותיקי דליה שוי כדון ידך בגזירת מהולתי:³³²
 And Abraham said to Eliezer his servant, the oldest of his house, who was in charge of all his treasures, „Place, I pray, your hand on the cut of my circumcision [...]“.³³³

In dem von Rahmer erwähnten Abschnitt von bShevu 38b wird die Vorschrift, bei vom Gericht angeordneten Schwüren³³⁴ ein sakrales Objekt in der Hand zu halten, mit Gen 24,3 begründet:

Wie lässt man ihn schwören? Rav Jehuda sagte, Rav sagte: Man lässt ihn den Schwur leisten, der in der Tora genannt ist, denn es steht geschrieben (Gen 24,3): *Ich will dich schwören lassen bei JHWH, dem Gott des Himmels.*

Ravina sagte zu Rav Aschi: Wessen Lehre entspricht das? Der des Rabbi Chanina bar Idi, welcher sagte: Mit dem ausdrücklichen [Gottes-] Namen [muss geschworen werden]?³³⁵ Er [Rav Aschi] sagte zu ihm: Du kannst auch sagen: [es entspricht] der Lehre der Gelehrten, welche sagten: Mit einer Umschreibung [des Gottesnamens³³⁶ kann geschworen werden]; daraus ginge dann auch³³⁷ hervor, dass er einen [heiligen] Gegenstand in der Hand halten muss. [...]

Ein Schwur wird stehend geleistet; ein Gelehrter leistet ihn im Sitzen. Ein Schwur wird auf eine Torarolle geleistet; ein Gelehrter [kann ihn] von vornherein [auch] auf Gebetsriemen [leisten]. (bShevu 38b)

In diesem Abschnitt wird zunächst Gen 24,3 als Modell für den hier diskutierten Schwur angeführt. Danach wird gefragt, auf welche Gelehrte das Konzept von Gen 24,3 als *locus classicus* dieses Schwures zurückginge und welche Art der Gottesbezeichnung diese jeweils für nötig hielten. Da der Vers sowohl den

330 Formel für die Einführung einer bekannten anderen Lesart. – Der Text in Klammern steht in Ms. British Library im Textverlauf, T/A verweist ihn jedoch in den Kommentar.

331 Auch die Mss. Vat. Ebr. 30 und 60 fügen „unter Schmerzen“ (בצער) ein. Der Text Venedig 1545 liest: „Rabbi Berekhja sagte: Weil sie ihnen unter Schmerzen gegeben worden war, deshalb ist sie beliebt und sie schwören nur bei ihr.“

332 Clarke 1984: 25.

333 Maher 1992: 83.

334 Vgl. mShevu 6,1.

335 Vgl. bShevu 35b.

336 Wie in Gen 24,3.

337 In Übereinstimmung mit Gen 24,3.

expliziten Gottesnamen als auch eine Umschreibung („Gott des Himmels und Gott der Erde“) enthält, könnte das eine wie das andere das entscheidende Kriterium sein. Die Praxis des Aussprechens des Gottesnamens wird von den Rabbinen (den „Gelehrten“) allerdings nicht mehr befürwortet. Für sie ist zusammen mit der Umschreibung des Gottesnamens beim Schwur das „Ergreifen eines (heiligen) Gegenstands“ ausschlaggebend dafür, dass der Schwur Gen 24,3 entspricht. Eine Umsetzung der in GenR 59,8 erwähnten archaischen Praxis steht für die talmudischen Autoren nicht zur Diskussion; für sie ist das für diesen Zweck am meisten geeignete Objekt die Torarolle, lediglich für gelehrte Personen sind Gebetsriemen ausreichend.³³⁸

26

ib. 43. העלמה [die junge Frau] Der gläubige Kirchenvater sucht natürlich zu beweisen, dass dieses Wort nur in der Bedeutung „intacta virgo“ [unberührte Jungfrau] in der heiligen Schrift vorkomme, da widrigenfalls die bekannte Stelle Jes. 7. 14 הנה העלמה הרה seinem Dogma einen misslichen Streich spielen würde. Interessant sind daher die Schlussworte, in denen er die Juden zu anderer Beweisführung herausfordert:

Ostendant igitur Judaei in scripturis alicubi positam³³⁹ „Alma“ ubi adolescentulam tantum et non virginem sonat³⁴⁰, et concedimus eis illud, quod in Esaja apud nos dicitur: „Ecce virgo concipiet et pariet“ non absconditam virginem, sed adolescentulam significari³⁴¹ jam nuptam.

Es sollen also die Juden zeigen, dass irgendwo in der Schrift „Alma“ steht, wo es nur eine junge Frau und nicht eine Jungfrau bezeichnet, und wir gestehen ihnen zu, dass das, was bei Jesaja nach unserer Lesart gesagt wird: *Seht, die Jungfrau wird ein Kind empfangen, sie wird einen Sohn gebären* nicht eine „verborgene“³⁴² Jungfrau, sondern eine schon verheiratete junge Frau bezeichnet.

[38] Diese Worte lassen auf einen sehr frühzeitigen Streit zwischen Juden und Christen über die Auffassung dieses | jesajanischen Verses schliessen, von dem

338 Vgl. zu diesem Abschnitt Ginzberg 1900: 116.

339 Richtig: positum.

340 Richtig: sonet.

341 Die Editionen Marianus Victorius und Vallarsi lesen: significare; Lagarde: signare.

342 Hieronymus hatte zuvor das Wort עלמה *almah* mit der hebräischen Wurzel עלם (I) „verborgen“ (*apokryphos*) erklärt.

jedoch in den jüdischen Quellen (wohl aus Furcht vor der kirchlichen Censur) keine Spur sich erhalten hat. – Jetzt ist es unter vernünftigen Exegeten kein Zweifel mehr, dass mit jenem *הַעֲלֵמָה* in Jesajas die „junge Frau“ des Königs Achas gemeint sei.

Kommentar

Gen 24,43f. *Siehe, ich stehe bei der Wasserquelle. / Möge es nun geschehen, dass das Mädchen [הַעֲלֵמָה ha-‘almah], das herauskommt, um zu schöpfen, und zu dem ich sage: Gib mir doch ein wenig Wasser aus deinem Krug zu trinken! 44 und das [dann] zu mir sagt: Trinke du, und auch für deine Kamele will ich schöpfen, / [dass dies] die Frau sei, die JHWH für den Sohn meines Herrn bestimmt hat!*

Eine rabbinische Argumentation, dass der Terminus *עֲלֵמָה* ‘*almah* nicht unbedingt eine Jungfrau meinen müsse, findet sich erst in *Leqaḥ Tov* zu Ex 2,8:

Und die Tochter des Pharaos sprach zu ihr: Gehe hin! (Ex 2,8a) – Die Tochter des Pharaos verstand, dass das Kind von heiligen [Personen] abstammte. Da ging das Mädchen hin und rief die Mutter des Kindes (Ex 2,8b). – Rabbi Eleazar sagte: [ha-‘almah bedeutet,] dass sie eilends ging.³⁴³

Das Mädchen [ha-‘almah]. – Rabbi Samuel bar Naḥmani sagte: Weil sie ihre Angelegenheiten verborgen hielt [he‘elimah] und keinem Menschen in der Welt das Geheimnis offenbarte, dass das Kind der Sohn ihrer Mutter war.³⁴⁴

Das Wort ‘*almah* ist wie „die jungen Frauen [‘*alamat*]“³⁴⁵ zu verstehen und seine Bedeutung kann sowohl „Jungfrau“ als auch „Begattete“ sein. Von Rebekka steht ja geschrieben (Gen 24,43): *Und das Mädchen, das herauskommt, um zu schöpfen.* Und wir wissen, dass Eliezer nur von einer Jungfrau gesprochen hat. – Aber (Prov 30,19): *Der Weg eines Mannes mit einer jungen Frau [be‘almah]*, da ist nur von einer Begatteten [die Rede], denn so steht es geschrieben (ebd.): *Der Weg des Adlers am Himmel, der Weg einer Schlange auf dem Felsen, der Weg eines*

³⁴³ Die Auslegung lässt Rabbi Eleazar den Begriff *עֲלֵמָה* von der Wurzel *עלם* (II) oder (aramäisch) *עלם* im Sinne von „kräftig, stark sein“ ableiten, also: Das Wort ‘*almah* in Ex 2,8 würde anzeigen, dass, obwohl die Schwester des Mose noch ein Kind war, sie die Stärke eines jungen Mädchens oder einer jungen Frau an den Tag legte. Vgl. *bSot* 12b, dort: „Rabbi Eleazar sagte: Das lehrt, dass sie eilends wie ein junges Mädchen (*כעלמה*) ging“. Vgl. die Anmerkung bei Goldschmidt 1929–36: VI, 47, Anm. 518. Er übersetzt „Jungfrau“, weil dies im Kontext seiner Zeit als Synonym für „junges Mädchen“ verwendet wurde.

³⁴⁴ Vgl. *bSot* 12b.

³⁴⁵ Vgl. *Hld* 1,3; *Ps* 68,27.

Schiffes im Herzen des Meeres und der Weg eines Mannes mit einer jungen Frau. Und alle vier sind Wege, die nicht wahrgenommen werden können: Der Weg, den der Adler in der Luft der [weiten] Welt zurückgelegt hat, ist nicht zu erkennen, auch nicht der der Schlange auf dem Felsen oder der des Schiffs im Herzen des Meeres. *So ist der Weg einer ehebrecherischen Frau: Sie isst und wischt ihren Mund und sagt: Ich habe nichts Unrechtes getan!* (Prov 30,20) Und wenn [das] von einer Jungfrau [sprechen sollte], könnte sie nicht sagen: *Ich habe nichts Unrechtes getan.* Vielmehr spricht er [der Vers] bestimmt von einer Begatteten.³⁴⁶ – Und nicht nur das, sondern der Vers nennt sie *eine ehebrecherische Frau*, und eine Ehebrecherin muss eine Begattete sein, denn es ist gesagt (Ez 16,32): *Die ehebrecherische Frau nimmt statt ihres Mannes Fremde.*

Und so steht es bei Jesaja geschrieben (Jes 7,14): *Siehe, die junge Frau ist schwanger geworden.* Sie war keine Jungfrau, sondern eine gebärfähige Frau, und sie wird in der Tora „junge Frau“ [*almah*] genannt. Und sie war die Frau des Propheten Jesaja, so sagt er (der Vers Jes 8,18): *Siehe, ich und die Kinder, die JHWH mir gegeben hat, wir sind zu Zeichen und zu Wundern in Israel geworden*, denn den Namen seines zweiten Sohnes nannte er *Schnell-Raub Eile-Beute* (Jes 8,1) und diesen nannte er *Gott mit uns* [*immanu-el*] (Jes 8,5).

Der gesamte Abschnitt bei Hieronymus weist noch weitere Gemeinsamkeiten mit dem Midraschmaterial auf.

27

ib. 63 [בשדה] ויצא יצחק לשוח „et egressus est Isaac, ut loqueretur in agro.“ [und Isaak ging hinaus, um zu sprechen³⁴⁷ auf dem Feld]. Auch hier sucht der Kirchenvater, die jüdische Interpretationsweise zu Gunsten der christlichen Dogmatik auszubeuten. Er sagt:
 Significat autem secundum illud, quod Dominus solus orabat in monte, etiam Isaac³⁴⁸, ad orationem, quasi virum justum domo egressum; et vel nona hora ...³⁴⁹ spirituales Deo victimas obtulisse.

Dieser Vers besagt, dass so, wie der Herr allein am Berg gebetet hat, auch Isaak als gerechter Mann zum Gebet aus dem Haus gegangen ist und dass er entweder zur neunten Stunde ... Gott ein geistiges Opfer dargebracht habe.

³⁴⁶ Der Midrasch nimmt Prov 30,20 in Anspruch, um 'almah in V. 19 noch sicherer als eine nicht mehr jungfräuliche Frau verstehen zu können.

³⁴⁷ „Sprechen“ im Sinne der hieronymianischen Interpretation. Die Formulierung wird meist mit „um nachzusinnen“ übersetzt.

³⁴⁸ Richtig: Isaac, qui in typo domini fuit.

³⁴⁹ Auslassung: vel ante solis occasum [oder vor dem Sonnenuntergang].

Dass אין שיחה אלא תפלה hier „beten“ bedeute, ist jüdische Tradition, [Gespräch bedeutet hier nichts anderes als Gebet] (genes. r. c. 60), die schon Onkelos aufgenommen hat – ונפק יצחק לצלואה בחקלא [und Isaak ging zum Gebet hinaus auf das Feld]; ja selbst die Zeitangabe „nona hora“ ist, wenn auch etwas ungenau, doch eine jüdische Halacha (Gesetzesnorm). cfr. Berachoth 26b. יצחק תיקן תפלת מנחה, שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה וכו' ואיזהו [איזו היא] מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה ולמעלה [Isaak setzte das Nachmittagsgebet fest, denn es ist gesagt: *Und Isaak war hinausgegangen, um auf dem Feld zu sinnen usw.* Welches ist die „kurze“ Zeitspanne des Nachmittagsgebets (מנחה קטנה)³⁵⁰? Von neunehalb Stunden an und weiter] d.h. der Patriarch Isaak hat das Vespergebet eingeführt, denn also heisst „und Isaak ging beten gegen Abend.“ – Wann ist die Zeit dieses Vespergebetes? „Von 9 ½ Stunden des Tages und weiter.“

Kommentar

Gen 24,63 *Und Isaak war hinausgegangen, um auf dem Feld zu sinnen [לְשׁוֹחַ] beim Anbruch des Abends. / Und er erhob seine Augen und sah, und siehe, Kamele kamen.*

Bereits im Neuen Testament wird bei der Figuration Jesu mit Anklängen an den biblischen Isaak und an dessen Darstellung in der Literatur der Zeit des Zweiten Tempels gearbeitet, eine Übereinstimmung, die in den anschließenden Literaturen beibehalten bzw. weiterentwickelt wird. Insofern würde man heute eher von wechselseitigen Anleihen und Einflüssen und nicht unbedingt von „Ausbeutung“ sprechen.

Hieronymus spielt auf Mk 6,46 (Mt 14,23 und Lk 6,12) an und sieht in Isaak in Gen 24,63 eine Vorabbildung des betenden Jesus:

Mk 6,45–47 Und sogleich nötigte er seine Jünger, in das Schiff zu steigen und an das jenseitige Ufer nach Bethsaida vorauszufahren, während er selbst die Volksmenge entlässt. 46 Und nachdem er sie verabschiedet hatte, ging er auf den Berg, um zu beten. 47 Und als es Abend geworden, war das Schiff mitten auf dem See und er allein auf dem Land.

Die Grundbedeutung der Wurzel שׁוּחַ (*šwh*) wird oft mit „spazieren, sich ergehen“ angeben.³⁵¹ Benno Jacob gibt Gen 24,63 für „im Gehölz spazieren zu gehen“

³⁵⁰ Gemeint ist eine spätere Rezitation des Nachmittagsgebets, so dass die Zeitspanne zum Abend kürzer ist, vgl. Kommentar.

³⁵¹ Vgl. Even-Shoshan 1993: Bd. 4, 1336.

wieder. Er verweist dabei auf Ibn Esra z. St. und dessen indirekte Bezugnahme auf Gen 2,5.³⁵² Zumindest assoziativ ist eine Verbindung der Wurzel שׁוּח mit der Wurzel שׁוּח (šyḥ) („ein Gespräch führen, etwas ausdrücken, sich mitteilen“) denkbar,³⁵³ wenn die Kommunikation als ein Überschreiten der eigenen Grenzen („aus sich herausgehen“ oder „wachsen“) verstanden wird. Das würde das Wesen des inneren Gesprächs des Isaak zum Ausdruck bringen und Übersetzungen wie „sinnen“ oder „beten“ erklären. Das ist auch das rabbinische Verständnis von שׁוּח, das in GenR 60,14 mit שׁוּח erklärt wird. Die Wurzel שׁוּח erscheint in zwei Psalmversen, in denen sie für emotionale Selbstmitteilung an Gott steht:

Und Isaak war hinausgegangen, um auf dem Feld zu sinnen beim Anbruch des Abends. (Gen 24,63a) – „Sinnen“ bedeutet nichts anderes als Gebet: Gebet [תפלה tefilah] eines Elenden, wenn er verzagt ist und seine Klage [שׁוּח šihō] vor JHWH ausschüttet (Ps 102,1). Und ebenfalls sagt er [der Vers Ps 55,18]: Abends und morgens und mittags klage [אשׁוּח ašihah] und stöhne ich; und er hat meine Stimme gehört. (GenR 60,14)

Der palästinische (yBer 4,1 [7a]) wie auch der babylonische Talmud (bBer 26b) erweitert diese Auslegung und schreibt den drei Erzvätern jeweils die Festlegung des Morgen-, Nachmittags- und Abendgebets zu.

Es wurde gelehrt in Übereinstimmung mit Rabbi Jose, Sohn des Rabbi Chanina: Abraham setzte das Morgengebet fest, denn es ist gesagt (Gen 19,27): *Und Abraham machte sich früh am Morgen auf an den Ort, wo er [vor JHWH] gestanden hatte. „Stehen“ bedeutet nichts anderes als Gebet, denn es ist gesagt (Ps 106,30): Da stand Pinchas auf und betete [bzw. übte Gericht].*

Isaak setzte das Nachmittagsgebet fest, denn es ist gesagt (Gen 24,63): *Und Isaak war hinausgegangen, um auf dem Feld zu sinnen beim Anbruch des Abends. „Sinnen“ bedeutet nichts anderes als Gebet, denn es ist gesagt (Ps 102,1): Gebet eines Elenden, wenn er verzagt ist und seine Klage vor JHWH ausschüttet.*

Jakob setzte das Abendgebet fest, denn es ist gesagt (Gen 28,11): *Und er traf auf eine Stätte und übernachtete dort. „Treffen [auf etwas]“ bedeutet nichts anderes als Gebet, denn es ist gesagt (Jer 7,16): Du aber, bitte nicht für dieses Volk und erhebe weder Flehen noch Gebet für sie und dringe nicht in mich! [...] (bBer 26b)*

Im weiteren Verlauf dieser Passage geht es um die Zeitspanne, in der die Rezitation des Nachmittagsgebets möglich ist, genauer gesagt um deren Beginn. Die Gemara in bBer 26a führt dazu zwei Auffassungen an, die jeweils vom Beginn des Rituals des täglichen Nachmittagsopfers im Tempel aus argumentieren (vgl. mPes 5,1). Sie spricht von einer „großen“ und „kleinen“ Zeitspanne für das Nachmittagsgebet; die größere dauert sechseinhalb Stunden nach Sonnenaufgang bis Sonnenunter-

352 Jacob 2000: 532.

353 Zur lexematischen Problematik siehe Gesenius 2013: 1279, 1283.

Hieronymus sagt: „suspiciantur Hebraei,“ weil nach einer andern Tradition (dem ספר הישר [Sefer ha-yashar³⁶¹]) Cetura nicht Hagar, sondern eine Canaaniterin gewesen, und nach Jalkut II. 904 [Jalkut Schimoni Hiob 904] gar eine Tochter oder Enkelin des Jepheth. Deshalb schliesst auch Hieronymus mit den Worten: „nos, quod incertum est, relinquentes.“ [wir lassen es beiseite, weil es unsicher ist].

Kommentar

Gen 25,1 *Und Abraham nahm wieder eine Frau, die hieß Ketura.*

Der Gedanke, dass mit Ketura eigentlich Hagar gemeint ist, wird in GenR 61,4 sowie in den Targumim entwickelt. Die Auslegung beruht darauf, dass der Name Ketura mit Hilfe der Wurzel קטר (*qtr*), die sowohl die Bedeutung „(Rauch, Duft) verströmen“ als auch „zusammenbinden, verbinden“ haben kann.

Und Abraham nahm wieder [ויוסף] *eine Frau* (Gen 25,1).³⁶² – Rabbi Jehuda³⁶³ sagte: Das ist Hagar.

Rabbi Nechemja sprach zu ihm: Steht denn nicht geschrieben: *Abraham fügte hinzu* [ויוסף wayosef] *und nahm eine Frau?*³⁶⁴ [Nein, erwiderte Rabbi Jehuda, vielmehr] auf göttliches Geheiß, wie du sagst (Jes 8,5): *Und JHWH setzte fort* [ויוסף wayosef], *weiter zu mir zu reden.*³⁶⁵

Er [Rabbi Nechemja] sprach zu ihm: Steht denn nicht geschrieben: *Und ihr Name war Ketura?*³⁶⁶
Er [Rabbi Jehuda] erwiderte ihm: Weil sie Gebote und guten Taten verströmte [*qitrah*].

Er [Rabbi Nechemja] sprach zu ihm: Steht denn nicht geschrieben (Gen 25,6): *Und den Söhnen der Nebenfrauen, die Abraham hatte [gab Abraham Geschenke?]*³⁶⁷ Er [Rabbi Jehuda]

„Rabbi Jehuda“ statt Rav. (T/A trifft dieselbe Entscheidung.) Mit Rabbi Jehuda, dem Diskussionspartner des Rabbi Nechemja, ist Rabbi Jehuda ben Ilai gemeint.

361 Dabei handelt es sich um eine biblische Nacherzählung (11./12. Jh.). Vgl. Stemberger 2011: 372f.

362 Wörtlich: „fügte hinzu und nahm eine Frau.“

363 Rabbi Jehuda ben Ilai.

364 Gemeint ist: Abraham fügte eine weitere Frau hinzu, demnach könne nicht Hagar gemeint sein.

365 Wie die Gottesrede in Jes 8,5 die vorige wieder aufnahm, so hätte auch Abraham die Ehe mit Hagar wieder aufgenommen.

366 Es könnte also nicht Hagar gemeint sein.

367 „Nebenfrauen“ im Plural; es könne nicht nur Hagar gewesen sein.

erwiderte ihm: „Nebenfrauen“ [פִּלְגָשִׁים *pilagšim*] steht dort [defektiv geschrieben].³⁶⁸ Jene, die am Brunnen saß und zum ewig Lebendigen sagte: „Sieh meine Schmach!“³⁶⁹

Rabbi Berekhja sagte: Auch wenn gesagt ist (Gen 21,1): *Und sie ging und irrte [in der Wüste von Beerscheba umher]*,³⁷⁰ und du könntest sagen, dass jemand um ihretwillen verdächtigt wurde – die Schrift sagt: *Und ihr Name war Ketura*. Wie einer, der einen Schatz versiegelt³⁷¹ und ihn mit dem Siegel ausschickt. (GenR 61,4)

Die von Rahmer zitierten Targumim arbeiten ausschließlich mit der Bedeutung der fortdauernden Bindung zwischen Abraham und Hagar/Ketura:

TPsJ liest:

ואוסיף אברהם ונסיב איתא ושמה קטורה היא הגר דקטירא ליה מן שירויא³⁷²
Abraham took another wife, whose name was Ketura; she is Hagar who was bound to him from the beginning.³⁷³

FT (Ms Paris) verwendet die Wurzel אסר (*sr* binden) für die Bindung der Hagar/Ketura an Abraham (ליה דהוות אסירא „die an ihn gebunden war“):

היא הות הגר דהוות אסירא ליה מן שירויא:³⁷⁴
She was Hagar, who had been bound to him [in marriage] from the beginning.³⁷⁵

Philo Sacr. 43–44 diskutiert Hagar und Ketura gemeinsam, ohne sie ausdrücklich als dieselbe Person zu bezeichnen:

368 Die defektive Schreibung von *pilagšim* soll die Deutung im Singular ermöglichen. Beide Nebenfrauen, Hagar und Ketura, wären in Wahrheit dieselbe Person, nämlich die, die am Brunnen saß und Gott ihr Leid klagte (vgl. Gen 16,14). Diese Schreibung entspricht jedoch nicht den (uns bekannten) masoretischen Handschriften, wie von den Kommentatoren angemerkt wird. Einige Handschriften, die Ed. princeps sowie die Ausgabe Venedig 1545 leiten (deshalb) die Identität von Hagar und Ketura aus Gen 25,6b ab: Und er schickte sie, während er noch lebte (בְּעוֹדָנוּ חַי) von seinem Sohn Isaak weg, nach Osten in das Land des Ostens. Da die Aussage, dass Abraham noch lebte, überflüssig erscheint, wird sie als Verweis auf den *Brunnen des Lebendigen, der mich sieht* (בְּאֵר לְחַי רֹאֵי) (Gen 16,14) gesehen.

369 Vgl. Gen 16,13f.

370 „(Herum)irren“ im übertragenen Sinne als Fehlverhalten gelesen.

371 „er versiegelt“ im Sinne von קטר „zusammenbinden, verschließen“.

372 Clarke 1984: 28.

373 Maher 1992: 88.

374 Klein 1980: Vol. 1, 55.

375 Klein 1980: Vol. 2, 17.

Denn der Grundbesitz, die vollkommenen Tugenden, sind allein des Vollkommenen und Edelgeborenen Eigentum, die mittleren Pflichten aber macht er auch für die Unvollkommenen passend, die nur bis zu den allgemeinen Vorkenntnissen gelangt sind, mit denen Hagar und Ketura anfangen, Hagar die „Ansiedlung“ und Ketura die „Duftende“. Denn wer sich nur an die vorbereitenden Wissenschaften hält, ist Anwohner der Weisheit, wohnt nicht in ihr und sendet gleichsam eine Art angenehmen Duftes von der die schauende Erkenntnis umgebende Hülle der Seele zu.³⁷⁶

Rahmer führt noch weitere Auffassungen über die Zuordnung Keturas an. Die Auslegungstradition, Ketura sei eine Tochter (Nachfahrin) Jafets gewesen, findet sich in Jalkut Schimoni Hiob 904:

Abraham heiratete drei Frauen: Sara war eine Tochter Sems, Ketura eine Tochter Jafets und Hagar eine Tochter Hams.

Im Midrasch Sefer ha-yashar (*Haye Sarah*) stammt Ketura jedoch aus Kanaan:

Und es geschah zu jener Zeit, da ging Abraham hin und nahm wiederum eine andere Frau, zur Zeit seines Alters, und ihr Name war Ketura, aus dem Land Kanaan.

Die Ansicht, Ketura sei eine Kanaaniterin gewesen, wird auch von Ibn Esra und Nachmanides vertreten. Eine Geringschätzung der Söhne der Ketura klingt aber bereits in GenR 61,5 an:

Und sie gebar ihm Simran und Jokschan (Gen 25,2). – Ammi bar Jecheskel und die Gelehrten [diskutierten darüber]; Ammi bar Jecheskel sagte: *Simran* – weil sie [seine Nachkommen] in der Welt zerschnitten [*mezamrim*];³⁷⁷ *Jokschan* – weil sie [seine Nachkommen] in der Welt grausam waren [*mitqasim*].

Die Gelehrten sagten: *Simran* – weil sie [seine Nachkommen] mit Paukenspiel zum Götzendienst sangen; *Jokschan* – weil sie [seine Nachkommen] zum Götzendienst die Pauke schlugen. (GenR 61,5)

³⁷⁶ Philo 1919: 232.

³⁷⁷ Die Stelle wird verschieden übersetzt. Diese Übersetzung folgt dem Kommentar Yefe Toar, der zu *mezamrin* (מְזַמְרִין) auf Lev 25,4 verweist: *und deinen Weinstock sollst du nicht beschneiden* (וְלֹא תִזְכֹּר לְכַרְתוֹ); dies wird als Parallele zum folgenden „grausam sein“ gelesen. – Möglich wäre auch: „weil sie in der Welt sangen“.

ib. 3. לטושים ולאומים, אשורים [Aschuriter, Letuschiter und Leummiter] Hieronymus' Bemerkung zu dieser Stelle ist von Wichtigkeit, denn sie giebt Aufschluss über eine vielfach missverstandene und gedeutete Stelle im Midrasch und in den Targumim. Es wurden nämlich diese drei im Eingange angeführten Völkernamen von Alters her nicht als Eigennamen, sondern als Gattungsnamen gefasst, und hierzu gab wohl der Bibelausdruck selbst die Veranlassung; denn sie leitet diese drei Namen mit הָיוּ [sie waren] ein, was auf eine darauf folgende Bezeichnung von Eigenschaften³⁷⁸ hinweist¹⁾. So übersetzt Onkelos schon:

הוּ לְמִישְׂרִין, וְלִשְׁכֹּנֵינִי וְלִנְגֹן „[...] became camp and tent-dwellers, and island settlers.“³⁷⁹

Das Targ. jeruschalim [Jeruschalmi, Fragmententargum]:

תְּגָרִין, וְאוֹמְנֵין, וְרִישֵׁי וְאוֹמֵין „[...] were merchants, and craftsmen, and heads of peoples.“³⁸⁰

Jonathan [TPs] endlich übersetzt:

תְּגָרִין, וְאַמְפּוֹרֵין, וְרִישֵׁי אוֹמֵין „[...] were merchants, traders³⁸¹, and heads of peoples.“³⁸²

Noch eine dritte³⁸³ Leseart kennt der Midrasch gen. R. c. 61:

ר' שמואל בן נתמן אומר אע"ג דאינון מתרגמין ואמרין תגריין, לופריין, וראשי אומין, כולהון ראשי אומות הן: Rabbi Samuel ben Nachman sagt: Auch wenn sie übersetzen und sagen: Kaufleute, *luparin*³⁸⁴ und Oberhäupter von Völkern – sie waren alle Oberhäupter von Völkern.

1) cfr. Nachmanides, Pentateuchcommentar z. St. [Vgl. dazu den Kommentar.]

378 Im Sinne von Berufs- und Statusbezeichnungen.

379 Grossfeld 1990: 93f. Vgl. ebd., 95, Anm. 1.

380 Klein 1980: Vol. 2, 105.

381 Die Ansicht, dass es sich um Kaufleute handelt, wird von Rahmer kritisch diskutiert.

382 Maher 1992: 88.

383 Rahmer setzt sich vor allem mit FT und TPs] auseinander. TO hatte er nur deshalb herangezogen, um zu zeigen, dass das Verständnis der Bezeichnungen in Gen 25,3b als Berufs- oder andere soziale Gruppen in den Targumim durchgängig ist.

384 Die Lesart und Übersetzung dieses Begriffs werden im Folgenden diskutiert. Jastrow 1985: I,700 übersetzt mit „spear-bearer, guardsman, satellite“ (von griechisch λογχοφόρος). Levy 1876–89: II,490 leitet das Wort vom griechischen ληστήρ (von λαμβάνω [nehmen]) ab und übersetzt mit „Häscher, Scherge“. Hier wird die Schreibweise von Mirkin 1956–67: 2,321 übernommen.

Das Wort **אמפורין** [*'impurin*, oder: *'ampurin*]³⁸⁵ im Jonathan [TPs] macht hier am meisten Schwierigkeit, Mussaphia [Landau 1819–24: 1,95] und Buxtorf [Buxtorf 1622: 23] erklärten es für das griechische ἔμπορος „Kaufmann“ (was auch Dr. Grätz in Frankel's Monatschrift 1854, p. 385³⁸⁶ annimmt); was aber unmöglich richtig sein kann, weil sonst **תגרין** [Kaufleute] und **אמפורין** Synonyme wären, während sie doch verschiedene Gattungsnamen bezeichnen sollen. Hierauf hielt Wiener in Kobak's Jeschurun I. 101 [Wiener 1857: 105] das Wort für ἔμπειρος „erfahren“³⁸⁷, als wenn die (**תגרין**) Kaufleute nicht auch vorzugsweise „die Erfah-|renen“ genannt würden. Glücklicher löst Dr. Gudemann (Jeschurun III. 66³⁸⁸) dieses Wort, indem er es mit richtigem Takt, entsprechend dem hebräischen **לְטוּשִׁים** d.i. Schmiede, für ἔμπυρος d.i. zum Feuer gehörig, Schmiede hält. Diese Vermuthung wird zur Gewissheit durch folgende Stelle des Hieronymus:

„Assurim in negociatores transferri putant, Latussim,³⁸⁹ aeris ferrique metalla cudentes, Laomim vero φύλαρχοι³⁹⁰, i.e. principes multarum tribuum atque populorum.“

Man meint, dass Assurim als Händler übersetzt wird, Latussim als Bearbeiter von Bronze und Eisenerz, Laomim aber als *phylarchoi*, d. h. Fürsten vieler Stämme und Völker.

Hier haben wir die wörtliche Uebersetzung des Targ. Jonath. **תגרין** „negociatores“ [Händler, Kaufleute] – **אמפורין** „*metalla cudentes* (i.e. ἔμπυροι)“ [Metallbearbeiter, Schmiede] und **ראשי אומין** mit φύλαρχοι i.e. principes populorum [Oberhäupter von Völkern]. Durch diese Stelle scheint nun aber auch die Variante des Midrasch **לופרין** [*luparin*] ihrer endlichen Lösung entgegenzugehen. Es ist weder = **לפידין** [*lapidin*, Fackeln], wie Nachmanides im Penta-teuchcomment. z. St.) liest, noch ἐλάφορος [ἐλαφρός, leicht, schnell, behend] (Landau im Aruch [Landau 1819–24: 4,900f.]), noch identisch mit **אמפרין** (Wiener a.a.O. [Wiener 1857: 106]), noch λιπαρός [im Sinne von „glänzend, prächtig“] (Beer, Leben Abraham's, Note 913 [Beer 1859: 199, Anm. 913]), da hier nicht „das äussere, blühende Aussehen“, sondern die Beschäftigung dieser Völkerstämme bezeichnet werden soll; ebensowenig kann es, wie Dr. Gudemann a.a.O. [Gudemann 1859: 66] meint, λάφυρα [Beute] „Beutemacher“ sein – es ist

385 Vgl. dazu Jastrow 1985: 178. Der Begriff ist nach Jastrow von ἔμποροι (travelers, traders) herzuleiten. Dies wird im Folgenden diskutiert.

386 Graetz 1854–55: 385.

387 Wiener 1857: 105 erwähnt das griechische Wort nicht, sondern umschreibt es auf Hebräisch: **חכמים נבונים מחודדים וחרפים** [Weise, Verständige, Genau und Scharfsinnige].

388 Gudemann 1859: 66.

389 Marianus Victorius, Vallarsi und Lagarde: Asurim bzw. Latusim.

390 So Vallarsi; Marianus Victorius: φύλαρχος (auch im Folgenden Singular: princeps statt principes); Lagarde: φύλαρχους.

vielmehr das im Hieronymus an dritter Stelle genannte *φύλαρχοι* [*φύλαρχοι*, Stammesfürsten] (oder nach einer LA. des Dr. Grätz a.a.O. [Graetz 1854–55: 385] *φύλαροι*); es wäre demnach für *לופרין* per metathesin *פולרין = פולרכין* [*pularin = pularkhin*] zu lesen.³⁹¹ Warum hätte auch sonst Hieronymus gerade dieses Wort griechisch angegeben, und es dann mit dem lateinischen (i.e. etc.) erklärt, hätte sein jüdischer Lehrer ihm nicht zur Stelle dieses griechische, chaldaisirte *פולרין* vorgesagt. Nun wissen wir auch, was für Bewenden es mit dem neben *פולרין* stehenden *רישי אומין* hat. Dieses ist weiter nichts, als eine erklärende Glosse zu dem schwer verständlichen *לופרין*, ganz in derselben Weise, wie Hieronymus es für nöthig fand, seinem *φύλαρχοι* ein „i.e. principes ... populorum“ hinzuzufügen. – Leuchtet aber diese Erklärung ein (dass *רישי אומין* nur Randglosse zu *לופרין* sei), so entsteht eine neue Schwierigkeit; der obenangeführte | Midrasch [41] würde nur 2 Uebersetzungen für die 3 Völkerstämme angeben, denn *לופרין* und *רישי אומין* fielen in eins zusammen, und es müsste eine Bezeichnung ausgefallen sein. Wie leicht hier aber dies bei *לופרין* und *אמפרין*, bei der Schlussilben-Aehnlichkeit dieser beiden Wörter, der Fall sein konnte, ist klar; hat doch das Targ. Jonath. das *לופרין* fallen lassen, und dafür das *אמפרין* erhalten, warum sollte nicht auch der umgekehrte Fall möglich sein. Wir glauben daher, dass der obige Midrasch ursprünglich also gelautet habe: *ר' שמואל בר נחמן אמר אף על גב דאינון מתרגמין ואמרין, תגרין, אמפורין, ופולרין (רישי אומין) כולהון ראשי אומות הן.* (oder richtiger¹) „Obgleich Jene (die Babylonier) diese drei Namen für *Kaufleute*, *Schmiede* (d.h. *Handwerker*) – so rechtfertigt sich auch das Targ. jerusch., das *אומנין* hat – und *Rottenführer* erklären, so sind es dennoch zunächst Eigennamen dieser Völker.“ Und so ist der Midrasch im vollsten Einklange mit Hieronymus.

1) *ראשי אומות* für *רישי אומות* conjicirt schon Grätz in Frankel's Monatsschrift 1854, p. 385 [Graetz 1854–55: 385].

391 Dieser Gedanke findet sich bereits bei Wiener 1857: 106, der die bei Graetz 1854–55: 385 ohne Begründung angeführte Lesart zu erklären versucht: „בזמן היונים המאוחרים שמו הרבה פעמים, mp גם אפשר שהוא Philoros בחילוף האותיות למ"ד ופ"א שפ"ר ראשי השבטים כמו שכתב m במקום mp גם אפשר שהוא Philoros בחילוף האותיות למ"ד ופ"א שפ"ר ראשי השבטים כמו שכתב m. In der Zeit der späteren Griechen setzte man oft *m* statt *mp*, es ist auch möglich, dass es ‚Philoros‘ {gemeint ist wohl *phylarchoi/phylaroi*} ist, durch eine Vertauschung der Buchstaben *lamed* und *pe*, das bedeutet Stammesfürsten wie Hieronymus über die Leummiter schreibt, was von dem Gelehrten Graetz dort angeführt wird.“ Wiener diskutiert das Problem wesentlich ausführlicher und differenzierter, als es Rahmer hier zusammenfasst. Für Forschungen zu dieser Frage ist sein Beitrag bis heute relevant.

Kommentar

Gen 25,3 *Jokschan aber zeugte Saba und Dedan; / und die Söhne Dedans waren die Aschuriter und Letuschiter und Leummiter.*

Das Problem dieses Verses sind die schwer verständlichen Kollektivbezeichnungen „Aschuriter und Letuschiter und Leummiter“. Rahmer kennt die Optionen in der rabbinischen Bibelinterpretation, diese Bezeichnungen entweder als *nomina propria*, als Eigennamen von Stämmen oder Völkerschaften, oder als *nomina appellativa*, als Bezeichnungen sozialer Gruppen oder Berufsgruppen zu verstehen. Einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen dazu gibt Nachmanides in seinem von Rahmer erwähnten Kommentar zu Gen 25,3:

Die Aschuriter und Letuschiter und Leummiter. Raschi zufolge sind das [Namen von] Oberhäuptern von Völkerschaften und die Übersetzung von Onkelos sei [Raschis Meinung nach] mit dem Schrifttext nicht übereinzubringen. – Es scheint mir, dass Onkelos von [dem Wort] „Aschuriter“ [*ašurim*] dachte, dass es Lager bedeutet, Karawanen, die ihres Weges von Stadt zu Stadt ziehen, wie es heißt (Gen 37,25): *eine Karawane von Ismaeliten*. Er entschied so im Sinne von „*an seinem Schritt [ba'šuro] hat mein Fuß festgehalten*“ (Hiob 23,11) oder „*seine Schritte [ašurayw] werden nicht wanken*“ (Ps 37,31) ab.

Und er [Onkelos] dachte von den „Letuschitern“ [*leṭušim*], dass sie die sind, die in Zelten wohnen und die über die Erde verstreut sind [*neṭušim*], die heute an diesem und morgen an einem anderen Ort wohnen. Denn das *Lamed* und das *Nun* werden an vielen Stellen vertauscht, wie in *liškah* und *niškah* [beide Wörter bedeuten Zimmer, Kammer]. *Und es wurden an diesem Tag Männer eingesetzt [zur Aufsicht] über die Kammern [al ha-nešakhot]* (Neh 12,44). Dementsprechend ist [*vor dem*] *gezückten Schwert [herev neṭušah]* (Jes 21,15) [gleichbedeutend] wie *leṭušah*.³⁹²

Und für „Leummiter“ [*le'unim*] sagte er [Onkelos] *u-lenagvan* [und zu Inselbewohnern], im Sinne von „Inseln“.³⁹³

Und das Wort *hayu* [sie waren] brachte ihn zu dieser Entscheidung, während er [es] besser [so] gesagt hätte, wie es heißt [in Gen 10,13]: *Und Mizrajim zeugte die Luditer und die Anamiter und die Lehaberiter und die Naftuhiter.*

³⁹² Für Nachmanides ist offenbar das „gezückte, ausgestreckte, kampfbereite“ Schwert gleichbedeutend mit dem „geschärften“ Schwert.

³⁹³ Das aramäische Wort נגוותא entspricht dem hebräischen י (Insel).

und ἔμπειρος ebenso, da es nur eine Spezifizierung von ἔμπορος sei.³⁹⁸ Die dritte Variante hingegen, ἔμπυρος, hält Rahmer für eine zutreffende Wiedergabe von לְטוּשִׁים,³⁹⁹ da sie die Bedeutung der hebräischen Wurzel לְטַשׁ (*lṭš*) „hämmern, schärfen“ aufnimmt. Als Unterstützung für die Variante ἔμπυρος zieht Rahmer nun QHG, die die *latussim* als „aeris ferrique metalla cudentes“ „Bearbeiter von Bronze und Eisenerz“ bezeichnen, heran.

2. Der Begriff *luparin* in GenR 61,5: Des Weiteren zieht Rahmer QHG heran, um den (im Text des Erstdrucks Konstantinopel und im Text Venedig 1545 verwendeten) Begriff für לְטוּשִׁים [*leṭušim*], nämlich לופרין [*luparin*], zu erklären:

ר' שמואל בן נחמן אומר	Rabbi Samuel ben Naḥman sagt:
אע"ג דאינון מתרגמין ואמרין	Auch wenn sie übersetzen und sagen:
תגרין לופרין וראשי אומין	Kaufleute, <i>luparin</i> und Oberhäupter von Völkern –
כולהון ראשי אומות הן	sie waren alle Oberhäupter von Völkern.

Rahmer führt die bereits von Graetz (1854: 385) und Wiener (1857: 106) vorgetragenen Auffassungen an, dass das Wort *luparin* ursprünglich *pularin* bzw. *pular-khin* gelautet hätte, was durch die Verwendung von *phylarchoi* in QHG unterstützt würde.⁴⁰⁰ Wie Hieronymus dem griechischen Wort – das ihm, so Rahmer, in „chaldaisierter“ Form von seinem jüdischen Lehrer mitgeteilt worden wäre – eine lateinische Übersetzung beigab, so habe das auch der Midrasch getan, der dem schwer verständlichen Wort eine aramäische Erklärung nachgestellt hätte.

Diese Annahme bewegt Rahmer zu zwei textkritischen Eingriffen in GenR 61,5: (1) Da, wenn die *luparin* mit den *phylarchoi* identisch sind, innerhalb der Dreierreihe wieder eine Doppelung entstehen würde, nämlich nun mit den folgenden *reše 'umin* (Oberhäupter von Völkern), nimmt er an, dass der Terminus für die Letuschiter – *'impurin/ἔμπυροι* – in GenR 61,5 versehentlich ausgefallen wäre, und trägt ihn in

398 ἔμπειρος hätte allenfalls den Vorteil, dass es mit אומנין in FT übereinstimmen würde. So auch Wiener 1857: 106.

399 So auch MJ. Dem wäre hinzuzufügen, dass der Terminus ἔμπυρος in der Bedeutung „Schmied“ im Griechischen nicht nachweisbar ist. (Ich danke Christina Katsikadeli für die Recherche dazu.)

400 Auch in MJ z. St. wird diese Möglichkeit erwähnt.

einen rekonstruierten „Urtext“ dieser Midraschpassage ein. (2) Eine weitere Konjektur nimmt er (im Anschluss an Graetz 1854–55: 385) vor, indem er statt רישי [reše] „Oberhäupter“ שמות [šmot] „Namen“ lesen will,⁴⁰¹ so dass dann als bereinigte Lesart entsteht: „Obgleich jene diese drei Namen für Kaufleute, Schmiede und Rottenführer erklären, so sind es doch zunächst Eigennamen dieser Völker.“ Diese Vorgehensweise ist im Kontext der philologisch-bibelexegetischen Methoden und Konventionen der Zeit zu sehen, in der vollständig postulierte, teils gravierende Textveränderungen Akzeptanz finden konnten.⁴⁰²

Das schwierige Wort *luparin* lässt sich jedoch über Handschriften, die den hier erwähnten Autoren noch unbekannt waren, schlüssiger als mit der von Graetz vorgeschlagenen Metathese erklären. So lesen die GenR-Handschriften Vat. Ebr. 60 und British Library in GenR 61,5 gemäß der Tradition des TPs] אנפרין (*inpurin*) und nicht *luparin*:

Vat. Ebr. 60	אף על גב דאינון מתרגמין ואמרין תגרין ואנפרין וראשי אומין כולהן ראשי אומות הן
Ms. British Library	אפעלגב דאינון מתרגמין ואמרין תגרין ואנפרין וראשי אומין כולהם ראשי אומות הם

Auch wenn sie übersetzen und sagen: „Kaufleute, *inpurin* und Oberhäupter von Völkern“ – sie sind alle Oberhäupter von Völkern.

Die Handschrift Oxford 1 (in T/A Sigel 1 א) liest das betreffende Wort als לפרין (*laparin*).

Eine andere Tradition ist in FT (Ms. Vatikan) vorhanden. Dort werden die Letuschiter als „kunstfertige Handwerker“ [אומנין *umanin*] bezeichnet:

הוון תגרין ואומנין ורישי אומין:

[...] were merchants, and craftsmen, and heads of peoples.⁴⁰³

Diese Tradition findet sich in Ms. Vat. Ebr. 30 wieder, in der der betreffende Satz in GenR 61,5 lautet:

⁴⁰¹ Graetz führt keine Begründung für diese Entscheidung an.

⁴⁰² Jastrow 1985: 700 (Art. לופר), übernimmt allerdings Graetz' bzw. Rahmers Konjektur kommentarlos: אע"ג דאינון מתרגמין ואמרין תגרין ל' ורישי אומתא שמות אומות הן.

⁴⁰³ Klein 1980: Vol. 1, 142. Übersetzung: ebd., Vol. 2, 105.

אפעלגב דהינון מתרגמין ואמרין תגרין ולומפרין וראשי אומין כולהם ראשי אומנותיהן

Auch wenn sie übersetzen und sagen: „Kaufleute, *lumparin* und Oberhäupter von Völkern“ – sie sind alle Oberhäupter ihrer Kunst [*roše 'omanutehen*].

Wie kommen die mit ל (l) beginnenden Formen *laparin*, *luparin* und *lumparin* zustande, die als *luparin* in die populären Drucke des Midrasch Rabba aufgenommen wurden? Aufschluss darüber könnte die Handschrift Oxford zum Jalkut Schimoni geben, die die betreffende Passage aus GenR 61,5 enthält, aber אפרין (*aparin*) liest.⁴⁰⁴ Das lässt auf die Tradition des TPsJ schließen. Da in der aschkenasischen Tradition das geschriebene *alef* der Verbindung von *lamed* und *waw* ähnelt, könnte hier ein Abschreibfehler vorliegen.

Die Diskussion zur griechischen Grundbedeutung von *'impurin* muss hingegen offen bleiben. Die Erklärung mit ἔμποροι (Kaufleute) wurde innerhalb der Forschung des 19. Jh. verschiedentlich bezweifelt. Die betreffenden Autoren argumentierten damit, dass andere Deutungsmöglichkeiten vorhanden seien, die dem hebräischen Wort „Letuschiter“ (לטושים *letušim*) eher entsprechen würden, entweder durch Referenzen auf „Feuer, Metall, Waffen, Schmiede“ oder auf „Scharfsinnigkeit“. So entsteht die Möglichkeit, die Letuschiter entweder als erfahrene, kunstfertige Handwerker bzw. Schmiede oder als negativ konnotierte Kämpfer zu verstehen. Letztere Variante wäre insbesondere mit der von Nachmanides präsentierten Lesart „Fackeln“ (לפידין *lapidin*) gegeben.

⁴⁰⁴ Für den Hinweis auf diese Handschrift und die entsprechende Schlussfolgerung danke ich Vladislav Z. Slepoy.

ib. 18. על פני כל אחיו נפל [vor allen seinen Brüdern ließ er sich nieder]
 Quod autem in „postremo⁴⁰⁵ hujus capituli:²⁾“
 legimus⁴⁰⁶ „coram omnibus fratribus suis
 occubuit“ i.e. in manibus omnium filiorum
 suorum mortuus est, superstitibus liberis...⁴⁰⁷
 Fratres autem pro filiis appellari, Jacob quoque
 ad Laban demonstrat, dicens,⁴⁰⁸ c. 31. 37⁴⁰⁹:
 „Ponatur coram fratribus meis etc.“ Non⁴¹⁰
 enim possumus credere, ut Scriptura comme-
 moret⁴¹¹, quod Jacob, exceptis liberis, secum
 fratres aliquos habuerit.

Wenn wir aber „am Ende dieses
 Verses“ lesen: *Er ließ sich vor allen
 seinen Brüdern nieder* (Gen 25,18),
 bedeutet das „er starb in den
 Händen all seiner Söhne“, da seine
 Kinder am Leben waren. Dass man
 aber „Brüder“ statt „Söhne“ sagen
 kann, das beweist auch Jakob, wenn
 er zu Laban sagt: *Er soll vor meine
 Brüder gestellt werden etc.* (Gen 31,37)
 Denn wir können es nicht glauben,
 dass Jakob, wie es die Schrift
 behauptet, mit Ausnahme seiner
 Kinder irgendwelche Brüder bei sich
 gehabt hätte.

In der That bemerkt auch der Midrasch zu jener Stelle c. 74, dass hier
 unmöglich von *Brüdern* Jakobs die Rede sein könne, und dass darunter nur seine
Söhne zu verstehen seien.

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְאָחָיו לְקַטּוּ אֲבָנִים, כַּמָּה אַחִין הֵיוּ
 לוֹ וְכִי אֵלֶּא אֵלֹו בְּנָיו שֶׁהִיא קוֹרֵא אוֹתָן בְּלִשׁוֹן
 הַקּוֹדֶשׁ אַחִיו:

Und Jakob sprach zu seinen Brüdern:
sammelt Steine! (Gen 31,46) – Wie
 viele Brüder hatte er? usw. Vielmehr,
 es sind seine Söhne [damit gemeint],
 die er in der heiligen Sprache seine
 „Brüder“ nannte.

2) Vgl. den „Anhang.“

405 Richtig: extremo.

406 Zitatverkürzung durch Rahmer.

407 Zitatverkürzung durch Rahmer.

408 Zitatverkürzung durch Rahmer.

409 Stellenangabe von Rahmer hinzugefügt.

410 Richtig: nec.

411 Lagarde: commemorat.

Kommentar

Gen 25,17f. *Und dies sind die Lebensjahre Ismaels: 137 Jahre; / und er verschied und starb und wurde versammelt zu seinen Völkern. 18 Und sie wohnten von Hawila an bis nach Schur; das vor Ägypten liegt, nach Assur hin. / Vor allen seinen Brüdern ließ er sich nieder.*

Ohne weiter auf den Vers Gen 25,18 einzugehen, weist Rahmer darauf hin, dass sowohl Hieronymus als auch der Midrasch den Sprachgebrauch kennen, „Brüder“ für alle Familienangehörigen, besonders aber für „Söhne“ zu verwenden. Er führt Gen 31,46 an; die von ihm ausschnittsweise zitierte Passage lautet im Zusammenhang:

Und Jakob sprach zu seinen Brüdern (Gen 31,46). – Wie viele Brüder hatte er? Einen hatte er, und hätte er ihn doch begraben! Vielmehr sind seine Söhne [damit gemeint]; er nannte sie in der heiligen Sprache seine „Brüder“.

Rabbi Chonja sagte: Helden waren sie wie er und Gerechte.

[42] Rabbi Judan sagte: Wenn ein Mensch das Gewand seines Vaters trägt, ist er wie er. (GenR 74,13)|

31

XXVI, 26. ואחוזת מרעהו [ʾahuzat mereʿehu]⁴¹² Die LXX übersetzt dieses Wort als Eigennamen Ὀχοζάθ. Dagegen schreibt Hieronymus:

Pro Ochozath⁴¹³ in Hebraeo habet „collegium amicorum ejus,“ ut non tam hominem significet, quam amicorum turbam.

Anstelle von „Ochozath“ steht im hebräischen Text: *Gemeinschaft seiner Freunde*, so dass es nicht so sehr einen [einzelnen] Menschen, sondern die Schar der Freunde bezeichnet.

Beide Ansichten finden ihre Vertretung im Midrasch gen. r. 64. ר' יהודה אומר ור' נחמיה אמר סיעת (וסיעת) מרחמוהי (LA. des Jalkut מרעהו היה שמו „R. Jehuda sagte: אחוזת מרעהו, also war sein Name; R. Nechemia dagegen „eine Gesellschaft seiner Freunde.“ Die letztere, wohl richtigere, Ansicht ist ein reines Citat aus Onkelos, was die Leseart des Jalkut mit וְ [und] zweifellos beweist, wie könnte sonst R. Nechemia seine Erklärung mit „und“ beginnen. Es enthält der

412 Verschiedene Übersetzungstraditionen werden im Folgenden diskutiert.

413 Richtig: Ochozath pronubo. Marianus Victorius: Ahuzath pronubo.

Midrasch viele Citate aus den Targumim, was als Beweis gelten mag, wie sehr diese Uebersetzungen im Munde des Volkes lebten, dass man, ohne sie direct zu nennen, Beweisstellen aus ihnen erhob.

Kommentar

Gen 26,26 *Und Abimelech kam zu ihm aus Gerar / mit seinem Freund Achusat [וְאַחֲזַת מְרַעְהוּ] und seinem Heerobersten Pichol.*

Die schwer verständliche Wendung וְאַחֲזַת מְרַעְהוּ betreffend, erwähnt Hieronymus eine Deutung die „Achusat“ nicht als Eigennamen liest, sondern als grammatische Form (*status constructus*) von אחוזה (*aḥuzah* Anteil): „und ein Anteil, eine Anzahl seiner Freunde.“ Übersetzen könnte man dann: „Und Abimelech kam zu ihm aus Gerar und eine Anzahl seiner Freunde und sein Heeroberster Pichol.“

Rahmer hält dieses Textverständnis für richtig. Dass er die Lesart „und eine Abordnung seiner Freunde“ (וְסִיעַת מְרַחְמוּהִי *we-si'at merahmohi*) aus Jalkut Schimoni Genesis 111 anführt, spricht dafür, dass er mit einem auf der Editio princeps Saloniki 1526/7 basierenden Text gearbeitet hat.⁴¹⁴ Die Lesart findet sich außerdem in Leqah Tov z. St. und zitiert dort TO:

Und sein Freund Achusat [we-aḥusat mere'ehu] (Gen 26,26). Der Targum erklärt: Und eine Anzahl seiner Freunde [וְסִיעַת רַחְמוּהִי].

In GenR 64,9 lautet die Passage:

Und sein Freund Achusat [we-aḥusat mere'ehu] (Gen 26,26). – Rabbi Jehuda und Rabbi Nechemja [diskutierten über die Bedeutung dieser Formulierung].

Rabbi Jehuda sagte: *Achusat mere'ehu* war sein Name.

Rabbi Nechemja sagte: Eine Anzahl seiner Freunde [וְסִיעַת מִן רַחְמוּהִי] [ist gemeint]. (GenR 64,9)

⁴¹⁴ Dort (wie auch in der Handschrift Oxford) findet sich die stärker an Gen 26,26 orientierte Lesart וְסִיעַת, nicht aber in den späteren populären Textversionen. Diese lesen nur סִיעַת.

XXX, 11. בָּגַד [im Glück]

„Ubi nos posuimus, in fortuna ...“ in Hebraeo habet „Bagad“, quod Aquila interpretatur „venit accinctio.“⁴¹⁵ – *Ba* enim potest praepositionem sonare „in“ et „venit“.

Wo wir „im Glück“ geschrieben haben, da hat das Hebräische „bagad“, was Aquila übersetzt mit: „es kommt die Angürtung“.⁴¹⁶ – *Ba* kann nämlich sowohl die Präposition „in“ bedeuten, als auch „kommt“.

Die Differenz zwischen Aquila und Hieronymus liegt nicht, wie der des Hebräischen nicht gar zu kundige Kirchenvater meint¹⁾, in der Doppelbedeutung des *Ba* (denn בָּ heisst nie „venit“, wenn es nicht von einem quiescirenden א gefolgt ist, אָבָּ), sondern in der Differenz des Kri und Ktib, das die Massora zur Stelle anmerkt.⁴¹⁷ Aquila übersetzte nach dem Kri (als zwei Wörter zu lesen אָבָּדָּ); Hieronymus nach dem Ktib, wonach אָבָּדָּ als ein Wort geschrieben ist.

Ueberhaupt haben wir die Bemerkung gemacht, dass Hieronymus nach dem Gehöre, d.h. nach dem bloß äussern Klang des Wortes etymologisirt. So gleich im folgenden Verse, wo er von אֲשֶׁר sagt „secundum ambiguitatem verbi“ [gemäß [43] der Doppeldeutigkeit des Wortes] | ... könne es auch „Reichthum“ bedeuten. Aber diese „ambiguitas“ ist für das Auge gar nicht vorhanden, sondern nur für das Ohr, dieses vernimmt allerdings bei עוֹשֶׁר sowohl wie bei אֲשֶׁר den Klang „Oscher.“⁴¹⁸ Solche Beispiele in Hieronymus' Schriften sind unzählig (m. vergl. nur sein libr. nom. Hebr. et locor.). Die Etymologie des folgenden Wortes יִשְׁכַּר in „est merces“ [es gibt Lohn]⁴¹⁹ (יִשְׁכָּר) findet sich auch im Midrasch, aber nur als vorübergehendes Wortspiel (gen. r. c. 72.) שִׁמְחָה זְבוּלוֹן בְּצֵאתְךָ מִמָּה שִׁישְׁכַּר (gen. r. c. 72.) באוהלין, ויש אומרים, יש שכר באהלי זבלון [Freue dich, Sebulon, in deinem Auszug – woran? Dass Issachar {יששכר} in deinen Zelten ist. Und manche sagen: Es gibt Lohn {יש שכר} in den Zelten Sebulons.]

1) Vgl. den „Anhang.“

415 Rahmer verkürzt das Zitat, eigentlich: Venit accinctio. Nos autem dicere possumus in procinctu.

416 Vgl. Anm. 390. Einzufügen wäre: Wir aber können sagen: „in Rüstung/gerüstet“. (Anm.: Die Grundbedeutung des Wortes גַּד (*gad*) ist „Glück“; Aquila versteht das Wort offenbar im Sinne von גְּדוּד (*gedud*) „die (zum Kampf gerüstete, gegürtete) Schar.“)

417 Die von den Masoreten notierte Unterscheidung ist freilich nicht ohne den gehörten Gleichklang beider Varianten zu denken. Vgl. auch Vallarsi z. St.

418 Vgl. die Diskussion im Kommentar.

419 QHG zu Gen 30,18.

Kommentar

Gen 30,10–13 *Und Silpa, die Magd Leas, gebar dem Jakob einen Sohn. 11 Da sagte Lea: Zum Glück [בְּגָדִים!] / Und sie gab ihm den Namen Gad. 12 Und Silpa, die Magd Leas, gebar dem Jakob einen zweiten Sohn. 13 Da sprach Lea: Zu meiner Glückseligkeit [בְּאַשְׁרֵי!] Denn glücklich preisen mich die Töchter. / Und sie gab ihm den Namen Ascher.*
 Gen 30,17f. *Und Gott hörte auf Lea, / so dass sie schwanger wurde und dem Jakob einen fünften Sohn gebar. 18 Da sagte Lea: Gott hat [mir] meinen Lohn gegeben dafür, dass ich meinem Mann meine Magd gegeben habe. / Und sie gab ihm den Namen Issachar.*

Zu Rahmers erstem Beispiel – בְּגָדִים (*bagad*) in Gen 30,11 – wäre als rabbinische Parallele GenR 71,9 zu erwarten gewesen; dort wird בָּ (*ba*) wie in dem in QHG erwähnten doppelten Sinne angeführt: „mit/zum/im Glück“ (Deutung als Präposition ב) und „es kam (Gad, das Glück; aramäisch: גַּד אַתָּא)“ (Deutung als Verbform בָּא):

Da sagte Lea: Zum Glück! (Gen 30,11) – Es kam das Glück des Hauses [אַתָּא גַּדָּה דְּבֵיתָהּ], es kam das Glück der Welt. Es kam der, der dereinst die Grundfesten der Völker einebnen wird!⁴²⁰ (GenR 71,9)

Die spätere Masora übernimmt diese Tradition der Doppelbedeutung, nicht zuletzt dadurch, dass sie die Vokalisierung von בָּ „er kommt“ in die eigentlich erforderliche Form בְּגָדִים (*be-gad*) einträgt.⁴²¹ – Diese Stelle in GenR 71,9 muss Rahmer entgangen sein. Es ist deshalb fraglich, ob die hier zitierten Bemerkungen aus QHG geeignet sind, Hieronymus unzureichende Hebräischkenntnisse zu attestieren.

Dasselbe gilt für das folgende Beispiel, in dem der Name Ascher mit „Glück“ (אַשֶׁר *’ošer*) assoziiert wird, und sowohl „Reichtum“ (mit der zusätzlichen Assoziation עוֹשֶׁר *’ošer*) als auch Lebens- und Familienglück meinen kann. QHG und der Midrasch in GenR 71,10 arbeiten gleichermaßen mit dieser Doppelbedeutung:

[*Da sprach Lea: Zu meiner Glückseligkeit [בְּאַשְׁרֵי!]* (Gen 30,13) usw. Rabbi Levi sagte: Ascher verbrachte in seinem Leben keine Nacht in einer Herberge; Ascher erbt die Dächer von Palästen,⁴²² in einem Maße, in dem nicht [einmal] Juda Ländereien erbt.

420 Einer umstrittenen rabbinischen Tradition zufolge ist Elia ein Nachkomme Gads. Diese Tradition wird in der Folge des Abschnitts erörtert.

421 Vgl. dazu Petzold 2019: 60.

422 Ein Bild für den außerordentlichen Reichtum Aschers. Zu den Lesarten vgl. MJ II, 835.

[*Denn glücklich preisen mich die Töchter*] (Gen 30,13) Das ist es, was geschrieben steht (1Chron 7,30–31): *Die Söhne Aschers: Jimna und Jischwa* usw. *Der war der Vater Birsajits*⁴²³. Rabbi Levi und Rabbi Simon [diskutierten darüber]. Rabbi Levi sagte, dass ihre Töchter lieblich waren; sie waren mit Priestern verheiratet, die mit Olivenöl gesalbt waren. Rabbi Simon sagte, dass ihre Töchter lieblich waren; sie waren mit Königen verheiratet, die mit Olivenöl gesalbt waren. (GenR 71,10)

Hieronymus' sprachlich detaillierte und exakte Bemerkung zum Namen Issachar im Sinne von „da ist Lohn, es gibt Lohn“ stellt eine spannende Parallele zu GenR 72,5 dar. Hieronymus interpretiert in dem Sinn, dass es der Lohn Leas sei, durch Issachar wieder Zugang zu Jakob bekommen zu haben; der Midrasch hingegen sieht Issachar als den Typus des Toragelehrten, der von dem praktisch tätigen Sebulon erhalten wird:

Da ging Lea hinaus, ihm entgegen (Gen 30,16). – Das lehrt, dass sie ihn nicht einmal seine Füße waschen ließ, *und sagte: Zu mir sollst du eingehen!* (ebd.)

Rabbi Abbahu sagte: Der Heilige, der gesegnet ist, sah, dass ihre Absicht nur darauf gerichtet war, Stämme [Israels] zu begründen, deshalb musste die Schrift sagen: *Zu mir sollst du eingehen!*

Rabbi Levi sagte: Komm und sieh, wie stark die Vermittlungskraft die Dudaïm war, denn durch die Dudaïm erstanden zwei große Stämme in Israel: Issachar und Sebulon. Issachar beschäftigte sich mit der Tora und Sebulon durchzog die Meere⁴²⁴ und kehrte zurück und gab ihm,⁴²⁵ und die Tora wurde groß in Israel (Hld 7,14): *Die Dudaïm geben ihren Duft.*

[*Da sagte Lea: Gott hat mir meinen Lohn gegeben*], usw. *Und sie gab ihm den Namen Issachar.* Issachar war der neunte der Stämme und er opferte als Zweiter nach dem König, das ist es, was geschrieben steht (Num 7,18): *Am zweiten Tag brachte Netanel, der Sohn Zuars, der Fürst von Issachar; [seine Gabe];* weil er ein Mann der Tora war, das ist es, was geschrieben steht (1Chron 12,33): *Und von den Söhnen Issachar [solche], die die Zeiten zu beurteilen verstanden.* Was bedeutet „die Zeiten“? Rabbi Tanchuma sagte: Die [richtigen] Zeitpunkte.⁴²⁶ Eine andere

423 „Birsajit“ wurde offenbar aramaisierend gedeutet mit „Sohn des Olivenbaums“ und als Chiffre für Überfluss und Glück gelesen. Dem liegt wahrscheinlich eine Assoziation mit Sach 4,14 zugrunde. Gesenius 2013: 174, führt den Namen auf eine Verbindung von באר und זית zurück.

424 D. h. er trieb Handel.

425 Und versorgte Issachar von seinem Gewinn. Andere Textzeugen lesen: Und gab [Nahrung] in den Mund Issachars.

426 Die richtigen Festtermine; das Wort, das der Midrasch hier verwendet [קילסין], ist vom griechischen καιρός abgeleitet. Damit könnte auch auf den richtigen Zeitpunkt der Empfängnis angespielt sein. In GenR 75,12 wird die Verknüpfung von Issachar und 1Chron 12,32 eher im geschichtlichen Sinn gedeutet; die Nachkommen Issachars „wissen, was der Heilige, der gesegnet ist, mit seiner Welt tut“.

Interpretation: Die Interkalationen.⁴²⁷ *Ihre Oberhäupter [waren] zweihundert*; der Stamm Issachar brachte zweihundert Häupter des Sanhedrin hervor. *Und alle ihre Brüder unter ihrem Befehl*. Alle ihre Brüder stimmten ihrer Halacha⁴²⁸ zu, und er⁴²⁹ antwortete ihnen, als ob es die Halacha des Mose vom Sinai wäre.

Und all dieses Lob – woher, dass es dem Issachar zukommt? Von Sebulon, der sich mit dem Handel beschäftigte und Issachar versorgte, der ein Mann der Tora war. Das ist es, was geschrieben steht (Gen 49,13): *Sebulon wohnt an der Küste der Meere*.

Und als Mose kam, um Israel zu segnen, stellte er den Segen über Sebulon dem Segen über Issachar voran (Dtn 33,18): *Freue dich, Sebulon, in deinem Auszug und du, Issachar, in deinen Zelten!* Woran [soll sich Sebulon freuen]? Weil Issachar in deinen Zelten ist.⁴³⁰ Und manche sagen: Issachar [יששכר] in den Zelten Sebulons. (GenR 72,5)

(Venedig 1545: Und manche sagen: Es gibt Lohn [יש שכר] *yeš śakhar* in den Zelten Sebulons.)

Der Name Issachar gehört in die Kategorie des sogenannten Qere perpetuum⁴³¹: Gegen den Konsonantentext wird der Name immer mit einem (nicht mit zwei) ש (š bzw. ś) gelesen. Der Midrasch in der Version von Venedig 1545 deutet das Ketiv wie die LXX, sodass der Name Issachar als *yeš śakhar* gelesen werden kann.

Die von Rahmer zitierte Textversion (Venedig 1545) liest am Schluss dieser Auslegung statt „Issachar“ (יששכר) „es gibt Lohn“ (יש שכר). Die Handschriften kennen (mit einer Ausnahme⁴³²) diese Lesart nicht. Dadurch sprechen sie von der Unterstützung des Sebulon an Issachar viel stärker im Sinne einer realen und materiellen Tatsache. Es könnte sogar eine ambivalente Nuance in der Bemerkung „Issachar in den Zelten Sebulons“ wahrgenommen werden – die materielle Belastung Sebulons durch Issachar. Die auf Venedig 1545 basierende populär gewordene Lesart betont demgegenüber den – immateriellen – „Lohn“ (שכר *śakhar*), den Sebulon durch die Anwesenheit Issachars für seine Unterstützungsleistung empfängt.

Die Lesart „Issachar“ statt „es gibt Lohn“ kommt am deutlichsten in der Handschrift Vat. Ebr. 30 zum Ausdruck. Der letzte Abschnitt des hier zitierten Textes lautet dort:

427 Die Einfügung des Schaltmonats.

428 Der Söhne Issachars.

429 Issachar.

430 Der Vers wird gelesen als: „Freue dich, Sebulon, in deinem Auszug – und Issachar ist in deinen Zelten.“

431 Siehe Kelley/Mynatt/Crawford 2003: 52.

432 Die jemenitische Handschrift ת (T/A).

Und als Mose kam, die Stämme zu segnen, stellte er den Segen über Sebulon dem Segen über Issachar voran (Dtn 33,18): *Freue dich, Sebulon, in deinem Auszug* – lies nicht so, sondern: *Freue dich, Sebulon, in deinem Auszug* – woran? *Dass Issachar in deinen Zelten ist*. Und manche sagen: Issachar [יששכר] in den Zelten Sebulons. (GenR 72,5 Vat. Ebr. 30)

33

XXXIII, 18. שָׁלֵם [wohlbehalten/Salem]

Tradunt Hebraei, quod claudicantis femur
Jacob ibi convaluerit et sanatum sit.

Die Hebräer überliefern, dass dort⁴³³
der Schenkel des hinkenden Jakob
wieder gesund und geheilt wurde.

Diese hagadische Interpretation findet sich im Midrasch gen. r. 79.:

שָׁלֵם בְּגוּפוֹ, לְפִי שֶׁכָּתוּב וְהוּא צוּלַע עַל יָרְכוֹ:

Wohlbehalten an seinem Leibe,
demgemäß, dass geschrieben
steht: *Und er hinkte an seiner Hüfte*
(Gen 32,32).

(vgl. Jonath. z. St.). In der epist. CXXVI¹⁾ dagegen schreibt er, dass Salem an dieser Stelle ein Stadtnamen sei, und giebt auch die Lage der Stadt an:

„oppidum juxta Scythopolim, quod usque
hodie appellatur Salem, et ostenditur⁴³⁴ ibi
palatium Melchisedec (מֶלֶךְ שָׁלֵם),
ex magnitudine ruinarum, veteris operis ostendens
magnificentiam, de quo in posteriore
quoque parte Geneseos scriptum est: et transivit
Jacob in Salem.“⁴³⁵

Die Stadt nahe Scythopolis, die bis
heute Salem genannt wird, und man
zeigt dort den Palast des Melchisedek
(Melchisedek, der König Salems),
der aufgrund der Größe der Ruinen
die Pracht des alten Bauwerkes zeigt.
Darüber [über Salem] steht auch
in einem späteren Abschnitt der Genesis:
Und Jakob ging nach Salem. (Gen 33,18 Vulg.)

Er protestiert gegen alle diejenigen, die Salem = Jerusalem nehmen (Josephus u. Andre). Nichtsdestoweniger knüpft Geiger in seiner „Urschrift der Bibel“ (p. 74) Geiger [Geiger 1857: 74–77] an die Identität dieser beiden Städtenamen eine ganze Kette von Hypothesen.

1) ed. Vallarsi, ep. LXXIII. p. 445. [Ad Euangelium Presbyterum de Melchisedech. Die korrekte Stellenangabe ist epist. 73,7.]

433 In Salem, vgl. die Diskussion im Kommentar.

434 Edition Hilberg (CSEL 55): ostentatur. Im Folgenden findet sich bei Hilberg „posteriori“ statt „posteriore“.

435 Gen 33,18 durch Rahmer verkürzt.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit einer von Hieronymus in dem genannten Briefe angeführten Tradition Erwähnung thun [epist. 73,9]:

Haec ab eruditissimis gentis illius didicimus ... cum intantum nitantur Hebraei, Melchisedec regem Salem filium Noe, Sem, ostendere.⁴³⁶

Das haben wir von den gelehrtesten Männern jenes Volkes erfahren ... Die Hebräer bemühen sich so sehr zu zeigen, dass Melchisedek, der König von Salem, Sem, der Sohn des Noah ist.

(Cfr. Nedarim 32 u. comm.): מלכיצדק הוא שם בן נח²⁾ [Melchisedek – das ist Sem, der Sohn Noahs].

Kommentar

Gen 33,18 *Und Jakob kam wohlbehalten [שָׁלֵם] zur Stadt Sichem, die im Land Kanaan ist, als er aus Paddan-Aram kam, / und lagerte vor der Stadt.*

Gen 33,18 (Vulg.) *Transivitque in Salem urbem Sycimorum quae est in terra Chanaan postquam regressus est de Mesopotamiam Syriae et habitavit iuxta oppidum.*

Rahmer bleibt hier ungenau, was die Deutung des Wortes *šalem* (שָׁלֵם) durch Hieronymus betrifft: Sowohl in QHG als auch in Ep. 73,7 versteht Hieronymus Shalem/Salem als Stadtnamen.⁴³⁷ Er weist in QHG (zu Gen 33,18 und zu Gen 14,18) auf die Übereinstimmung mit dem in Gen 14,18 genannten Ortsnamen Salem hin, den er als einen früheren Namen Jerusalems versteht.⁴³⁸ Das in Gen 33,18 genannte Salem sieht er jedoch als einen anderen Ort an – entweder in dem Sinne, dass zwei Orte den gleichen Namen trügen, oder, dass der Ort in der Nähe Sichems, in den Jakob kam, hier bewusst *šalem* (hebr. vollständig, wohlbehalten) genannt worden sei, weil Jakob dort von seinem Hinken (Gen 32,32) geheilt wurde. In Ep. 73,7 geht Hieronymus noch weiter und lässt sogar die Möglichkeit offen, dass mit Salem nicht nur in Gen 33,18, sondern auch in Gen 14,18 ein anderer Ort als Jerusalem gemeint sein könnte.⁴³⁹

2) Vgl. den „Anhang“.

⁴³⁶ Dies bemerkt Hieronymus auch in QHG zu Gen 14,18.

⁴³⁷ Vgl. Gen 33,18 (Vulg.).

⁴³⁸ Vgl. dazu GenR 56,10.

⁴³⁹ Vgl. Hayward 1995: 212f. Zu den Ortstraditionen siehe Jericke 2016. Die Diskrepanz zwischen den Überlieferungen des biblischen Textes, aus der der ambivalente Umgang von Hieronymus mit der Frage herrührt, fußt auf der aus der Auseinandersetzung mit den Samaritanern resultierenden

Mit der Annahme, dass Salem (sowohl als Ortsname als auch als Adverb *šalem* verstanden) ein wegen der Heilung Jakobs dem Ort hinzugefügter Name sei, gleichsam eine Anspielung auf die Bedeutung Jerusalems als Stadt des Friedens (*šalom*), befindet sich Hieronymus in der Nähe des Midrasch, der ebenfalls mit der Tradition arbeitet, dass *šalem* – als Adverb verstanden – auf diese Heilung referieren würde. Die von Rahmer zitierte Passage GenR 79,5 lautet im Zusammenhang:

Und Jakob kam wohlbehalten. Wohlbehalten an seinem Leibe, demgemäß, dass geschrieben steht (Gen 32,32): *Und er hinkte an seiner Hüfte.* Aber hier: wohlbehalten an seinem Leibe. – Wohlbehalten an seinen Kindern, demgemäß, dass geschrieben steht (Gen 32,9): *Er sagte: Wenn Esau über das eine Lager kommt und es schlägt.*⁴⁴⁰ Aber hier: wohlbehalten an seinen Kindern. – Wohlbehalten an seinem Besitz. Obwohl er – wie Rabbi Abin im Namen des Rabbi Acha sagte – neun Jahre den Esau geehrt hatte mit jenem Geschenk.⁴⁴¹ Aber hier: wohlbehalten an seinem Besitz.

Rabbi Jochanan sagte: Wohlbehalten an seiner Lehre [seiner Tora]. Josef aber hatte sie vergessen (Gen 41,51): *Denn Gott hat mich vergessen lassen all meine Mühe.* (GenR 79,5)

TPsJ liest im selben Sinne:

ואתא יעקב שלים בכל דליה לקרתא דשכם דבארעא דכנען במיניה מופן דארם ושרא לקבל קרתא⁴⁴²
Jacob arrived safely [שלים] with all that he had in the city of Shechem, which is in the land of Canaan, when he came from Paddan of Aram, and he camped opposite the city.⁴⁴³

Tendenz, in den Jerusalem betreffenden Überlieferungen möglichst wenig Bezug zu Sichem bzw. zum Garizim erkennen zu lassen und das Gewicht auf Jerusalem zu verlagern. Vgl. dazu Heckl 2013: 94f. Die Besonderheit der samaritanischen Tradition hat Geiger 1857:77 erkannt. Er sieht auch schon, dass die Betonung von Salem gegenüber der Sichemtradition aus dem Konflikt mit den Samaritanern herrühren muss: „Nicht nach Sichem war, so änderte man, Jakob gekommen, sondern nach Salem, einer Stadt, die damals dem Sichem gehörte“ (Geiger 1857:75).

⁴⁴⁰ Gen 32,9: *Er sagte [sich] nämlich: Wenn Esau über das eine Lager kommt und es schlägt, dann wird das übriggebliebene Lager entkommen können.*

⁴⁴¹ Vgl. GenR 78,16. Dem Midrasch zufolge lebten Esau und Jakob nach der Rückkehr Jakobs aus Paddan-Aram neun Jahre gemeinsam in Hebron. Dies beruht auf der Auffassung, dass Gen 33,16, Gen 36,6–8 und Gen 37,1 denselben Zeitpunkt meinen: den Weggang Esaus aus Hebron nach Seir. Josef war zu diesem Zeitpunkt 17 Jahre alt (Gen 37,2). Da er 6 Jahre alt war, als Jakob den Haushalt Labans in Paddan-Aram verließ (was sich wiederum daraus ergibt, dass er im vierzehnten Jahr von Jakobs Dienstzeit bei Laban geboren wurde, Jakob dann aber noch sechs Jahre dort blieb, Gen 31,41) und eine Reisezeit von zwei Jahren angenommen wird, ergeben sich die neun Jahre. In diesen neun Jahren hätte Jakob dem Esau Abgaben geleistet, ohne dass dies seinen Reichtum beeinträchtigt hätte, vgl. Gen 36,7 (Kommentar Mirkin 1956–67 zu GenR 78,16, beruht auf dem Kommentar von Zeev Wolf Einhorn in der Ausgabe Wilna).

⁴⁴² Clarke 1984: 41.

⁴⁴³ Maher 1992: 116.

Der Abschnitt über die Identität von Melchisedek und Sem in bNed 32b lautet im Zusammenhang:

Rabbi Secharja sagte im Namen des Rabbi Jischmael: Der Heilige, der gesegnet ist, wollte die Priesterschaft von Sem ausgehen lassen, denn es ist gesagt (Gen 14,18): *[Und Melchisedek, König von Salem, brachte Brot und Wein heraus;] und er war ein Priester des höchsten Gottes.*⁴⁴⁴ Weil er [Melchisedek] aber den Segen über Abraham der Segnung Gottes voranstellte, ließ er [Gott] sie [die Priesterschaft] von Abraham ausgehen, denn es ist gesagt (Gen 14,19–20): *Und er segnete ihn und sprach: Gesegnet sei Abram vom höchsten Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat! Und gesegnet sei der höchste Gott.* Da sagte Abraham zu ihm: Stellt man denn den Segen über den Knecht dem Segen über seinen Herrn voran? Sogleich wurde sie [die Priesterschaft] dem Abraham übergeben, denn es ist gesagt (Ps 110,1): *Spruch JHWHs zu meinem Herrn*⁴⁴⁵: *Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße gemacht habe!* Und danach steht geschrieben (Ps 110,4): *Geschworen hat JHWH, und es wird ihn nicht gereuen: Du bist Priester in Ewigkeit nach der Weise* [על דברתי] *Melchisedeks!* [Das heißt:] Aufgrund der Rede Melchisedeks [על דיבורו מלכי צדק].⁴⁴⁶ (bNed 32b)

Der Satz „Melchisedek – das ist Sem, der Sohn Noahs“, den Rahmer in diesem Zusammenhang zitiert, findet sich im Kommentar des „Ran“, Rabbi Nissim von Gerona (1320–1376), zu diesem Abschnitt des Traktats Nedarim. Dieser Kommentar war bereits im Talmuddruck Venedig 1523 enthalten. |

[44]

34

XXXV, 16. *כברת* [eine Strecke {Landes}]⁴⁴⁷. Die Uebersetzung der LXX macht dem Hieronymus Schwierigkeit, vornehmlich die Stelle in Gen. 48, 7: τὸν ἵπποδρόμον Χαβραθά „nescio quid volentes, sagt er: „Hippodromum“ LXX interpretes transtulerunt [ich weiß nicht, was sie wollten, als die Übersetzer der Septuaginta ‚Hippodrom‘ übersetzten]. Nun ist dieses ἵπποδρόμον, wie Frankel in seinen Vorstudien zur LXX [Frankel 1841: 192, Anm.] beweist (cfr. „Ueber den Einfluss der paläst. Exegese“ S. 18⁴⁴⁸) ein Glossem. Hieronymus kommt nun an seine eigene Uebersetzung.

⁴⁴⁴ Die Identität von Melchisedek und Sem wird hier vorausgesetzt.

⁴⁴⁵ Mit „mein Herr“ ist gemäß bBer 7b Abraham gemeint, vgl. den Kommentar des Rosh (Ascher ben Jechiel, ca. 1250–1327) z. St.

⁴⁴⁶ D. h.: Melchizedek/Sem bewirkte durch seine Rede, dass der Ursprung der Priesterschaft künftig bei Abraham und nicht bei ihm liegen sollte.

⁴⁴⁷ * *כברת* (stat. constr. *כברת*) wird im allgemeinen als Längenmaß angesehen.

⁴⁴⁸ Frankel 1851: 18. Das entsprechende Zitat lautet: „Wir bemerken hier noch zu *כברת*, dass, wenn [Gen] 48, 7 *כברת* mit κατὰ τὸν ἵπποδρόμον Χαβραθά gegeben ist, dieses κατ. τ. ἵπποδ. sich leicht als Glossem kennbar macht, da erstens hier *כברת* doppelt übersetzt ist, ferner dieses κατ. τ. ἵπποδ. in

„Sed melius est, si transferatur „in electo terrae tempore quum introiret Ephrata⁴⁴⁹.“ Porro vernum tempus significat, quum in florem cuncta rumpuntur, et anni tempus electum est, vel quum transeuntes per viam carpunt, et eligunt e vicinis agris quodcumque ad manus⁴⁵⁰ venerit, diversis floribus invitati.

Aber es ist besser, wenn es übersetzt wird: „zu einer ausgesuchten Zeit der Erde, als er Ephrata betrat“. Es bezeichnet also die Frühlingszeit, wenn alles zur Blüte aufbricht, und die Jahreszeit eine ausgesuchte ist, oder wenn die auf dem Weg Vorübergehenden, von den verschiedenen Blüten eingeladen, von den benachbarten Feldern das pflücken und auswählen, was ihnen in die Hand kommt.

– Das Wort **כברת** kommt dreimal in der Bibel vor, hier, Gen. 48, 7 u. Reg. II 5, 20⁴⁵¹. – Zweimal übersetzt es Hieronymus mit „verno tempore“ [zur Frühlingszeit] und einmal (Reg.) mit „electo tempore.“ [zu einer ausgesuchten Zeit] Es frägt sich nun, wie kommt Hieronymus zu dieser ganz absonderlichen Uebersetzung; die Scholasten und Editoren geben sich viele Mühe und rathen hin und her; Vallarsi meint, Hieronymus habe statt **כברת** **בעוד כברת** [noch eine Strecke] etwa **עת כברת** (was ganz unhebräisch nicht nur, sondern unverständlich ist) gelesen!!!⁴⁵² – Allein befragen wir doch die jüdischen Lehrer des Hieronymus, vielleicht geben sie uns eine erklärende Notiz. Und in Wirklichkeit hat uns auch der Midrasch, dieses Sammelwerk der ältesten exegetischen Ansichten, eine hierherschlagende Notiz aufbewahrt. Wir lesen in gen. r. c. 82: **אמר ר' אליעזר: בן יעקב בשעה שהארץ חלולה ככברה והבר מצוי, רבנן אמרו כבר הבר מצוי, ועונת הגשמים עברה, ועדין השׁרׁב לא בא:**

„R. Elieser ben Jacob sagte: „Zur Zeit, wo der Boden gelockert ist wie durch ein Sieb (**כְּבִרָה** = **כְּבִבְרָה**), u. die Aehren stehen.“ Die Gelehrten erklären: „Zur Zeit, wo das Getreide längst hoch steht, die Regenzeit vorüber ist, aber der Sonnenbrand noch nicht da ist.“ Es wird hier die Ableitung des Wortes **כברת** [45] in midraschischer Weise wortspielend er-|klärt; nach R. Elieser war **כְּבִרָה** „das Sieb“; nach den Gelehrten von **כְּבִר** „längst schon“ und **בֵּר** „Getreide.“ Wir sehen, R. Elieser sowohl wie die Gelehrten schildern die Frühlingszeit, und ihnen folgte Hieronymus mit seinem „verno tempore“, das sich in unsern Ausgaben glücklich erhalten hat.

demselben Verse für **בדרך אפרת** [auf dem Weg nach Efrat] wiederkehrt, endlich [Gen] 35, 16 **כברת** ohne den gedachten Zusatz sich findet.“ Vgl. dazu Newman 2005.

449 So Marianus Victorius. Vallarsi: Ephratha; Lagarde: Ephratham.

450 So Marianus Victorius und Vallarsi. Lagarde liest: manum.

451 Richtig: 2Kön 5,19.

452 Vallarsi 359f., Anm. f und g.

Anm. In dem oben angeführten Midrasch scheint uns im ersten Theile, in der Ansicht des R. Elieser, in dem Satze **מְצוֹי וְהִבֵּר מְצוֹי** [das Getreide ist sichtbar, die Ähren stehen] die Negation ausgefallen zu sein; es muss wohl des Gegensatzes wegen heissen **מְצוֹי הִבֵּר וְאֵין מְצוֹי** [das Getreide ist nicht sichtbar, die Ähren stehen nicht].⁴⁵³

Kommentar

Gen 35,16 *Und sie brachen von Bethel auf. Und es war noch eine Strecke Landes [כְּבִרַת הָאָרֶץ], um nach Efrata zu kommen, da gebar Rahel; und sie hatte es schwer mit ihrem Gebären.*

Gen 35,16 (LXX) [...] ἐγένετο δὲ ἠνίκα ἤγγισεν χαβραθα εἰς γῆν ἐλθεῖν Εφραθα, ἔτεκεν Ραχηλ καὶ ἐδυστόκησεν ἐν τῷ τοκετῷ. „[...] *Es geschah aber; als er kurz davor stand, bei Chabratha⁴⁵⁴ ins Land Ephratha zu gehen, dass Rachel gebar; und sie gebar nicht leicht bei der Geburt.*“

Bereits Raschi bemerkt in seinem Kommentar zu Gen 35,16, dass die (in GenR 82,7 vorhandene) aggadische Deutung von **כְּבִרַת הָאָרֶץ** (*kivrat ha-’areš*) als die Zeit zwischen den Regenfällen und der Sommerhitze – der Frühsommer – nicht dem biblischen Wortsinn entspreche. Er verweist auf *Machberet Menachem*⁴⁵⁵, das *kivrat* von *kabir* („groß, gewaltig“) ableitet und es als Bezeichnung einer Steigerung erklärt. Die Formulierung *kivrat ha-’areš* wäre dann als *lange Wegstrecke* zu erklären. Raschi spricht sich unter Bezugnahme auf 2Kön 5,19 für ein Verständnis des Begriffs als Längenmaß aus. Dieser Meinung schließt sich die Mehrheit der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kommentatoren an; auch die modernen biblischen Wörterbücher verstehen den Begriff als Längenmaß.⁴⁵⁶

Hieronymus’ Ausgangspunkt ist jedoch die Interpretation des Begriffes als Ortsbezeichnung (bzw. in Gen 48,7 sogar als Hippodrom) in LXX; demgegenüber bevorzugt er das Verständnis von **כְּבִרַת הָאָרֶץ** als die Jahreszeit Frühling. Rahmer sieht darin einen Bezug auf die in GenR 82,7 vorhandene Deutung der Wendung als Jahreszeit – als Hochsommer oder als Frühsommer:

⁴⁵³ Vgl. die Diskussion im Kommentar, insbesondere den Kommentar Zeev Wolf Einhorn’s zu GenR 82,7.

⁴⁵⁴ Vgl. aber die Anm. LXX-D: „oder: nur noch eine Chabratha davon entfernt war.“

⁴⁵⁵ Menachem ben Saruq 1854:102. Es handelt sich um das Wörterbuch des Menachem ben Saruq (ca. 920–970), das zu den Quellen Raschis gehörte.

⁴⁵⁶ Vgl. Jacob 2000: 666.

Und sie brachen von Bethel auf. Und es war noch eine Strecke Landes. – Rabbi Eliezer ben Jakob sagte: Zu der Zeit, wenn die Erde wie [durch] ein Sieb fällt [חלה ככברה]⁴⁵⁷ [nach dem Erstdruck: durchlöchert wie ein Sieb ist], und das Getreide sichtbar [מצוי] ist.⁴⁵⁸

Die Gelehrten sagen: Wenn das Getreide schon [כבר]⁴⁵⁹ sichtbar ist, die Zeit der Regenfälle vorüber und die Sommerhitze noch nicht gekommen ist.⁴⁶⁰ (GenR 82,7)

35

XXXVI, v. 24. במדבר [הַיָּמִים] הַיָּמִים [der die *yemim*⁴⁶¹ in der Wüste fand] Diese schwierige Bibelstelle sucht Hieronymus, natürlich auf Grund jüdischer Traditionen, eingehend zu erklären. Er zählt vier verschiedene Meinungen bei den Hebräern auf, von denen zwei sich jetzt noch in den Quellen nachweisen lassen. Er sagt:

Multa et varia apud Hebraeos de hoc capitulo disputantur.⁴⁶² Alii putant „(h)ajamim“⁴⁶³ maria appellata. Iisdem enim literis scribuntur „maria“, quibus et nunc hic sermo descriptus est. Et volunt, illum, dum pascit asinos patris sui in deserto, aquarum congregationes reperisse, quae juxta idioma linguae Hebraicae „maria“ nuncupentur⁴⁶⁴; quod scilicet stagnum repererit, cujus rei inventio in eremo difficilis est.

Bei den Hebräern wird viel Verschiedenes über diesen Vers diskutiert. [...] Andere meinen, dass mit (*h*)*ajamim* die Meere gemeint sind, denn mit denselben Buchstaben, mit denen auch an der vorliegenden Stelle der Text geschrieben steht, schreibt man „Meere“.⁴⁶⁵ Und sie behaupten, dass er⁴⁶⁶, während er die Esel seines Vaters in der Wüste weidete, Wasserstellen gefunden habe – die nach dem Idiom der hebräischen Sprache „Meere“ bezeichnet, d. h. dass er einen Tümpel gefunden hat. Die Auffindung einer solchen Sache in der Wüste ist schwierig.

457 Zu den verschiedenen Lesarten vgl. MJ z. St.

458 Abraham ben Ascher (1567: 161) zufolge „in der Mitte des Sommers“. – Zeev Wolf Einhorn kommentiert: „Zur Erntezeit, die die Zeit der Sommerhitze ist; die Erde ist ausgetrocknet, (aber) auch dann ist das Getreide sichtbar, das ist der Weizen des Landes Asien.“

459 Raschi zu Gen 35,16 liest in seiner Anspielung auf GenR 82,7 statt בר „Getreide“ ניר „Pflügen“.

460 Abraham ben Ascher (1567: 161) zufolge „zwischen Pessach und Azeret“.

461 Diskussion der Übersetzung von *ha-yemim* im Folgenden.

462 Im Folgenden ist ein Satz ausgelassen.

463 Vallarsi liest: AJAMIM; Marianus Victorius und Lagarde: iamim.

464 So Marianus Victorius und Vallarsi; Lagarde: nuncupantur.

465 Der masoretische Text vokalisiert jedoch nicht *ha-yamim*, sondern: *ha-yemim*.

466 Ana (Gen 36,24).

Diese erste Ansicht beruht auf einer Verwechselung הַיָּמִים [*ha-yemim*] mit הַיָּמִים [*ha-yamim*/die Meere], und findet sich weder bei den alten jüdischen Uebersetzern (Targumim), noch geschieht ihrer irgendwo in den jüdischen Quellen Erwähnung. Hätte Dr. Perles in seiner Dissertation [Dissertation] „Melethemata Pschitthoniana [Meletemata Peschittoniana]“ p. 9 [Perles 1859: 9f.] es nicht fast bis zur Zweifellosigkeit dargethan, dass die betreffende Stelle in der Pschittho $\text{לְמַיִם דֵּשְׁכַּחַל}$, [*de'skah leh mayo*] ein Corruptel für $\text{לְמַיִם דֵּשְׁכַּחַל}$ [*de'skah lhemyone*] d.i. ἤμιοι [Maultiere] sei, man wäre geneigt, anzunehmen, dass diese von Hieronymus als jüdisch-traditionell bezeichnete Ansicht dem (wie Dr. Perles in der genannten Schrift erwiesen) *jüdischen* Uebersetzer der Pschittho vor-|geschwebt habe. In diesem Falle wäre durch diese Nachricht [46] des Hieronymus die im Grunde sehr geistreiche Combination des Dr. Perles ein wenig erschüttert, und die Nothwendigkeit, ein Corruptel anzunehmen, nicht erwiesen¹⁾. Denn jene jüdische Tradition (von der wir später reden werden), die Dr. Perles veranlasst hat, für מַי [*my*] zu lesen מַיִם [*hmy*'], wird paralysirt durch diese ebenfalls jüdische Tradition, die Hieronymus aufbewahrt hat, welche die alte Leseart in der Pschittho bestätigt.⁴⁶⁷ In keinem Falle aber ist die Beweisführung des Dr. Perles im Ganzen und Grossen, „dass der Verfasser der Pschittho ein Jude gewesen sei,“ hierdurch auch nur im Entferntesten geschwächt; denn es bleibt in jedem Falle eine *jüdische* Tradition, die der Uebersetzung der Pschittho an dieser Stelle zu Grunde liegt. Wir nur hätten den Vertreter der von Hieronymus als rein jüdische Tradition bezeichneten Ansicht in dem syrischen Uebersetzer gefunden, da in den sonstigen jüdischen Quellen keine Spur dieser Ansicht sich findet.

Hieronymus fährt fort:

Nonnulli putant „aquas calidas“ juxta punicae linguae viciniam, quae Hebraeae contermina est, hoc vocabulo signari.⁴⁶⁸ –

Manche glauben, dass, wegen der Nähe zur punischen Sprache, die mit der hebräischen verwandt ist, mit diesem Wort „warme Wasser“ bezeichnet werden.

Für diese zweite Ansicht entscheidet sich Hieronymus in seiner Vulgata-Uebersetzung: „qui invenit aquas calidas [der warmes Wasser fand],“ obwohl das Folgende: „quum pasceret asinos patris sui [als er die Esel seines Vaters weidete]“

1) Ueber die Construction des לְמַיִם [*skh*] mit ל [*l*] vgl. Bernstein's Lexicon syriac. zu Kirsch's Chrestomathia syriaca [Bernstein 1836].

467 Perles zitiert Hieronymus z. St. (Perles 1859:10), jedoch nur die Passage, die *yemim* als Maultiere deutet.

468 So Marianus Victorius und Vallarsi; Lagarde: significari.

sehr matt darnach erscheint. – Ob הַיָּמִים im Punischen die Bedeutung von „warmen Bädern“ habe, wie Hieronymus meint, bezweifelt schon Gesenius²⁾; sonst könnte man auch annehmen, dass Hieronymus hier vielleicht das chaldäische הַחַמִּים [die Warmen⁴⁶⁹], das nach seiner Aussprache „Haamin“ wohl mit „Hajamim“ verwechselt werden konnte, meinte, welches die Bedeutung von [47] „aquae cali-|dae“ hat.⁴⁷⁰ Uebrigens findet sich unseres Wissens auch von dieser Tradition keine Spur in den jüdischen Quellen.

Wir kommen jetzt zu den zwei letzten jüdischen Traditionen über יָמִים, deren jüdischer Ursprung sich noch nachweisen lässt. Die eine von ihnen ist: Sunt qui arbitrentur, onagros ab hoc (Ana)⁴⁷¹ admissos esse ad asinas, et ipsum istiusmodi⁴⁷² reperisse concubitum, ut velocissimi ex his asini nascerentur, qui vocantur „Jamim.“

Manche glauben, dass von ihm (Ana) Wildesel zu Eselinnen zugeführt wurden, und dass er dadurch eine Kreuzung gefunden hat, derart, dass aus ihnen sehr schnelle Esel hervorgingen, die „Jamim“ genannt werden.

Diese Ansicht ist sehr wohl von der folgenden zu unterscheiden. Nach ihr lässt Anah nicht zwei verschiedene Gattungen, sondern lediglich *wilde* Esel mit zahmen sich kreuzen, um hierdurch eine behendere Gattung zu erzielen, die „Jamim“ genannt wurden (oder nach der ed. Martianey [cfr. Grätz in der Frankel'schen Monatsschrift Jahrg. 1854 p. 386]⁴⁷³ [Graetz 1854–55: 386] Emianum?). Die letzte und bei den Hebräern geläufigste Ansicht ist nach Hieronymus diese: Plerique putant, quot⁴⁷⁴ equarum greges ab asinis in deserto ipse fecerit primus ascendi, ut mulorum inde nova contra naturam animalia nascerentur.

Die meisten glauben, dass er als Erster Herden von Stuten in der Wüste von Eseln besteigen hat lassen, so dass aus ihnen neue Tiere wider die Natur hervorgingen, nämlich Maultiere.

Die Parallele zu den letzten zwei Ansichten, die wir meinen, findet sich Berachoth hieros. 8, 1 und Gen. r. c. 82, sie lautet אֲשֶׁר מִצֵּא אֶת הַיָּמִים בַּמַּדְבָּר, ר' יהודה בר סימון אומר המיונס (oder המיונסם), צבנגן [רבנגן] אמרי המיסו חציו חמור וחציו סוס. Mit Anspielung auf das Wort הַיָּמִים erklärt R. Jehuda ben [bar] Simon⁴⁷⁵

2) cfr. Gesenius „Monumenta linguae phoeniciae“ p. 331 u. 390 [Gesenius 1837: 331, 390].

469 Auch in der Bedeutung „warmes Wasser“, vgl. Jastrow 1985: 475.

470 Vgl. Vallarsi z. St.

471 „(Ana)“: Hinzufügung von Rahmer.

472 So Marianus Victorius und Vallarsi; Lagarde: ipsum per istius modi.

473 Die eckige Einklammerung ist in diesem Fall Teil des Originaltextes.

474 Richtig: quod.

475 So im Druck Venedig 1545, T/A liest: Rabbi Simon.

es für „Hemianum“ (nach der Leseart mit ׳ם) oder für ἡμίονος [Halbesel] (nach der Leseart mit ׳ס), „die andern Gelehrten erklären das Wort durch „ἡμίονος“ [halb], d.h. halb Esel und halb Pferd.“ Diese letztere Erklärung hat auch das Targ. Jonath. beibehalten: דארבע ית עדריא עם אתני ולזמן אשכח ית כודנייתא די נפקו מנהין [der seine Herden mit Eselinnen paaren ließ, und nach einiger Zeit fand er die Maulesel, die aus ihnen hervorgegangen waren] „der seine Heerden paaren liess mit Eselinnen, woraus sich später Maulesel ergaben.“ Dr. Grätz macht a.a.O. darauf aufmerksam, dass Hieronymus diejenige Erklärung, welche nur Einzelne geltend machten, mit „sunt qui“ [es gibt solche, die] – in unsern Midraschim ist es es יהודה בר סימן [Rabbi Jehuda bar Simon] –, diejenige hingegen, welche am meisten verbreitet war – רבנן אמרי [unsere Rabbinen sagen] – mit: „Plerique putant“ [und viele meinen] einführt. Es lässt dies auf die präzise | Fassung, in [48] welcher die Midraschim mündlich tradirt werden, schliessen. – Onkelos, der das Wort mit גְּבָרִיאַ [גְּבָרִיאַ die Mächtigen] übersetzt, ebenso der Samaritaner hat הַיָּמִים = הַיָּמִים [die Furchterregenden]⁴⁷⁶ (Gen. 13. 5)⁴⁷⁷ genommen cfr. Ephr. Syrus (opp. I. 184 [Assemani 1737, Bd. 1: 184]).⁴⁷⁸

Kommentar

Gen 36,24 *Und dies sind die Söhne Zibons: Ajja und Ana. / Das ist der Ana, der die warmen Quellen [ha-yemim] in der Wüste fand, als er die Esel seines Vaters Zibon weidete.*

Rahmer diskutiert die in den QHG genannten Verständnismöglichkeiten des schwierigen Wortes *yemim*. Hieronymus erwähnt vier unter „den Hebräern“ vorhandene Ansichten darüber, was Ana in der Wüste „gefunden“ haben könnte: *yemim* könnten (1) Wasserstellen, Oasen (*yamim*), (2) warmes Wasser (Quellen) (*hamim*), (3) die Züchtung besonders schneller Esel aus wilden Eseln und den Eselinnen seiner Herde und (4) die Züchtung von Maultieren aus Eseln und Stuten sein. Rahmer

⁴⁷⁶ Siehe dazu den textkritischen Apparat der BHQ.

⁴⁷⁷ Vermutlich ist Gen 14,5 gemeint: *Und im vierzehnten Jahr kamen Kedor-Laomer und die Könige, die mit ihm waren, und schlugen die Refaiter bei Aschterot-Karnajim und die Susiter bei Ham und die Emiter (הַיָּמִים) in der Ebene von Kirjatajim.*

⁴⁷⁸ Die lateinische Übersetzung lautet dort: *Iste est Ana, qui invenit aquas in solitudine, quum pasceret asinas Sebeon patris sui.* In Hebraeo legitur: *Invenit fortes in solitudine.* Nota: In utroque testamento occurrit frequenter vocabulum Hemre, pro quo imperiti quidam legerunt Hmore, idemque significat, quod Atone nomen asinis & equis commune, etsi aliquando etiam ad significanda quaevis genimina usurpetur.

kritisiert Perles, welcher die Ansicht vertreten hatte, dass die Lesart der Peschitta, „Wasser“, eine korrupte Form sei, für die eigentlich „Halbesel/Hemionen“ gelesen werden müsste; Perles hatte als Argument dafür die im Folgenden angeführten rabbinischen Texte verwendet. Rahmer verweist auf die Übereinstimmung der Peschitta mit QHG, die beide *yemim* als „Wasser“ deuten, und spricht sich dafür aus, diese Deutung als eine genuin jüdische Tradition anzusehen, auch wenn der Midrasch (wie auch TPsJ) sie nicht weitergeführt hatte, sondern die Deutung der Artenkreuzung favorisierte.

Zusätzlich erwähnt Rahmer die Deutung der *yemim* als (wegen ihrer Stärke) furchterregende Wesen. So z. B. in TO:

ואלין בני צבעון ואיה וענה הוא ענה דאשכח ית גבריא במדברא כד הוה רעי ית חמריא לצבעון אבוהי: ⁴⁷⁹
Now these were Zibeon's sons: Ayah and Anah, being the same Anah who had found the mighty ones in the wilderness, while he was pasturing donkeys for his father Zibeon. ⁴⁸⁰

Die rabbinische Überlieferung verbindet das Motiv der Artenkreuzung mit dem der furchterregenden Stärke. Die von Rahmer zitierte Passage GenR 82,15 (par. yBer 8,5 [12b]) lautet im Zusammenhang:

[Und dies sind die Söhne Zibons: Ajja und Ana] usw. ⁴⁸¹ – Es wird gelehrt: „Das Feuer und die Kreuzungen ⁴⁸² wurden nicht während der sechs Tage der Schöpfung erschaffen, aber stiegen in Gedanken auf, erschaffen zu werden.“ ⁴⁸³

Die Kreuzungen, wann wurden sie erschaffen? In den Tagen des Ana; das ist es, was geschrieben steht: *Das ist der Ana, der die „yemim“ in der Wüste fand.* Rabbi Simon sagte: Maultiere [המיונים, *hemyonim*, Hemionen]. ⁴⁸⁴ Die Gelehrten sagen: Hybride [הימיסין, ἡμίσιον]. ⁴⁸⁵

⁴⁷⁹ Sperber 1959: 60.

⁴⁸⁰ Grossfeld 1990: 124.

⁴⁸¹ Die Ausgabe Wilna (auf der Grundlage des Druckes Venedig 1545) fügt hinzu: „Was veranlasste den Vers zu schreiben: *Ana, Ana* – zweimal? Was bedeuten diese zwei? Er ist doch unbedingt derselbe. Vielmehr, dass Zibon über seine Mutter kam, und sie gebar den Ana – Ana wurde (so) ein Sohn des Zibon und Sohn des Seir; (ist) aber überall derselbe.“ Vgl. Gen 36,20.

⁴⁸² Von Tieren bzw. Pflanzen.

⁴⁸³ Vgl. tBer 5,31 (Lieberman 1955–88: Bd. Zera'im, 31f.): האש והכלאים אינן מששת ימי בראשית אבל חשובין מששת ימי בראשית. Vgl. GenR 1,4.

⁴⁸⁴ Eine Kreuzung von Esel und Pferd. MJ hebt hervor, dass Ms. British Library ἡμίονος und *hayemim* gleichsam in einem Wort zusammenführt, während andere Textzeugen המיונס lesen.

⁴⁸⁵ Freedman 1939: 763, Anm. 5, weist darauf hin, dass beide Deutungen *yemim* als eine Kreuzung zwischen Esel und Pferd verstehen und lediglich darin differieren, wie der biblische Terminus zu lesen sei.

Rabbi Jona sagte: Alle, deren Ohren dünn sind – ihre Mutter ist eine Pferdестute und ihr Vater ist ein Esel; sind ihre Ohren lang, ist ihre Mutter eine Eselin und ihr Vater ein Pferd.⁴⁸⁶

Rabbi Mana beauftragte die [die Diener] vom Haus des Patriarchen, dass sie die [Maulesel], deren Ohren dünn sind, kaufen sollten, weil ihre Mutter eine Stute und ihr Vater ein Esel ist.

Was tat er [Ana]? Er brachte eine Eselin herbei und paarte sie mit einem Pferd, und sie brachte einen Maulesel hervor. Da sagte der Heilige, der gesegnet ist, zu ihm: „Ich habe nichts Schädliches erschaffen, aber du hast etwas Schädliches erschaffen! Bei deinem Leben – ich werde dir etwas Schädliches erschaffen!“ Was tat er? Er brachte eine Schlange herbei und paarte sie mit einem Hardaun⁴⁸⁷ und sie brachte einen Chavarvar⁴⁸⁸ hervor.

Niemals [geschah es], dass ein Chavarvar einen Menschen biss und [dieser] am Leben blieb, dass [ihn] eine Mauleselin trat und [er] am Leben blieb, nach dem Schlag einer weißen Mauleselin.⁴⁸⁹ (GenR 82,15)

Ana, mit dem die Züchtung der Maultiere verbunden wird und dessen Name im Arabischen „Esel“ bedeutet⁴⁹⁰, ist in der rabbinischen Überlieferung sowohl das Ergebnis eines Inzests als auch ein indirekt vom Inzest Betroffener. In beiden Fällen ist Zibon der Täter: Er zeugt mit seiner Mutter den Ana⁴⁹¹ und er zeugt mit Anas Frau, seiner Schwiegertochter, die Oholibama, die dann wiederum Esaus Frau wird.⁴⁹² Somit wird die Spur des Inzestmotivs, die der biblische Text im Kapitel über die Nachkommen Esaus anlegt, von den rabbinischen Autoren anhand des unklaren Wortes *yemim* noch einmal sichtbar gemacht und verstärkt.

Die Interpretation im Sinne von *'eymah* [אימה] „Furcht“ ist explizit in bHul 7b erhalten geblieben:

Rabbi Jehoschua ben Levi sagte: Warum werden sie [die Maultiere] *yemim* genannt? Weil die Furcht vor ihnen [*'eymatam*] auf den Geschöpfen liegt.

Manche modernen Bibelübersetzungen lassen *Jemim* unübersetzt,⁴⁹³ andere entscheiden sich für „Wasser“ [מים statt ימים].⁴⁹⁴

486 Diese Art ist vorzuziehen (Kommentare zu GenR).

487 Eidechsenart.

488 Eidechsenart.

489 Par. yBer 8,5; bPes 54a. Vgl. Ilan 2017: 554f.

490 So Jacob 2000: 684.

491 GenR 82,15 (Venedig 1545) und bPes 54a.

492 Tanchuma Vayeshev 1,5.

493 So z. B. Jacob 2000: 683.

494 Vgl. Westermann 1981: 688; dort wird auf Gen 26,19,32b verwiesen.

XXXVIII, 5. כזיב [Kesib]

Non nomen loci – die LXX hat nämlich ἐν Χασβί – sed „mendacium“ dicitur. Postquam enim genuit Selam⁴⁹⁵, stetit partus ejus.⁴⁹⁶

Das ist kein Ortsname – die LXX hat nämlich ἐν Χασβί – sondern es heißt „mendacium“ [Lüge]. Denn nachdem sie [die Tochter des Schua] Schela geboren hatte, kam ihr Gebären zum Stillstand.

Der Midra[s]ch gen. rab. 85 merkt zu dem Worte כזיב [Lüge] die kurze unverständliche Notiz שם מקום⁴⁹⁷ פסקה [Pasqah, ein Ortsname] an. Durch Hieronymus gewinnt diese Stelle Verständniss. Die drei Worte des Midrasch enthalten dieselbe Doppelerklärung des Wortes כזיב, wie Hieronymus sie angiebt. Die eine Auffassung erklärt mit Hieronymus das Wort für ein Abstractum „Aufhören“ (d.i. פסקה „sie hatte aufgehört zu gebären“). Die andere nimmt es mit der LXX für einen Ortsnamen, d.i. שם מקום [Ortsname]. Wer die Midraschweise kennt, wird wissen, wie sehr es darin beliebt ist, die entgegengesetztesten Ansichten in kurzen bündigen Worten nebeneinander zu stellen. Onkelos entschied sich für die letztere Ansicht, er übersetzt והוה בכזיב [und er war in Kesib] ihn corrigirt das Targ. jeruschalmi [FT] mit den Worten⁴⁹⁸ [דפסקא] „und sie hatte aufgehört –“¹). Jon. ben Usiel verstand diese Correctur nicht, und hielt das פסקה für einen mit כזיב identischen Ortsnamen und er übersetzt darnach die Stelle auch: והוה בפסקת כד ילידת יתיה [und er war in Pasqat, als sie ihn gebar]. Derselbe Irrthum findet sich bei dem Commentator des Midrasch מתנת כהונה [Matnot Kehuna, Priestergaben]. Er bemerkt zu St. פיר"שי מקום הוא ששמו: פסקת שהביא ראיה מירושלמי: „Nach Raschi wäre es ein Ortsnamen, wie aus dem „Jeruschalmi“ erwiesen.“ Wo Raschi diese Ansicht ausspricht, ist uns unbekannt; in seinem Bibelcommentar

1) Auch die Vulgata hat hier übereinstimmend mit Hieronymus „quo nato parere ultra cessavit [und nach seiner Geburt hatte sie keine Kinder mehr].“ – Die Worte שם מקום im Midrasch als blosser Randglosse zu nehmen (Geiger „Urschrift“ p. 462 [Geiger 1857: 462]), ist nach der obigen Erklärung unnöthig.

495 Richtig: Selom.

496 Die Abfolge der Sätze ist vertauscht.

497 Die Lesart פסקה (statt פסקת) findet sich in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch Rabba von 1855, spätere Ausgaben korrigieren in פסקת. Auch Perles 1859: 35 liest פסקה. T/A zufolge lesen nur Mss. Oxford 1 und 2 פסקה.

498 Im „Targum Jeruschalmi“ in den Mikra'ot Gedolot findet sich die Lesart דפסקא.

neigt er sich der Ansicht des Hieronymus zu. Statt: „wie aus | dem Jeruschalmi [49] erwiesen,“ soll es wohl heissen: „wie aus dem Targ. Jonathan erwiesen.“ Verwechslungen des T. Jonathan mit dem Targ. Jeruschalm. kommen bei den ältern Schriftstellern häufig vor (so im Aruch.).

Die Peschitto, die diese Stelle mit ܠܳܢܳܩܳܬܳܐ ܠܳܘܳܟܳܐ ܠܳܘܳܟܳܐ [wpsqt hwt kd yldt] übersetzt, nahm כזיב, wie Hieronymus, als Abstractum; „sie war im Aufhören, sie hörte auf [zu gebären, als sie {ihn} geboren hatte].“ Dr. Perles irrt daher, wenn er in der gen. Dissertatio p. 35 s. f. [Perles 1859: 35] sagt: „suspicio, huic versioni interpretationem haggadicam, Gen. r. c. 85 מקום שם פסקה שם כזיב פסקה inesse, et aequae ac in Psdjon. ܠܳܘܳܟܳܐ [wbpsqt] legendum statuo [ich vermute, dass dieser Version eine haggadische Deutung von GenR 85 מקום שם פסקה {Kesib, das ist Pasqah, ein Ortsname} zugrunde liegt, und ich behaupte, dass wie in Psdjon ܠܳܘܳܟܳܐ {wbpsqt} gelesen werden sollte.“⁴⁹⁹ Allerdings liegt der syrischen Uebersetzung diese Midraschstelle כזיב = פסקה zu Grunde, aber פסקה ist nicht als nomen proprium einer Stadt zu verstehen, sondern als Verbum (פסק abschneiden, unterbrechen, aufhören), und nicht der Syrer ist nach dem Pseudojonathan, sondern umgekehrt dieser nach dem Syrer zu corrigiren in ופסקת. Diese Conjectur bestätigt der Aruch (art. פסק), der, nachdem er die Bedeutung dieses Wortes in dem Sinne von „aufhören, unterbrechen“ mit einer Menge von Belegstellen aus den Talmuden erwiesen, schliesslich bemerkt

והיה בכזיב בלדתה אותו תרגום ודוה [והוה]	Und er war in Kesib, als sie ihn gebar.
דפסקת מן דילידת ⁵⁰⁰	Targum: Und es geschah, dass sie aufhörte zu gebären.

(ed. Soncino 1517 [Nathan ben Jehiel 1517: 117]). Die Lesart mit ׳ד hat sich im Targ. hieros. erhalten דפסקת והוה.⁵⁰¹ Dass der Aruch das פסקת des Targ. nicht als Städtenamen genommen hat, beweist am entscheidendsten der Umstand, dass er es mit מן [von, seit] construiert (vgl. Bernstein's Lexicon syriac. zu Kirsch's Chrestomathie [Bernstein 1836] s.v. ܦܳܫܳܩܳܐ [psq]), und darnach wäre auch im Pseudojonathan ... מן ד [seit] für כד [als] zu conjiciren.

⁴⁹⁹ Perles' Anliegen ist es, in der Peschitta anstatt „sie hörte auf“ wie im TPsJ „[sie war] in Pasqat“ zu lesen, um den Aspekt des Ortsnamens zur Geltung zu bringen. Dann müsste והוה in TPsJ allerdings im Sinne von „und es geschah“ verstanden werden. Vgl. dazu Nachmanides z.St.

⁵⁰⁰ Diese Version ist im Targum Neofiti 1 überliefert (Diez Macho 1968: 251).

⁵⁰¹ Siehe oben, Anm. 498.

Kommentar

Gen 38,5 *Und noch einmal gebar sie einen Sohn, dem gab sie den Namen Schela; / er [Juda] war aber zu Kesib, als sie ihn gebar.*

וַתִּסְפֹּף עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת־שְׁמוֹ שְׁלָה וְהָיָה בְּכֹזִיב בְּלְדָתָהּ אֹתוֹ:

Bereits die antiken Exegeten setzten sich mit der Schwierigkeit auseinander, dass der in Gen 38,5 erwähnte Ort namens *Kesib* nicht eindeutig zu bestimmen ist.⁵⁰² Dazu kommt, dass die Bedeutung der Wurzel *כזב* (*kzv*) „lügen, betrügen“ ist, was als Hinweis auf das Aufhören des Gebärens gesehen wurde.

Aus QHG wird deutlich, dass Hieronymus mit diesen beiden, in der jüdischen Auslegungstradition vertretenen Auffassungen zur Bedeutung von *Kesib* vertraut war: 1., dass *Kesib* ein Ortsname sei; 2., dass *Kesib* bedeute, dass die Tochter des Schua nach der Geburt des Schela aufhörte zu gebären. Rahmer weist mit dem Begriff „Doppelerklärung“ darauf hin, dass Hieronymus diese beiden Auffassungen in einen Sinnzusammenhang bringt: QHG zufolge besagt das (nur vermeintlich) als Ortsname eingeführte *Kesib*, dass die Tochter des Schua aufgehört hatte, zu gebären.⁵⁰³

Diese beiden Auffassungen finden sich in den Quellen, die Rahmer anführt, wieder. Sie können folgendermaßen aufgelistet werden:

Gen 38,5 (LXX) versteht *Kesib* als Ortsnamen:

καὶ προσθεῖσα ἔτι ἔτεκεν υἱὸν καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σηλωμ. αὐτὴ δὲ ἦν ἐν Χασβί, ἠγνίκα ἔτεκεν αὐτούς. „Und sie wurde ein weiteres Mal schwanger und gebar noch einen Sohn und gab ihm den Namen Selom. Sie selbst aber war in Chasbi, als sie sie⁵⁰⁴ gebar.“

TO gibt den masoretischen Text wieder und versteht *Kesib* ebenfalls als Ortsnamen:

וְאוֹסִיפֵת עוֹד וַיִּלְיֵד בֶּר וַקְרָת יֵת שְׁמִיָּה שְׁלָה וְהוּוּ בְּכֹזִיב כַּד יִלְיֵד יֵתִיָּה:⁵⁰⁵
Then she gave birth again to a son, and she called his name Shelah. Now he was in Khezib when she gave birth to him.⁵⁰⁶

⁵⁰² Meistens wird die These vertreten, dass es sich um das *Akzib* in Jos 15,44 handelt.

⁵⁰³ Kamesar 1993: 186f.

⁵⁰⁴ Selom sowie die in Gen 38,3f. erwähnten Söhne Er und Onan/Aunan.

⁵⁰⁵ Sperber 1959: 63.

⁵⁰⁶ Grossfeld 1990: 128.

Die palästinischen Targumim bringen den Begriff *Pasqat* als Deutung von *Kesib* hinzu. Unabhängig davon, ob sie ihn als Ortsnamen verstehen oder nicht, betonen sie vor allem die abrupt erscheinende Trennung Judas von der Tochter des *Schua*.

TPsJ erweitert den biblischen Text; hier wird *Kesib* durch *Pasqat* (Aufhören) ersetzt, das aber als Ortsname gebraucht wird:

ואוסיפת תוב וילידת בר וקרת ית שמה שלה ארום שלי יתה בעלה והוה בפסקת כד ילידת יתיה⁵⁰⁷
 Yet again she bore a son, and she called his name Shelah [שלה], because her husband had
 forgotten [שלי] her. He was in Paskath when she bore him.⁵⁰⁸

FT (Ms Vatikan) liest *Kesib* als Verweis auf das Aufhören des Gebärens:

והיה בכזיב בלדתה: והוה דפסקת:⁵⁰⁹
 And he was in Chezib when she bore: And it was that she had paused.⁵¹⁰

Damit wird die Auffassung vertreten, dass obwohl *Kesib* wie ein Ortsname verwendet wird, es kein solcher ist, sondern als Chiffre fungiert.⁵¹¹

Der Aruch des Nathan ben Jechiel (gest. 1106) zieht diese Stelle zur Erklärung der Wurzel פסק (*psq*) mit heran:

והוה בכזיב בלדתה אותו תרג' ירושלי' והוה דפסקת מן דילידת⁵¹²
 Und er war in *Kesib* als sie ihn gebar. Der Targum Jeruschalmi [interpretiert das folgendermaßen]: Und es geschah, dass sie aufhörte [zu gebären], nachdem sie [ihn] geboren hatte.

Im Aruch ha-schalem, einer 1878–1892 von Alexander Kohut publizierten Weiterbearbeitung des Aruch, spricht sich Kohut in einer Anmerkung allerdings doch für die Deutung von *Pasqat* als Ortsnamen aus.⁵¹³ Unter anderem auf der Erklärung des

507 Clarke 1984: 47.

508 Maher 1992: 128; vgl. ebd., Anm. 8.

509 Klein 1980: Vol. 1, 150.

510 Klein 1980: Vol. 2, 111.

511 So auch die Peschitta, vgl. Geiger 1857: 462. – FT (Ms Paris) hingegen bietet eine andere Lesart und erklärt *Kesib* als Verweis auf eine von Juda ausgehende Unterbrechung bzw. Trennung: והוה במפסקא והוה בכזיב: והיה בלדתה (Klein 1980, Vol. 1, 61). „And he was in *Chezib*: And he was at a pause“ (Klein 1980, Vol. 2, 24). Damit wäre auch die Form *ve-haya* („und er war [in *Kesib*]“) stärker berücksichtigt. Vgl. ebd., Anm. 107.

512 Nathan ben Jechiel 1531: 181.

513 Kohut 1878–92: 6,384, Anm. 7 (Übersetzung S. P.): „In (anderen targumischen) Textversionen lesen wir כד ילידת יתיה (als sie ihn gebar), und gemäß Genesis Rabba פסקת שם מקום (Pasqat, ein Ortsname). Und im Erstdruck [des Aruch des Nathan ben Jechiel, Rom, ca. 1469–72] heißt es infolge

Nathan ben Jechiel beruht Rahmers Vorschlag der Konjekture in TPsJ durch die der Aspekt der Verwendung von Kesib als Ortsname getilgt werden soll.

GenR 85,4 differiert in den Textversionen. Der Rahmer vorliegende Text liest: ותוסף עוד וגו': כזיב פסקה שם מקום (Und noch einmal usw. [gebar sie einen Sohn] Kesib, [das ist] Pasqah, ein Ortsname).⁵¹⁴ Der Text der Ausgabe Venedig 1545 liest übereinstimmend mit dem Erstdruck Konstantinopel 1512: ותוסף עוד וגו' כזיב פסקה שם מקום.

Die Handschriften (British Library. Vat. Ebr. 30 und 60) lesen jedoch nur כזיב פסקה, ohne שם מקום. Dies kann sowohl im Sinne der Gleichsetzung zweier Ortsnamen gelesen werden: „Kesib, (das ist) Pasqat“; als auch im Sinne eines „sprechenden“ Ortsnamens: „Kesib, (denn) sie hörte auf.“

Rahmer sieht in der ihm bekannten Lesart zwei Deutungsmöglichkeiten für Kesib nebeneinandergestellt; zum einen die kurze und mehrdeutige der Handschriften, zum anderen die eindeutige, die durch die Hinzufügung von שם מקום „ein Ortsname“ gegeben ist.

Die Vulgata verzichtet im Sinne der QHG auf den Ortsnamen Kesib: Tertium quoque peperit quem appellavit Sela quo nato parere ultra cessavit. „Sie gebar noch einen dritten [Sohn], den sie Sela nannte. Als er geboren war, hörte sie auf zu gebären.“ Hieronymus hat sich damit für die inhaltliche Deutung entschieden. Damit kommt in der Vulgata nicht mehr zum Ausdruck, dass Kesib sowohl im MT als auch in der LXX als Ortsname gebraucht wird.

Rahmer zitiert außerdem den populären Kommentar zum Midrasch rabba „Matnot Kehuna“ des im 16. Jh. wirkenden Issachar Berman ben Naftali Ha-Kohen, der in der Ausgabe des Midrasch Rabba von 1587–88 erstmalig erschien.⁵¹⁵ Die angeführte Stelle lautet:

[Nach dem] Kommentar Raschis ist es ein Ort[sname], und er brachte einen Beweis aus dem [Targum] Jeruschalmi.

eines Irrtums des Schreibers דפסקת (dass sie aufhörte) und es muss wie im Druck Venedig heißen בפסקת (in Pasqat), und dort fehlt die Silbe יר' (für Jeruschalmi), die aber im Erstdruck wie auch in der Handschrift Kohut vorhanden ist.“

514 Entsprechend der Ausgabe Wilna 1855.

515 Vgl. Williams 2016: 35–39.

Der von Rahmer nicht verifizierbare Verweis auf „Raschi“ führt in das erstmals 1567 in Venedig erschienene Werk *Or ha-Sekhel* des Abraham ben Ascher, eine Ausgabe des Midrasch Rabba, die neben dem Kommentar des Herausgebers einen Raschi zugeschriebenen weiteren Kommentar enthält (Pseudo-Raschi).⁵¹⁶ Dieser scheint Rahmer unbekannt gewesen zu sein. Er ist in der Wilnaer Ausgabe des Midrasch Rabba von 1855 nicht enthalten. Seit 1887 enthält die Edition Wilna (Pseudo-) Raschis Kommentar. Die betreffende Textstelle lautet:

וְהָיָה בְּכֹזֵב. פֶּסֶק' וְכֵן מִתְרַגְּמִין בִּירוּשָׁלַיִם וְהָיָה בְּפֶסֶק' בְּאוֹתוֹ מִקוֹם שְׁמוֹ כֵךְ
 Und es⁵¹⁷ war in *Kesib* – [das ist] *Pasqat*. Und so übersetzen wir im [Targum] Jeruschalmi:
 Und sie war in *Pasqat*,⁵¹⁸ an jenem Ort, dessen Name so lautet. (Pseudo-Raschi zu GenR 85,4)

Der Bibelkommentar Raschis zu Gen 38,5 bringt eine Verbindung beider Auffassungen:

Und er war in Kesib. Der Name des Ortes. Aber ich sage, dass er deshalb *Kesib* genannt wurde, weil sie aufhörte [שפסקה], zu gebären; ein Ausdruck wie: *Ja, du bist für mich wie ein trügerischer Bach* [אִכּוֹב] ⁵¹⁹ (Jer 15,18); [eine Wasserquelle] deren Wasser nicht versiegen [לֹא יִכּוֹבֵנו] (Jes 58,11). Und wenn es nicht so wäre, was würde er [der Name *Kesib*] uns dann sagen? Und in Bereschit Rabba sah ich: *Und sie nannte seinen Namen Schela* [usw.], sie hörte auf.

Raschi liest *Kesib* als sprechenden Ortsnamen, mit der Bedeutung des „Versiegens“, im Sinne des Aufhörens der Fruchtbarkeit; er führt aus, dass die Ursache dessen im Namen *Schela* zum Ausdruck kommt, dessen Bedeutung mit „Irreführung, Täuschung“ wiedergegeben werden kann (שלה im Hif'il).⁵²⁰ Raschi kommt somit zu einer ähnlichen Schlussfolgerung wie Hieronymus.⁵²¹

Neben der Frage nach der Bedeutung von *Kesib* ist die Zitation von Hab 3,17 im weiteren Verlauf von QHG z. St. bemerkenswert. Hieronymus führt den Vers an, um die Bedeutung von *Kesib* zu erläutern:

Denn der Feigenbaum blüht nicht, und an den Reben ist kein Ertrag. Der Ölbaum versagt das Werk [בַּחֹשׁ מֵעֵשֶׂה-זֵיתַי], *und die Pflanzungen bringen keine Nahrung hervor. Die Schafe sind aus der Hürde verschwunden, und kein Rind ist in den Ställen.*

⁵¹⁶ Vgl. Williams 2016.

⁵¹⁷ So im Sinne der anschließenden Interpretation.

⁵¹⁸ Vgl. Ginsburger 1899: 100.

⁵¹⁹ Ausdruck für einen Bach, der im Sommer versiegt.

⁵²⁰ Vgl. TgPsJ, vgl. 2Kön 4,28.

⁵²¹ Vgl. den gesamten Abschnitt in QHG z. St.

Für „der Ölbaum versagt das Werk“ liest LXX: ψεύσεται ἔργον ἐλαίας; MT hat allerdings nicht die Wurzel כזב (*kzb*), sondern כחש (*kḥš*) (Pi'el) „lügen, leugnen“. Der Vers Hab 3,17, der von der Unfruchtbarkeit der Pflanzen spricht, wird in GenR 53,3 sehr ausdrucksstark dazu verwendet, die Unfruchtbarkeit Saras zu thematisieren. Wenn Hieronymus in QHG zu Gen 38,5 mit Hab 3,17 von weiblicher Unfruchtbarkeit spricht, verwendet er den Vers ähnlich wie GenR 53,3. Die Passage, die Gen 21,1 anhand von Hab 3,17–18 durchbuchstabiert, lautet im Zusammenhang:

Denn der Feigenbaum blüht nicht (Hab 3,17) – das ist Abraham; das ist es, was du sagst (Hos 9,10): Wie eine Frühfrucht am Feigenbaum, als seinen ersten Trieb, sah ich eure Väter.

Und an den Reben ist kein Ertrag (ebd.) – das ist Sara; das ist es, was du sagst (Ps 128,3): Deine Frau gleicht einem fruchtbaren Weinstock usw.

Der Ölbaum versagt [כחש „verleugnet“] das Werk (ebd.). Jene Engel, die Sara die [gute] Nachricht brachten, ließen ihr Gesicht wie Oliven glänzen, waren sie etwa Lügner [כוחשים]? Vielmehr: Und die Pflanzungen bringen keine Nahrung hervor. Jene erstorbenen Brüste brachten keine Nahrung hervor.

Die Schafe sind aus der Hürde verschwunden (ebd.). Das ist es, was du sagst (Ez 34,31): Und ihr; meine Herde, seid die Herde meiner Weide, ihr Menschen.

Und kein Rind ist in den Ställen (ebd.). Das ist es, was du sagst (Hos 10,11): Und Ephraim war [doch] eine eingewöhnte junge Kuh usw.

Doch Sara bekräftigte [ihr Vertrauen auf Gott] und sagte: „Wie könnte ich das Vertrauen in meinen Schöpfer verlieren! Das sei ferne! Ich werde das Vertrauen in meinen Schöpfer nicht verlieren. Vielmehr: *Ich aber, ich will in JHWH frohlocken, will jubeln über den Gott meines Heils (Hab 3,18).*“

Da sagte der Heilige, der gesegnet ist, zu ihr: „Du hast dein Vertrauen nicht verloren, [deshalb] lasse ich dein Vertrauen nicht verlorengehen“, sondern: *Und JHWH suchte Sara heim (Gen 21,1). (GenR 53,3)*

Ib. 14. בפתח העינים [am Eingang von Enajim] übersetzt die LXX πρὸς ταῖς πύλαις [bei den Toren]. Hierzu bemerkt Hieronymus:

„Non est igitur nomen loci, sed est sensus: Sedit in bivio, sive in compito, ubi diligentius debet viam⁵²² aspicere, quod iter gradiendi capiat.“

Es ist also nicht der Name eines Ortes, sondern der Sinn lautet: Sie saß an einem Zweiweg oder an einer Kreuzung, wo man den Weg genauer betrachten muss, welchen man einschlägt.⁵²³

Auch im Midrasch (g. r. 85) [GenR 85,7] finden wir eine Ansicht gegen die Uebersetzung der LXX, die dieses Wort als Orts-|namen fasst: אמר ר' אמי חזרני [50] על כל המקומות ולא מצינו מקום ששמו פתח עינים, אלא מלמד שתלה עיניה בפתח תלויים תלויים בה וכו': „R. Ami sagt: Wir sind alle jene Ortschaften durchgegangen (im Geiste) und haben keine gefunden, die den Namen פתח עינים [Petah 'Enajim] führte; die Stelle ist demnach so zu erklären: „sie hing ihr Auge an jene Pforte, auf welchem Aller Augen harren,“ soll heissen: „sie vertraute auf die göttliche Hilfe“¹⁾.

Kommentar

Gen 38,14 *Da legte sie die Kleider ihrer Witwenschaft von sich ab, bedeckte sich mit einem Schleier und verhüllte sich. Dann setzte sie sich an den Eingang von Enajim [בַּפֶּתַח עֵינַיִם be-fetah 'enayim], das am Weg nach Timna [liegt];/ denn sie hatte gesehen, dass Schela groß geworden war und sie ihm [doch] nicht zur Frau gegeben wurde.*

QHG und der Midrasch interpretieren *Petach Enajim* („Öffnung der Augen“) übereinstimmend als nicht tatsächlichen, sondern „sprechenden“ Ortsnamen, der die Erzählsituation unterstreichen soll. QHG zufolge hatte sich Tamar an diesen Ort gesetzt, weil dort Juda besonders auf den Weg achten musste und sie nicht übersehen konnte. GenR 85,7 deutet *Petach Enajim* in doppelter Weise: Einerseits in dem Sinne, dass Tamar ihre Augen, im Sinne ihrer Hoffnung und Erwartung, auf Gott –

1) Dagegen findet sich im Jalk. 145 folgende der LXX beistimmende Ansicht: ר' חנן אמר מקום ר' חנן אמר מקום הוא ושמו עינים.

522 Richtig: viator.

523 Bzw.: Wo der Reisende genauer betrachten muss, welchen Weg er einschlägt.

bzw. auf Juda – richtete; andererseits, dass sie gleichsam eine Möglichkeit eröffnete, ihren Plan, mit Juda ein Kind zu zeugen, in die Tat umzusetzen.

Die Passage lautet im Zusammenhang:

Und sie setzte sich an den Eingang [das Tor] von Enajim. – Rabbi [Text Venedig 1545: Rabbi Ammi] sagte: Wir sind die gesamte Schrift durchgegangen und haben keinen Ort gefunden, dessen Name *Petach Enajim* wäre. Und was bedeutet *Petach Enajim*? [Nichts anderes] als dass es lehrt, dass sie ihre Augen an das Tor hing, an dem alle Augen hängen,⁵²⁴ und sagte: „Möge es so sein, dass ich nicht mit leeren Händen aus diesem Haus gehe!“

Eine andere Interpretation: Es lehrt, dass sie *Öffnungen machte*⁵²⁵ und zu ihm sagte: „Ich bin rein, ich bin ledig!“ (GenR 85,7)

Die letztere der beiden Interpretationen wird in bSot 10a (par. Jalkut Schimoni Genesis 145) ausgeführt. Dort findet sich auch die von Rahmer angeführte Ansicht, *Petach Enajim* sei ein Ortsname, die gegen das Wissen um die metaphorische Bedeutung des Namens als eine Einzelmeinung vorgetragen wird:

Und sie setzte sich an den Eingang [das Tor] von Enajim. – Rabbi Alexandri sagte: Das lehrt, dass sie ging und sich an den Eingang [des Hauses] unseres Vaters Abraham setzte, ein Ort, den die Augen aller zu sehen hofften.

Rabbi Chanin sagte, [dass] Rav sagte: Es ist ein Ort und sein Name ist Enajim, denn es ist gesagt (Jos 15,34): *Tappuach und Ha-Enam*.

Rabbi Samuel bar Naḥmani sagte: [Es bedeutet] dass sie ihren Worten *Öffnungen* verlieh;⁵²⁶ [denn] als er sie aufforderte, sagte er zu ihr: „Bist du vielleicht eine Nichtjüdin?“ Sie sagte zu ihm: „Ich bin eine Proselytin“. „Bist du vielleicht verheiratet?“ Sie sagte zu ihm: „Ich bin ledig.“ „Hat vielleicht dein Vater eine Heirat vereinbart?“ Sie sagte zu ihm: „Ich bin eine Waise.“ „Bist du vielleicht unrein?“ Sie sagte zu ihm: „Ich bin rein.“ (bSot 10b)

524 Dass sie ihre Augen (bzw. ihre Hoffnung) auf Gott richtete.

525 Die Formulierung, die פתח im Sinne von „Öffnung, Möglichkeit“ versteht, intendiert, dass sie eine Möglichkeit findet, ein Verbot zu umgehen. Text Venedig 1545: „Es lehrt, dass sie für ihn die Öffnung machte [die Möglichkeit eröffnete].“ Vgl. weiter Anm. 526.

526 Raschi kommentiert: „Wie eine Erlaubnis, die sie sich selbst gab, dass die Sache keine Übertretung beinhalte.“

XLI. 43. אַבְרֵךְ [abrekh]⁵²⁷ Die LXX übersetzt dieses Wort mit κήρυξ [Herold]. Aquila (nach Hieron.) „adgeniculatio [Kniebeugen]“ (v. אֲבָרְךָ „Knie“). Symm. lässt es ganz unübersetzt. Hierzu erklärt Hieronymus:

Unde mihi videtur non tam praeco, sive adgeniculatio ... intelligenda, quam illud quod Hebraei tradunt, dicentes ‚patrem tenerum‘ et⁵²⁸ hoc sermone transferri; ‚Ab‘ quippe dicitur ‚pater‘, ‚Rech‘ ‚delicatus‘ sive ‚tenerrimus‘ significante Scriptura, quod juxta prudentiam quidem pater omnium fuerit, sed juxta aetatem tenerrimus adolescens et puer.

Daher scheint mir, dass hier weder Herold noch das Kniebeugen gemeint ist, sondern das, was die Hebräer behaupten, wenn sie sagen, dass man dieses Wort mit „zarter Vater“ übersetzen muss; „Ab“ bedeutet nämlich „Vater“ und „Rech“ „sanft“ bzw. „sehr zart“. Die Schrift sagt ja, dass er zwar nach seiner Klugheit der Vater aller war, nach seinem Alter aber ein sehr zarter Jüngling bzw. Knabe.

Diese hebräische Tradition findet sich wörtlich im Midrasch Gen. r. c. 90 [GenR 90,3]: „אב בחכמה ורך בשנים: ויקראו לפניו אברך,“ d.i. „Vater an Weisheit, zarter Jüngling an Jahren!“ Nichtsdestoweniger hat unsere Vulgataausgabe die beiden von Hieronymus verworfenen Interpretationen erhalten: clamante *praecone*, ut omnes coram eum *genu* flecterent [der Herold rief, dass alle vor ihm die Knie beugen]. Wir sehen aus solchen Stellen (die wir mit unzähligen Citaten belegen könnten), wie wenig wir in der Vulgata von der hieronymianischen Uebersetzung besitzen. Dass die beiden spätern Targumim Jeruschalmi [FT] und Jonathan [TPs], ebenfalls diese Tradition haben, nimmt kein Wunder. Onkelos dagegen übersetzt דין אבא דמלכא [dieser ist der Vater des Königs] „Man rief vor ihm, dieser ist der Vater des Königs!“ was jedoch auch jüd. Tradition ist; cfr. Baba bathra 4a: „מאי רכא? מלכותא, דכתיב ויקרא לפניו אברך:“ [51] „Woher ist erwiesen, dass ‚Recha‘ | Königthum heisst? aus dem Schriftverse: und man rief vor ihm ‚Vater des Königs.‘ Es scheint hier eine Sprachverwandtschaft zwischen „rech“ u. „rex“ zu Grunde zu liegen¹⁾.

1) Cfr. „Geiger’s Urschrift u. s. w.“ p. 463 [Geiger 1857: 463].

527 Diskussion der Übersetzung im Kommentar.

528 So Vallarsi. Marianus Victorius und Lagarde: ex.

Kommentar

Gen 41,43 *Und er ließ ihn auf dem zweiten Wagen fahren, den er hatte, und man rief vor ihm her: Abrekh!*⁵²⁹ / *So setzte er ihn über das ganze Land Ägypten.*

MT:

וַיִּרְכַּב אֹתוֹ בַּמְרֻכָּבֹת הַמִּשְׁנָה אֲשֶׁר-לוֹ וַיִּקְרָאוּ לְפָנָיו אֲבָרָד וַנִּתֵּן אֹתוֹ עַל כָּל-אֶרֶץ
מִצְרַיִם:

LXX: καὶ ἀνεβίβασεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἄρμα τὸ δεύτερον τῶν αὐτοῦ, καὶ ἐκήρυξεν ἔμπροσθεν αὐτοῦ κῆρυξ· καὶ κατέστησεν αὐτὸν ἐφ' ὅλης γῆς Αἰγύπτου. „*Und er ließ ihn auf den zweiten seiner eigenen Wagen steigen und ein Herold rief vor ihm aus; und er setzte ihn über das ganze Land von Ägypten.*“

Vulg.: Fecitque ascendere super currum suum secundum clamante praecone ut omnes coram eo genuflecterent et praepositum esse scirent universae terrae Aegypti.

Die Deutungen von *abrekh* als Kompositum aus *ab* (Vater) und *rekh* (רַךְ *rakh* „*zart*“, bzw. gelesen⁵³⁰ wie *rex* „König“) entsprechen nicht der möglichen Bedeutung des Wortes im Bibeltext. Während im Hebräischen vor allem eine auf der Wurzel ברך (*brk*) „knien“ basierende Bedeutung in Frage käme, stehen aus dem Ägyptischen und Babylonischen abgeleitete Bedeutungen zur Debatte: ein Ruf zur Aufmerksamkeit oder aber die Bezeichnung eines hohen Würdenträgers.⁵³¹ Während LXX *abrekh* als „Herold“ übersetzt und als Subjekt setzt,⁵³² addiert die Vulgata die Bedeutungen „Herold“ und „Knie, knien“.

Welche Erklärungen für *abrekh* bietet die rabbinische Literatur? Die Passage GenR 90,3, die das Wort als Kompositum aus „Vater“ und „zart“ deutet, lautet im Zusammenhang:

529 Bzw.: Werft euch nieder!

530 Vallarsi z. St. verweist auf Origenes, der diese Erklärung bereits kannte.

531 Vgl. Shoulson 2016: 245: „Could it be an Egyptian term meaning ‘Look out’ or ‘Attention’? Could it be a Babylonian term that designates a high military or court officer? Could it be a Hebrew term meaning, ‘To your knees!’ or ‘Kneel’? The text announces Joseph’s presence with a term fraught with ambiguity and foreignness.“

532 Hayward 1995: 226.

Rabbi Judan [sagte] im Namen des Rabbi Benjamin bar Levi: Joseph – man gab ihm [nur] von dem Seinen.⁵³³ Ein Mund, der die Übertretung nicht⁵³⁴ geküsst hatte – *und deinem Mund soll mein ganzes Volk sich fügen* (Gen 41,40).⁵³⁵ Ein Hals, der der Übertretung nicht anhing – *und er legte die goldene Kette um seinen Hals* (Gen 41,42b). Hände, die die Übertretung nicht berührt hatten – *und er [der Pharao] steckte ihn [seinen Siegelring] an Josephs Hand* (Gen 41,42a). Ein Körper, der nicht der Übertretung anhing – *und er kleidete ihn in Kleider aus Byssus* (Gen 41,42b). Füße, die nicht zur Übertretung schritten, schritten zum [königlichen] Wagen – *und er ließ ihn auf dem zweiten Wagen fahren* (Gen 41,43). Gedanken, die der Übertretung nicht nachhingen, sie mögen kommen und Weisheit genannt werden – *und man rief vor ihm her: Abrekh* (Gen 41,43)! Ein Vater [ab] an Weisheit und zart [rakh] an Jahren. (GenR 90,3)

Die Deutung von *abrekh* als Kompositum ist bereits im tannaitischen Midrasch bekannt, sie findet sich am Ende von SifrDtn 1; dort wird sie allerdings kritisiert und ihr die Bedeutung „niederknien“ gegenübergestellt:

Rabbi Jehuda legte aus: *Und er ließ ihn auf dem zweiten Wagen fahren, den er hatte [und man rief vor ihm her: Abrekh!]* – das ist Joseph, der ein Vater an Weisheit und zart an Jahren war.

Rabbi Jose, der Sohn der Damaszenerin, sagte: Jehuda bar Rabbi, warum verdirbst du uns die Schriftverse? Ich nehme Himmel und Erde für mich als Zeugen, dass *abrekh* nichts anderes meint als *ich will sie die Knie beugen lassen*,⁵³⁶ denn alle gingen ein und aus unter seiner Hand,⁵³⁷ dementsprechend, dass gesagt ist (Gen 41,43): *So setzte er ihn über das ganze Land Ägypten.* (SifrDtn 1)

Die Übersetzung als, *ab-rekh* „Vater des Königs“, wobei *rekh* als „König“ (*rex*) gelesen wird, findet sich erstmals in TO und später in bBB 4a.

וארכיב יתיה ברתיבא תנייתא די ליה ואכריוו קדמוהי דין אבא למלכא ומני יתיה על כל ארעא דמצרים:
He then had him ride in the chariot of his second-in-command, and then proclaimed before him, „This one is father of the king.“ Thus he appointed him over all the land of Egypt.

FT (Ms Paris) verbindet die Übersetzungstradition „Vater des Königs“ mit der im Midrasch angebotenen Lösung des angenommenen Kompositums „Vater (und doch) zart“:

533 Er erhielt lediglich, was ihm aufgrund seines vorbildhaften Verhaltens zustand.

534 עבירה: Übertretung, Sünde. Gemeint ist Josephs Standhaftigkeit gegenüber den Verführungsversuchen der Frau des Potiphar.

535 Wörtlich: Deinen Mund soll mein ganzes Volk küssen (sich anschmiegen, anfügen); oder (von משק): Nach deiner Entscheidung (nach deinem Mund) soll mein ganzes Volk versorgt werden (so Jacob 2000: 750f.).

536 Übersetzung dieser schwierigen Passage nach Martin Jaffee.

537 D. h.: Alle waren seinem Befehl unterstellt.

והוון מקלסין קומוי ואמרין י[ח]א אבא דמלכא ורב בחוכמתא ורכיך בשניא:⁵³⁸
 And they sang praise before him and said: „Long live the father of the king; [who is] great in wisdom and tender in years.“⁵³⁹

Ebenso TPsj:

וארכיב יתיה ברתיא תנייתא דלפרעה והוון מקלסין לקדמוי דין אבא דמלכא רב בחכמתא ורכיך בשניא ומני יתיה סרכן על כל ארעא דמצרים:⁵⁴⁰
 He had him ride in Pharaoh's second chariot, and they cried out before him, „This is the father of the king, great in wisdom, tender in years.“ And he appointed him prince over all the land of Egypt.⁵⁴¹

Von einer tatsächlichen „Sprachverwandtschaft“ zwischen dem hebräischen *rakh* (zart) oder dem aramäischen *rekha* (Edler)⁵⁴² und dem lateinischen *rex* wird in der Literatur nicht gesprochen; auch in der von Rahmer zitierten Passage aus Geigers *Urschrift* wird diese Etymologie als auf einem Missverständnis beruhend angesehen:

Das. V. 43 scheint urspr. LA. gewesen zu sein, wie der Sam. es hat, 70, Aqu., Symm. Vulg. es übersetzen, ויקרא im Sing., אברך, aber übers. 70: Herold, und scheint es ein ägypt. Wort zu sein. Die ägypt. Wörter aber fasste man später als hebr. auf und so auch das „Abrech,“ welches man nun als Bezeichnung für Joseph nahm; da nun das Subj. zu dem Rufenden fehlte, setzte man den Pl. ויקראו. Was bedeutet aber Abrech? Die verbreitetste Erkl. war, es als zusammengesetzt aus אב und רך zu betrachten, und es zu erklären: Vater (als Retter oder an Klugheit, obgleich) zart (an Jahren). Diese Erkl. haben Origenes und Hier., dieser ausdrücklich als Ansicht der Juden, und wirklich finden wir dieselbe in Sifre Deuter. Anf., Ber. r. c. 90 und beiden j. Th. [Targumim], welche das „Vater“ erweitern zu dem Satze: Vater des Königs, gross an Weisheit. Onk. nimmt diese Erklärung auf, nur die Breite der Umschreibung aufgebend, behält daher bloß den Anfang bei: Vater des Königs, lässt aber damit, hier wie noch sonst, indem er ein Stück der Erweiterung, nämlich „des Königs“ aufnimmt, gerade ein Stück der Uebers. „zart“ zurück, und dieses in babyl. gewöhnlich gewordene Missverständnis giebt auch der Syrer אבא ושליטא, so dass die babyl. Haggadah Baba bathra 4 a, gar veranlasst wurde רך mit König zu erklären, indem sie es mit *rex* combinirt! Der andern Erkl. in Sifre, welche das Wort mit בְּרֵךְ, Knie, in Verbindung setzt, folgt Aquila, aus dem sie Orig. und Vulg. aufnehmen.⁵⁴³

538 Klein 1980: Vol. 1, 63.

539 Klein 1980: Vol. 2, 27.

540 Clarke 1984: 52.

541 Maher 1992: 137.

542 רכא oder ריכא (*rekha*, aram.: „Edler, Freier“ von רך *rakh* „zart, weich“ bzw. von רכך *rkk* „zart, weich sein“).

543 Geiger 1857: 463f.

Die betreffende, von Geiger erwähnte Passage bBB 4a, in der 2Sam 3,39 herangezogen wird, um schlussendlich über *rakh* (zart) *abrekh* in Gen 41,43 im Sinne von „Edler“ bzw. „König“ zu erklären, lautet im Zusammenhang:

Wenn du⁵⁴⁴ auch bewaffnet bist, dein Buch [genealogisches Verzeichnis] ist hier⁵⁴⁵: Kein Edler [רכא *rekha*] oder Sohn eines Edlen [בר רכא] ist Herodes, [sondern] ein Sklave, der sich selbst zum Freien gemacht hat!

Was bedeutet *rekha* [רכא]? Königtum [מלכותא], denn es steht geschrieben (2Sam 3,39): *Ich bin heute „rakh“ und zum König gesalbt.*⁵⁴⁶ Und wenn du willst, sage es von dort aus (Gen 41,43): *Und sie riefen vor ihm her: Abrekh!* (bBB 4a)

39

ib. 45. צְפַנַּת פֶּעֶנַח [Zafenat-Paneah] Hieronymus bemerkt zu diesem keinesfalls hebräischen Worte:

Licet hebraice hoc nomen „absconditorum repertorem“ sonet, tamen quia ab Aegypto ponitur, ipsius linguae debet habere rationem. Interpretatur ergo sermone Aegypto „Salvator mundi.“⁵⁴⁷

Dieses Wort bedeutet zwar im Hebräischen „Entdecker von Verborgenen“, aber weil es von einem Ägypter gebraucht wird, muss es Sinn in dessen Sprache ergeben. Es wird aus der ägyptischen Sprache übersetzt mit „Retter der Welt“.

(So auch die Vulg.)

Im Midr. gen. r. 90 deutet allerdings R. Jochanan diese beiden Fremdwörter in dem Sinne des Hieronymus: צפנת פענח, א"ר יוחנן צפונות מופיע ונחות לו לאמרם „[Zafenat-Paneah. Rabbi Jochanan sagte:] das Verborgene macht er klar, und es ist ihm ein Leichtes, es zu verkünden.“ Diese Tradition lag auch der Uebersetzung des Onkelos zu Grunde ליה דמטמרין גלין „dem das Verhüllte offenbar ist;“ und ihm folgt dann Jonathan [TPs] דטמרין מפרסם „der das Verborgene veröffentlicht.“

In der königlichen Literatur-Gesellschaft zu London hat in der Sitzung vom 14. Dezember 1853 der Cap. Ormsby bewiesen, dass die Uebersetzung „abscon-

⁵⁴⁴ Gemeint ist Herodes.

⁵⁴⁵ In Rom, von wo Herodes die folgende Botschaft erhält.

⁵⁴⁶ 2Sam 3,39: *Ich aber bin, obwohl zum König gesalbt, heute [noch] schwach, während diese Männer, die Söhne der Zeruja, härter sind als ich. JHWH vergelte dem, der das Böse tut, nach seiner Bosheit!*

⁵⁴⁷ Längere Auslassung zwischen Aegypto und Salvator.

ditorum repertor“ falsch sei. Der Name in seine Aequivalente nach hieroglyphischen Consonanten umgesetzt, und verglichen mit den Aufzeichnungen im ägyptischen Totenbuche, ergibt den Sinn „Erhalter des Lebens“ (cfr. Frankel's Monatsschr[ift]. 1854. p. 124 [Frankel 1854: 124])²⁾ 548

Kommentar

Gen 41,45 *Und der Pharao gab Joseph den Namen: Zafenat-Paneach, und gab ihm Asenat, die Tochter Potiferas, des Priesters von On, zur Frau. / Dann zog Joseph aus über das [ganze] Land Ägypten.*

MT:

וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם־יוֹסֵף צְפַנְתַּת פַּעֲנַח וַיִּתֶּן־לוֹ אֶת־אֲסֵנַת בַּת־פּוֹטִי פַרְעֵ בְהֵן אֵן לְאִשָּׁה
וַיֵּצֵא יוֹסֵף עַל־אֶרֶץ מִצְרָיִם:

Vulg.:

Vertitque nomen illius et vocavit eum lingua aegyptiaca Salvatorem mundi dedit quoque illi uxorem Aseneth filiam Putiphare sacerdotis Heliopoleos egressus itaque Ioseph ad terram Aegypti.

Von den zwei Deutungsmöglichkeiten des Hofnamens des Joseph ist in der rabbinischen Überlieferung nur die des Offenbarers der Geheimnisse enthalten. Der Midrasch (GenR 90,4) übernimmt diese Auffassung:

[וַיִּקְרָא פַרְעֹה שֵׁם יוֹסֵף צְפַנְתַּת פַּעֲנַח]	[Und der Pharao gab Joseph den Namen: Zafenat-Paneach.]
אמ' ר' יוחנן	Rabbi Jochanan sagte:
צפונות מופיע ונוחות לו לומר	[Das bedeutet:] Geheimnisse offenbart er und leicht ist es ihm, sie zu sagen.

2) Cfr. Lepsius, die Chronologie der Aegypter I, 382. – Ueber die wahrscheinlichere Lesart „servator“ [Bewahrer] für „salvator“ [Erretter] vgl. die editio Vallarsi tom. III. p. 367. adnot. b.

548 Notiz über den Vortrag: Ormsby 1853: 377f.

Rabbi Levi [sagte] im Namen des Rabbi Samuel bar Nachman: Hast du dein Lebtag einen Menschen gesehen, der seinem Gefährten sechsundsechzig Becher gibt, und ihm dann noch einmal drei Becher dazu gibt, und jener zählt sie auf siebzig? Vielmehr: Es war *Jochebed*, die die Zahl Israels in Ägypten vervollständigte.

Rabbi Levi [sagte] im Namen des Rabbi Samuel bar Nachman: Jochebed – ihre Schwangerschaft⁵⁵¹ war in Kanaan und ihre Geburt im Land Ägypten. Das ist es, was geschrieben steht (Num 26,59): *Und der Name der Frau des Amram war Jochebed, eine Tochter Levis, die sie [die Frau Levis] dem Levi in Ägypten gebar*. In den [Grenz-] Toren Ägyptens wurde sie geboren. [...]

Und manche sagen: *Jakob* vervollständigte ihre Zahl. [...]

Manche sagen: *Der Heilige, der gesegnet ist*, vervollständigte ihre Zahl.

Manche sagen: *Chuschim*, der Sohn des Dan,⁵⁵² vervollständigte ihre Zahl. [...]

Und manche sagen: *Serach bat Ascher* vervollständigte ihre Zahl. Das ist es, was geschrieben steht (2Sam 20,16f.): *Da rief eine kluge Frau aus der Stadt usw. Und er trat zu ihr heran. Und die Frau sagte: Bist du Joab? [...]* Und er sagte zu ihr: „Wer bist du?“ Sie sagte zu ihm (2Sam 20,19): *Ich bin von den Friedensamen, den Getreuen Israels* [אנוני שלומי אמוני ישראל]; ich bin es, die die Zahl Israels in Ägypten vervollständigte [אני היא שהשלמתי מניינן של ישראל במצרים] (GenR 94,9)

Ibn Esra, dessen Kommentar Rahmer erwähnt, spricht sich ausdrücklich dafür aus, dass Jakob derjenige war, der die Zahl 70 vervollständigte. Er widerspricht der Ansicht, dass Jochebed, der Mutter Moses, diese Funktion zugekommen wäre:

Es gibt einen [Kommentator], der sagt, dass die Zahl [nur deshalb] siebzig ist, weil es eine runde Zahl ist, denn es waren neunundsechzig. Dieser Kommentator irrte, denn wir fanden: *[Das sind die Söhne der Lea, die sie dem Jakob in Paddan-Aram geboren hatte, und seine Tochter Dina.] [Die Zahl] aller Seelen seiner Söhne und seiner Töchter [betrug] 33* (Gen 46,15). Sie waren [aber nur] zweiunddreißig⁵⁵³ und die Auslegung [erklärt das damit], dass Jochebed zwischen den Mauern geboren wurde.⁵⁵⁴ Auch das ist verwunderlich, denn warum erwähnt

551 Die Schwangerschaft ihrer Mutter.

552 *Und die Söhne Dans*: *Chuschim* (Gen 46,23). Es wird, obwohl in Gen 46,23 von „Söhnen Dans“ die Rede ist, nur ein Sohn erwähnt, der unter die 66 zählt. Da sein Name „Chuschim“ als Pluralform erscheint, kann eine weitere Person gezählt werden. Vgl. Ibn Esra zu Gen 46,23.

553 Die Verse Gen 46,8–14 führen die Kinder Leas und ihre Nachkommen an, wobei nur 32 Personen namentlich genannt werden; wenn dennoch ihre Gesamtzahl mit 33 angegeben wird, ist das keine runde Zahl.

554 Als die Jakobssöhne und ihre Frauen nach Ägypten kamen. Vgl. dazu auch SOR 9. Dort werden auch Jocheved sowie Serach bat Ascher als diejenigen erwähnt, die sowohl beim Einzug nach Ägypten als auch bei Einzug nach Kanaan dabei waren, also ungewöhnlich lange lebten.

der Schrifttext dann nicht das Wunder, das ihr bei der Geburt des Mose geschah, war sie [da] doch 130 Jahre alt⁵⁵⁵ – und warum erwähnt er Sara, die 90 Jahre alt war? Und nicht genug mit diesem Problem. [Es geht] bis dahin, dass die Payetanim Piyyutim⁵⁵⁶ zum Fest Simchat Tora verfassten [und in einem von ihnen heißt es]: „Jochebed, meine Mutter, tröste dich nach mir.“ Da war sie 250 Jahre alt.⁵⁵⁷ Und was [den Bericht über] Achija⁵⁵⁸ angeht, der soundsoviele Jahre lebte⁵⁵⁹ – das ist die Meinung der Aggada oder eines Einzelnen.⁵⁶⁰

Das Richtige in meinen Augen ist, dass Jakob in der Rechnung [enthalten] ist und [die Zahl 70] von ihm abhängt, als ob er [der Vers Gen 46,15] sagen würde: *Seine Söhne und Töchter* mit ihm selbst *waren dreiunddreißig*. [...] (Ibn Ezra zu Gen 46,27)

555 Nach SOR 3 waren die Israeliten 210 Jahre in Ägypten. Nach Ex 7,7 war Mose beim Auszug 80 Jahre alt. Wenn seine Mutter Jochebed beim Einzug der Israeliten nach Ägypten geboren worden war, muss sie bei Moses Geburt 130 Jahre alt gewesen sein. Ibn Ezra argumentiert, dass, wenn mit der Person, durch die die Zahl siebzig erreicht wurde, Jocheved gemeint gewesen wäre, der Bibeltext sie (z. B. im Vergleich mit Sara) eingehender erwähnt hätte.

556 Piyyut (vom griechischen ποιητής „Dichter“): poetisches Stück, das der synagogalen Liturgie hinzugefügt wird. Die Verfasser von Piyyutim werden Payetanim genannt.

557 Der Piyyut „Ša‘aqaq Yokheved“ spricht von der Klage der Jocheved nach dem Tod Moses, der mit 120 Jahren starb. Auch dies hätte, so Ibn Ezra, der Bibeltext erwähnt, wenn Jocheved die gesuchte Person gewesen wäre.

558 Achija von Schilo, vgl. 1Sam 14,3.18; 1Kön 11,29–39; 1Kön 14,1–18.

559 SOR 1 (vgl. auch bBB 121b) berichtet von sieben Menschen, die vom Beginn der Schöpfung bis zum Ende der Welt in ihrer Lebenszeit jeweils aneinander anschließen (der jeweils Nächste wurde vor dem Tod des Vorigen geboren) und so die gesamte Zeit abdecken: Adam, Methusalem, Sem, Jakob, Amram, Achija von Schilo und Elia (der noch lebt).

560 Ibn Ezra betont, dass es sich bei diesem Fall wunderhaften langen Lebens um eine weniger verbindliche aggadische Position handele. Dasselbe würde dann auch vom langen Leben der Jocheved gelten.

XLIX. 3. – יתר שאת ויתר עז: [Vorrang an Hoheit und Vorrang an Macht]
 Est autem sensus hic: Tu es primogenitus
 meus⁵⁶¹ et debeas⁵⁶² juxta ordinem nativitatis
 tuae, hereditatem⁵⁶³ et sacerdotium accipere
 et regnum; hoc quippe in „portando onere“
 (שאת)⁵⁶⁴ et „praevalido robore“ (עז) demons-
 tratur.

Der Sinn ist aber folgender: Du
 bist mein Erstgeborener, und du
 sollst nach dem Rang deiner Geburt
 das Erbe, das Priestertum und das
 Königsamt empfangen. Denn das
 wird mit den Ausdrücken „die Last
 tragen“ ([für] שאת *š’et*) und „mit
 großer Stärke“ ([für] עז *z*) ange-
 zeigt.

Ganz ebenso übersetzt Onkelos לך הוי חזי למסב תלתא חולקין בכירותא, ומלכותא, ומהונתא, „Dir gebührten drei Theile: „Erstgeburtsrecht (Erbschaft), Priesterschaft u. Regentschaft.“ Ihm folgen die beiden andern Targumim. Auch der Midrasch hat diese Interpretation: ומלכות, ומהונתא, ומהונתא; הכהונה דכתיב יתר שאת ואין שאת אלא כהונה וכ’ המלכות דכתיב ויתר עז, ואין עז אלא ומלכות וכ’ „Drei Kronen lagen in Deiner Hand, die des Priester- und Königthums und der Erstgeburt u. s. w. „Das Priestertum,“ denn also heisst es „den Vorzug an Würde, „das Königthum,“ denn also heisst es „den Vorzug an Macht.“⁵⁶⁵ Wenn also Hieronymus hier auch nicht auf seine jüdischen Lehrer verweist, so ist aus der Aehnlichkeit der ganzen Beweisführung doch klar, dass er diese jüdische Tradition nur von ihnen empfangen hat.

Kommentar

Gen 49,3f. *Ruben, mein Erstgeborener bist du, meine Stärke und der Erstling meiner Kraft! / Vorrang an Hoheit und Vorrang an Macht! 4 Du bist übergewalt wie die Wasser, du sollst keinen Vorrang haben, denn du hast das Lager deines Vaters bestiegen; / da hast du es entweiht. Mein Bett hat er bestiegen!*

561 Richtig: meus maior in liberis.

562 Vallarsi: debebas; Marianus Victorius und Lagarde: sedebas.

563 Richtig: hereditatem (Marianus Victorius und Lagarde: et hereditatem) quae primogenitis iure debebatur et (Marianus Victorius und Lagarde: ohne et) sacerdotium.

564 Die beiden hebräischen Begriffe im Zitat sind Rahmers Hinzufügung. שאת (*š’et*) ist der Infinitiv der Wurzel נשא (*ns*) „erheben, tragen“. Hier wird das Wort als Abstraktum „Hoheit, Erhabenheit“ verwendet (vgl. auch Hiob 13,11). Möglicherweise schwingt für Hieronymus die Grundbedeutung des Wortes stärker mit.

565 GenR 99,6, ausschnittweise Übersetzung, vgl. Kommentar.

QHG wie auch der Midrasch (GenR 99,6⁵⁶⁶ Wilna⁵⁶⁷) interpretieren die in Gen 49,3 dem Ruben zugesprochenen Privilegien übereinstimmend: das Erstgeburtsrecht (bzw. das dementsprechende Erbe), das Priestertum und das Königtum. Beide behandeln zudem die Ambivalenz des Segens: Rubens Vorrang als Erstgeborener wie auch dessen Verlust wegen des Beilagers mit Bilha (Gen 35,22).⁵⁶⁸ Die von Rahmer anzitierte Stelle lautet:

Vorrang an Hoheit und Vorrang an Macht. Drei Kronen waren in deiner Hand: das Priestertum, das Königtum und das Erstgeburtsrecht. Das Priestertum, denn es steht geschrieben: *Vorrang an Hoheit*; und *Hoheit* [שׂאָת] bedeutet hier Priestertum, denn es steht geschrieben (Lev 9,22): *Und Aaron erhob* [וַיִּשָּׂא] *seine Hände [zum Volk hin und segnete sie]*. Das Königtum, denn es steht geschrieben: *und Vorrang an Macht*; und *Macht* bedeutet hier Königtum, denn es steht geschrieben (1Sam 2,10): *Er wird seinem König Macht verleihen*. Das Erstgeburtsrecht, denn es steht geschrieben: *Ruben, mein Erstgeborener bist du*.

Und du hast sie verloren; was hat dir das verursacht? *Du bist übergewallt* [פּוּחֵז] ⁵⁶⁹ *wie die Wasser; du sollst keinen Vorrang haben*. Was bedeutet das? Es [פּוּחֵז] ist eine Abkürzung. Rabbi Eliezer sagt: Du bist übergeschäumt [פּוּחֵזת], du hast das Joch von deinem Hals geworfen [הַשְּׁלַכְתָּ עַל מַעַל צוֹאֵרְךָ] ⁵⁷⁰, dein Trieb in dir erzitterte [זָע]. Rabbi Jehoschua sagt: Du bist übergeschäumt [פּוּחֵזת], du hast gesündigt [חַטָּאת], du hast gehurt [זָנִיתָ]. Rabbi Levi sagte: Kehre „Überwallen [פּוּחֵז]“ um: du zittertest [זָעַת], du erbebstest [חָרַדְתָּ], die Sünde entfernte sich von dir [פָּרַח]. ⁵⁷¹

Eine andere Interpretation: „Überwallen“ [פּוּחֵז] – du hast das Gesetz überschritten [פָּסַעְתָּ], du hast dein Erstgeburtsrecht entweiht [חָלַלְתָּ], du bist ein Fremder [זָר] geworden *wie die Wasser*. Was bedeutet „*wie die Wasser*“? Wenn in der Hand eines Menschen ein Schöpfgefäß für Wasser wäre und dieses wird ausgegossen, bleibt nichts in ihm [dem Gefäß] zurück; aber wenn es [ein Gefäß] für Öl oder für Honig ist, bleibt [etwas] in ihm zurück, deshalb sagt er [der Schriftvers]: *Du bist übergewallt wie die Wasser; du sollst keinen Vorrang haben*. (GenR 99,6 Wilna)

566 Vgl. auch GenR 98,4 (Wilna).

567 Ms. British Library endet mit Parascha 94. Zu den unterschiedlichen Schlussversionen des Midrasch vgl. Theodor 1915 und Stemberger 2011: 307.

568 Vgl. QHG im weiteren Verlauf.

569 Wörtlich substantivisch: das Überwallen, Übersäumen.

570 Das ה (h) wird wie ח (ch) gelesen.

571 Vgl. GenR 98,4; vgl. bShab 55b. Der hier Rabbi Levi (sonst Rabbi Elieser ha-Modai) zugeschriebene, umgekehrte Ausspruch besagt, dass es nicht zur Tat gekommen sei, da Ruben lediglich das Bett Bilhas „verwüestet“ hatte, weil er darüber verärgert war, dass seine Mutter Lea neben Rahel auch noch deren Magd als Konkurrentin bekommen hatte. Für diese Missachtung seines Vaters (und der Schechina) tat Ruben jedoch Buße und wurde mit der genannten Zurücksetzung bestraft.

Beide Texte assoziieren das Priestertum mit „Vorrang an Hoheit“ und das Königtum mit „Vorrang an Macht“. Auch das Motiv des aus einem Gefäß „ausgegossenen Wassers“, das auf Gen 49,4 beruht, findet sich in QHG im weiteren Verlauf. Es deutet dort, vergleichbar mit dem hier Rabbi Levi zugeschriebenen Ausspruch, den Ausgleich von Rubens Vergehen durch die erfolgte Zurücksetzung an.

42

ib. 14. חמור גרם [ein knochiger Esel]

Ajunt Hebraei per metaphoram („asinus osseus“⁵⁷²) significari, quod Scripturas sanctas die ac nocte meditans, studium suum dederit ad laborandum et ideo ei omnes tribus servant, quasi magistro dona portantes.

Die Hebräer sagen, dass das („knochiger Esel“) metaphorisch zu deuten sei, weil er [Issachar], Tag und Nacht über die heiligen Schriften nachsinnend, sein Streben darauf richtete, sich [in ihnen] zu mühen, und ihm deshalb alle Stämme dienen sollten, indem sie ihm wie einem Lehrmeister Geschenke brachten.

In den jüdischen Sagen gilt der Stamm Issachar als Träger der Gesetzkunde, und das Bild vom „knochigen Esel“ wird darnach gedeutet, Gen. rabba c. 98: „Wie der Esel כשם שהחמור טוען את המשא כך יששכר טוען אתה התורה:“ [53] trägt die Last, so war Issachar der Träger der Gesetzkunde;“ ferner מה חמור | זה גרמיו ברורין, כך היתה תלמודו של יששכר ברור עליו וכ' ויט שכמו לסבול עול: „Wie der Esel ein festes Knochengestütze hat, so war Issachar fest und klar im Gesetzesstudium, ‚er neigte seine Schulter, zu tragen‘ das Joch der Lehre.“ Der Sifri z. St. sagt dasselbe ohne Bild: „שבתו של יששכר משתבח: „Der Stamm Issachar war ausgezeichnet im Gesetzesstudium.“ Was aber Hieronymus am Schlusse sagt, „dass die andern Stämme ihm deshalb, wie einem Lehrer, Geschenke brachten,“ das beschränkt der Midrasch nur auf den Stamm Sebulun: יששכר יושב ועוסק בתורה, וזבולון יוצא בימים ובא ונתן לתוך פיו של: „Issachar sass daheim, vertieft im Studium des Gesetzes, und Sebulun befuhr das Meer und brachte dem Issachar den Lebensunterhalt in den Mund, so mehrte die Wissenschaft sich in Israel.“ Ferner im Jalkut Nr. 161: חיייו של יששכר מנין לו מזבולון, שזבולון היה עוסק בפרגמטיא שלו: „Den Lebensunterhalt bezog Issachar vom Sebulun; dieser betrieb die Geschäfte und unterhielt jenen, der mit der Lehre

572 Hinzufügung Rahmers.

sich beschäftigte.“ – Hieronymus kommt auf diesen Punkt in den quaest.¹⁾ (in Paralip. I. 12.3.) ausführlicher zurück, worin die Tüchtigkeit dieses Stammes bestanden. Er sagt:

„De filiis Issachar viri eruditi, qui norunt singula tempora.“ Ipsi⁵⁷³ enim erant doctores, computatores, et magistri, sive ad festivitates celebrandas, sive ad cetera; et ideo dictum est in benedictione Issachar: „Supposuit humeros suos, et factus est tributus⁵⁷⁴ serviens.“⁵⁷⁵

Von den Nachkommen Issachars, des gelehrten Mannes, die die Zeiten verstanden (1Chron 12,33). Sie selbst hatten nämlich Gelehrte, Astronomen und Lehrer sowohl für die Festlegung von Feiertagen als auch für anderes. Und deswegen wurde bei der Segnung des Issachar gesagt: Er beugte seine Schultern und wurde tributpflichtig. (Gen 49,15)

Auch diese Tradition wird von Jalkut Nr. 1069⁵⁷⁶ bestätigt: מבני יששכר יודעי בינה לעתים מהו לעתים ר' תנחומא אומר רובי תורה חכמתם, רבי יוסי בן קציי : „Worin bestand die Wissenschaft des Stammes Issachar? – R. Tanchuma sagte: sie erstreckte sich über alle Hauptpunkte der Lehre. R. Jose b. Kizai sagte: in dem Berechnen der Schaltjahre.“ Hieronymus, sieht man, hat beide Ansichten zu einer verbunden. – Dass die andern Stämme dem Issachar Geschenke | gebracht, bemerken auch die beiden Targumim Jonathan [TPs] und [54] Jeruschalmi [FT]: „והוּוּ לִיָּה אַחֵי מִסְקֵי דִּוְרוֹנִין: „und seine Brüder brachten ihm Geschenke“ (Jonathan). – Jerusch. ebenso (übers. ויהי למס עובד.⁵⁷⁷ והוון ליה כל) אחוי מסקי מיסין

Kommentar

Gen 49,14f. *Issachar ist ein knochiger Esel, / der sich lagert zwischen den Hürden. 15 Und als er sah, dass die Ruhe gut und dass das Land lieblich war; / da beugte er seine Schulter zum Lasttragen und wurde zum fronpflichtigen Knecht.*

QHG und der Midrasch GenR 98,12 stimmen darin überein, den Vergleich Issachars mit einem „knochigen Esel“ so zu interpretieren, dass er sich bedingungslos dem

1) Meine Vermuthung über *diese* Quaestiones vgl. oben S. 8. Anm. 2 [oben, 21, Anm. 2].

573 Richtig: ipsi; dann würde die Übersetzung lauten: „Sie selbst waren nämlich Gelehrte“.

574 Richtig: tributis.

575 Pseudo-Hieronymus, Quaest. in I Par. I (CPPM IIA 2349c) ad 12,22 (PL 23,1447D/1448A).

576 Richtig: 1079.

577 Vgl. zu diesem Abschnitt Graetz 1854–55: 386f.

Torastudium verpflichtet hatte.⁵⁷⁸ Bereits im tannaitischen Midrasch gibt es das Motiv des Issachar als Toragelehrten, das hier und im weiteren Verlauf der Überlieferung mittels der Verknüpfung von Issachar und 1Chron 12,33 dargestellt wird:

Und von den Söhnen Issachar [solche], die die Zeiten zu beurteilen verstanden und wussten, was Israel tun musste: ihre Oberhäupter 200, und alle ihre Brüder unter ihrem Befehl. (1Chron 12,33)

Die entsprechende Passage in SifrDtn 354,3 lautet:

[Und für Sebulon sprach er: Freue dich, Sebulon, über deinen Auszug] und du, Issachar, über deine Zelte! (Dtn 33,18) – das lehrt, dass der Stamm Issachar sich in der Tora auszeichnete, denn es ist gesagt (1Chron 12,33): Und von den Söhnen Issachar [solche], die die Zeiten zu beurteilen verstanden. Und so fanden wir, dass ihr Vater sich auszeichnete (Gen 49,14): Und als er sah, dass die Ruhe gut war.

Die drei hier anzitierten Verse werden zu der Gesamtaussage verbunden, dass Issachar und seine Nachkommen Toragelehrte waren.⁵⁷⁹

In GenR 98,12 (Wilna) wird diese Verskombination weiter ausgestaltet und das Motiv der „Kenntnis der Zeiten“ vertieft (vgl. Parallele in GenR 72,5):

Issachar ist ein knochiger Esel. Wie die Knochen des Esels klar [abgezeichnet] sind, so war auch das Torastudium Issachars klar in ihm. Der sich zwischen den Hürden lagert. Das sind die drei Reihen der Gelehrtenschüler, die vor ihm sitzen.⁵⁸⁰ Und als er sah, dass die Ruhe gut war. Das ist die Tora, denn es ist gesagt (Prov 4,2): Denn gute Lehre gebe ich euch. [Meine Weisung {תורת} sollt ihr nicht verlassen]⁵⁸¹ – Und dass das Land lieblich war. Das ist die Tora (Hiob 11,9): Länger als die Erde ist ihr⁵⁸² Maß und breiter als das Meer. – Da beugte er seine Schulter, um zu tragen – das Joch der Tora. Und wurde zum fronpflichtigen Knecht. Das sind die zweihundert Häupter des Sanhedrin, die vom Stamm Issachar waren; das ist es, was geschrieben steht: Und von den Söhnen Issachar [solche], die die Zeiten zu beurteilen verstanden. (Fortsetzung des Abschnitts par. GenR 72,5⁵⁸³)

Im Jalkut Schimoni werden die bisher bekannten Motive zu Issachar wieder aufgenommen und teilweise neu angeordnet. So findet sich in Jalkut Schimoni Genesis 161 zu Gen 49,13 wiederum das Motiv, dass der Toragelehrte Issachar von Sebulon unterhalten wurde:

578 Vgl. Hayward 1995: z. St.

579 Vgl. auch SifrNum 52,1.

580 Vgl. mSanh 4,4.

581 „Nicht verlassen“ (also: bleiben) wird als „Ruhe“ gelesen.

582 Das Maß der Weisheit, der Tiefe Gottes (Hiob 11,6f.).

583 S. oben, Bsp. 32.

Der Lebensunterhalt Issachars, woher wurde er ihm zuteil? Von Sebulon, der sich mit seinem Handel beschäftigte und Issachar ernährte, der ein Mann der Tora war. Das ist es, was geschrieben steht (Gen 49,13): *Sebulon wohnt an der Küste der Meere*. Deshalb [auch]: *Issachar ist ein knochiger Esel [, der sich lagert zwischen den Hürden]*. (Jalkut Schimoni Genesis 161)

In Jalkut Schimoni Chronik 1079 zu 1Chron 12,33 wird das Motiv der kalendarischen Kenntnisse der Nachkommen Issachars vertieft:

Und von den Söhnen Issachar [solche], die die Zeiten zu beurteilen verstanden (1Chron 12,33a). Was [meint] „die Zeiten“? Rabbi Tanchuma sagt: Die Fülle der Tora-Weisheit. Rabbi Jose ben Quzri sagte: Das Interkalieren der Jahre. Das ist es, was geschrieben steht (1Chron 12,33b): *Und alle ihre Brüder unter ihrem Befehl* [על פיהם].⁵⁸⁴

Über Graetz' Bemerkungen z. St. hinaus⁵⁸⁵ konnte Rahmer zeigen, dass sich die von Hieronymus vertretene Ansicht, die übrigen Stämme (und nicht nur Sebulon) hätten den Stamm Issachar mit Abgaben und Geschenken versorgt, in den Targumim nachweisen lässt. TPsJ ergänzt den Vers Gen 49,15 folgendermaßen:

וחמא נייחא דעלמא דאתי ארום טב וחולקא דארעא דישראל ארום בסימא הוא בגין כן ארכין כתפי למלעי באורייתא והוי אחוי מסקי דורונין.⁵⁸⁶
 „He saw that the repose of the world to come was good, and that [his] portion of the land of Israel was pleasant; therefore he bent his shoulder to labor in the Law, and his brothers offered him gifts.“⁵⁸⁷

FT (Ms Paris) liest:

וירא: וחמא בית מוקדשא דאיתקרי מנוחה ארום טב הוא וית ארעא דישראל ארום שמינין אינון פיריה וארכין כתפתיה למילעי באורייתא והוון ליה כל אחוי למסקי מסין.⁵⁸⁸
 And he saw: And he saw the Holy Temple, which is called „Repose“ (Menuḥa), that it is good; and the land of Israel, that its fruits are rich, and he inclined his shoulder to toil in the Torah; and all of his brothers began to deliver up tribute to him.⁵⁸⁹

584 Vgl. Börner-Klein 2021: 189. Der zweite Halbvers wird als Beleg für die Deutung des ersten genommen: Dass die Brüder der Söhne Issachars „unter ihrem Befehl“ standen (wörtlich: sich nach „ihrem Mund“, ihren Worten richteten, dient als Unterstützung der Interpretation, dass der Stamm Issachar kalenderkundig war.

585 Graetz 1854–55: 386f.

586 Clarke 1984: 62.

587 Maher 1992: 159f.

588 Klein 1980: Vol. 1, 66.

589 Klein 1980: Vol. 2, 31. (Ms Vatikan weicht nur unwesentlich ab.)

43

ib. 16 דן ידין [Dan wird/möge richten]

„Samson, iudex Israel⁵⁹⁰, de tribu Dan fuit etc.“ Simson, der Richter Israels, war aus dem Stamm Dan usw.

Auch der Midrasch (gen. r. 98) bezieht diese Stelle auf den Richter Simson, und passt die Hauptzüge seines Lebens dem in diesem Segen ausgesprochenen Bilde von der Schlange an. ואי זה [זה], זה שמשון בן מנוח וכ' [מה נחש זה מצוי בין הנשים, כך שמשון מצוי בין הנשים וכ' מה נחש זה כל כחו אינו אלא בראשו, כך שמשון, אם גולחתי וסר ממני כחי, מה נחש ריסו מחלחל לאחר מיתה, כך ויהיו המתים אשר המית במותו ... רבים וכ'...] so wie die ganze Schädlichkeit der Schlange nur in ihrem Kopfe (Giftzahn) steckt, so steckte Simson's ganze Kraft nur in seinem Haupthaar; wie der Schlange Gift noch nach ihrem Tode schädlich wirkt, so hat auch Simson noch sterbend Tausende von Philistern hinterrücks getötet u. s. w.“

Kommentar

Gen 49,16–18 *Dan schafft seinem Volk Recht / wie einer der Stämme Israels. 17 Dan sei wie eine Schlange am Weg, eine Hornotter am Pfad, / die in die Fersen des Pferdes beißt, und rücklings fällt sein Reiter. 18 Auf deine Rettung hoffe ich, JHWH!*

QHG (im weiteren Verlauf) und der Midrasch stimmen darin überein, dass sie Gen 49,16f. als prophetischen Verweis Jakobs auf Simson, der ein Nachkomme Dans war (Ri 13,2), lesen. Beide deuten das Bild der Schlange am Weg als Hinweis auf Simsons Kampf gegen die Philister und beide erwähnen, dass Jakob Simson zunächst für den Messias hielt, bis er in der prophetischen Schau seinen Tod sah. Die von Rahmer anzitierte Stelle lautet im Zusammenhang:

Dan sei wie eine Schlange am Weg. Wie die Schlange [gern] bei den Frauen ist, so war auch Simson ben Manoach [gern] bei den Frauen. Wie die Schlange durch einen Schwur gebunden wird,⁵⁹¹ so wurde auch Simson ben Manoach durch einen Schwur gebunden (Ri 15,12): Simson sagte zu ihnen: Schwört mir [dass nicht ihr selber über mich herfallen werdet].⁵⁹² Wie bei der Schlange alle Kraft in ihrem Kopf ist, so [auch bei] Simson (Ri 16,17): Wenn ich geschoren werde, dann weicht meine Kraft von mir. Wie bei der Schlange ihr Augenlid nach ihrem Tod zittert, so (Ri 16,30): [Und Simson sagte: Meine Seele sterbe mit den Philistern! Und er beugte sich mit

590 So Marianus Victorius und Lagarde; Vallarsi: in Israel.

591 Durch den Spruch der Schlangenbeschwörer wird sie daran gehindert zu beißen.

592 Im Anschluss daran wird er von den Männern aus Juda gebunden (Ri 15,13).

{aller} Kraft. Da fiel das Haus auf die Fürsten und auf alles Volk, das darin war.] So waren die Toten, die er mit seinem Tod tötete, zahlreicher als die, die er in seinem Leben getötet hatte.⁵⁹³

[Dan ist eine Schlange am Weg, eine Hornotter am Pfad,] die in die Fersen des Pferdes beißt, und rücklings fällt sein Reiter: – [Und es geschah, als ihr Herz fröhlich war, sagten sie:] Ruft Simson herbei, er soll für uns Späße machen! [Und sie riefen Simson aus dem Gefängnis, und er musste vor ihnen Späße machen. Und sie stellten ihn zwischen die Säulen] (Ri 16,25). Rabbi Levi sagte: Es steht geschrieben (Ri 16,27): Und auf dem Dach waren an die dreitausend [Männer und Frauen], die zusahen, wie Simson Späße machen musste. Das waren die, die sich am Rand des Daches befanden,⁵⁹⁴ aber wie viele hinter ihnen und wiederum hinter ihnen waren, weiß niemand, und du sagst (Ri 16,31): Und seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters kamen herab und hoben ihn auf. Und sie brachten [ihn] hinauf und begruben ihn [zwischen Zora und Eschtaol] im Grab seines Vaters Manoach?⁵⁹⁵ Vielmehr hatte unser Vater Jakob um Erbarmen für ihn gebeten – und rücklings fällt sein Reiter (Gen 49,17): Die Dinge kehrten sich wieder um.⁵⁹⁶

[Dies geschah] dementsprechend, dass unser Vater Jakob ihn [Simson] sah⁵⁹⁷ und meinte, dass er der König Messias sei. Als er ihn aber sterben sah, sagte er: Auch dieser ist gestorben – auf deine Rettung hoffe ich, JHWH!

Auf deine Rettung hoffe ich, JHWH! [...] Weil unser Vater Jakob ihn [Simson] sah und meinte, dass die Erlösung in seinen Tagen kommen würde. Als er aber sah, dass er starb, sagte er gleich⁵⁹⁸: Auch dieser ist gestorben – auf deine Rettung hoffe ich, JHWH! (GenR 98,14 Wilna)

Überlieferungen, die Simson als (proto-) messianische Gestalt sehen, sind vor allem in den Targumim vorhanden.⁵⁹⁹ Die rabbinischen Autoren kennen diese Traditionen und nehmen sie positiv auf, stellen sie aber als Geschehen der Vergangenheit dar und weisen so einen möglichen aktuellen Messianismus zurück. In diesem Zusammenhang wird die Schlange, die sonst sogar messianische Bedeutung haben kann,⁶⁰⁰ zum Symbol für Simson als „Frauenheld“.⁶⁰¹

593 Simsons über seinen Tod hinaus reichende Wirksamkeit wird mit dem Zittern des Augenlids der Schlange nach ihrem Tod verglichen.

594 Denn nur diese konnten Simson sehen.

595 Es ist kaum vorstellbar, dass er unter den Herabgestürzten hätte gefunden werden können.

596 Anstatt dass Simson sich unter den zahlreichen Herabgestürzten befand, war er nun oben und damit auffindbar.

597 In einer prophetischen Vision, während er seine Söhne vor seinem Tod segnete.

598 Der Midrasch antwortet auf die Frage, warum V. 18 ohne erkennbaren Zusammenhang an V. 17 anschließt.

599 Vgl. dazu Grey 2013: 573–579.

600 Vgl. dazu Targum Jonathan zu Jes 14,29 (Chilton 1987: 33); vgl. weiter Targum Ruth 4,22 (Beattie/McIvor 1994: 32).

601 In bSot 10a wird aus dem Wort für Hornotter (*šefifon*) abgeleitet, dass Simson an beiden Beinen lahm war (*šefifon* wird als doppeltes *šefi* „hinkend“ gelesen), was an Gen 3,14 erinnert. Vgl. Grey 2013: 579, Anm. 99.

ib. 19. והוא יגוד עקב [und er, er drängt {ihnen nach auf der} Ferse]

Totum autem illud est, quod ante Ruben et dimidiam tribum Manasse ad filios, quos trans Jordanem in possessionem dimiserat, post *quattuordecim* annos revertens, proelium adversum eos gentium vicinarum grande repererit, et victis hostibus fortiter dimicavit⁶⁰².

Das alles bezieht sich aber darauf, dass, als er [Gad] vor Ruben und dem halben Stamm Manasse nach 14 Jahren zu den Söhnen zurückkehrte, die er in der Besitzung jenseits des Jordan zurückgelassen hatte, einen großen Kampf der benachbarten Stämme gegen jene vorfand, und dass er dort tapfer kämpfte und die Feinde besiegte.

Von diesem Kriege gegen die Nachbarvölker, in welchen die 2 ½ Stämme bei ihrer Rückkehr ihre Kinder verwickelt antrafen, berichtet auch eine jüdische Quelle, gen. r. c. 98 [GenR 98,15]: *בשעה שהיו ישראל מכבשין ומחלקין את הארץ היה שבט ראובן וגד עמהם והניחו את בניהם קטנים, מי שהניחוהו בן ' מצאו בן כ"ד וכ' נזדווגו להן שלוש משפחות רעות יטור נפיש וקדמה הדא הוא דכתיב ובימי שאול עשו מלחמה וכ' ויעזרו עליהם וינתנו בידם וכ' באיזו זכות, רבנן אמרי מברכתו: ' „Als die Israeliten mit der Eroberung [55] und Vertheilung des Landes beschäftigt waren – und dies währte 14 Jahre nach | jüdischer Tradition, die Hieronymus auch kannte – standen ihnen Ruben und Gad zur Seite. Bei ihrer Rückkehr fanden sie ihre Kinder, von denen der 10jährige jetzt 24 Jahre alt war u. s. w., verwickelt in einem Kriege gegen die drei Nachbarstämme (Jatur u. s. w. cfr. Paralip. 1. 5), und sie besiegten sie, wie die Weisen sagten, in Folge des Segens ihres Vaters Jakob: „Dem Gad werden Schaaren in's Land fallen, er wird sie aber wieder hinausjagen.“⁶⁰³ Nach diesem Midrasch lässt sich auch mit Sicherheit eine Conjectur in dem oben angeführten Satze des Hieronymus machen. Statt des störenden „*ante*“ ist, parallel dem Midrasch, „*Gad*“ zu lesen, da sonst nicht zu begreifen ist, warum dieser Stamm, der mitgekämpft hatte, ausgelassen worden sei. Dann muss aber auch für „*dimidiam tribum*“ der Nominativ „*dimidia tribus*“ gelesen werden.⁶⁰⁴*

602 Richtig: *dimicarit*.

603 Bis hierher GenR 98,15 in der paraphrasierenden und kommentierenden Wiedergabe Rahmers; vgl. die Übersetzung im Kommentar.

604 So bereits Vallarsi z. St. als Lesart Alkuins. Vgl. allerdings Delitzsch 1863: 180f.: „Wenn er [Rahmer] (...) *Gad* statt *ante* lesen will, so beruht das auf Verkenennung dessen, dass *Gad* ohnehin Subjekt ist: *Gad* kehrte vor Ruben und Halbmanasse aus dem Landeseroberungskriege zu seinen daheimgebliebenen Kindern zurück.“

ib. 21. נפתלי אילה שלוחה [Naftali ist eine freigelassene Hirschkuh]
 In Hebraeo ita scriptum est: „Naphtali⁶¹⁰ ager irriguus, dans eloquia pulchritudinis,“ significans, quod aquae calidae in ipsa nascantur⁶¹¹ tribu, sive quod super lacum Genezareth, fluento Jordane⁶¹² irrigua sit. Hebraei autem volunt, propter Tiberiadem, quae Legis videbatur habere notitiam, agrum irriguum et eloquia pulchritudinis prophetari. Porro ubi nos „agrum irriguum etc.“ posuimus,⁶¹³ in Hebraeo legitur אילה שלוחה,⁶¹⁴ quod potest et „cervus emissus“ transferri, propter temporaneas fruges, velocitatem terrae uberioris ostendens.

Im Hebräischen steht es so geschrieben: *Naphtali, ein bewässertes Feld, das Reden der Schönheit gibt*, das bedeutet, dass warmes Wasser im Gebiet dieses Stammes entspringt oder dass es oberhalb des See Genezareth vom Fluss Jordan bewässert wird. Die Hebräer aber behaupten, dass „bewässertes Feld“ und „Reden der Schönheit“ prophetische Aussagen in Bezug auf Tiberias sind, wo man Kenntnis des Gesetzes zu haben schien. Und wo wir übersetzt haben „ein bewässertes Feld usw. ...“, liest man im Hebräischen *'ayalah šeluhah*, was auch mit „freigelassener Hirsch“ übersetzt werden kann, was wegen der rasch reif werdenden Früchte auf die Schnelligkeit der fruchtbaren Erde hinweist.

Alle diese verschiedenen Deutungen des אילה שלוחה finden auch im Midrasch ihren Ausdruck. Zuerst die von dem wasserreichen Gebiet, das Naphtali zufiel, (gen. r. 98⁶¹⁵): נפתלי אילה שלוחה מדבר בארצו שכולה בית השלוחין⁶¹⁶: ה"ד מכנרת עד ים הערבה ואמר ר' ברכיה כל חוף ים טבריא נקרא כנרת: Er spricht hier von seinem Lande, das durchweg wasserreich ist, wie es heisst „von Genezareth bis zum Meere,“ wozu R. Berechia erklärte, dass die ganze Meeresküste bei Tiberias | genannt würde „Genezareth.“ – Auch die andere Deutung, dass unter אמרי שפר die im Stamme Naphtali – und besonders in Tiberias – ansässige Gelehrsamkeit verstanden werde, drückt der Midrasch durch folgende wortspielende Wendung aus: אמרי שפר, שהן משפרין אמרין שנתנו בשופר „Worte der Schönheit,“ denn sie verschönern jene Worte, die gegeben

610 Marianus Victorius und Vallarsi: Nephthalim; Lagarde: Nephthali.

611 So auch Vallarsi; Marianus Victorius und Lagarde: nascuntur.

612 Richtig: Jordanis.

613 Von Rahmer frei formuliert nach längerer Auslassung.

614 Marianus Victorius: שלוחה אילה אiala seluha; Vallarsi: AJALA SLUAA; Lagarde: aiala selua.

615 Übersetzung im Kommentar.

616 Richtig: בית השלחין.

worden unter „Posaunenschall.“ (– Die Doppel-Deutung des שָׁפָר, als „Verschönerung“ und dann als שׁוֹפָר „Posaunenschall“ lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. –)

Die dritte Ansicht endlich, nach welcher das „rasch dahin eilende Reh“ ein Bild der raschen Zeitigung der Früchte im Naphtalilande ist, finden wir in folgenden Worten des Midrasch wieder: *אילה שלוחה, זו בקעת גינוסר שהיא ממהרת את פירותיה כאיל. „Eilendes Reh“ – d.i. die Genezareth-Ebene, in welcher die Früchte „rasch wie ein Reh“ reifen, (gen.r 99 s. f. [GenR 99,12])¹⁾*

Kommentar

Gen 49,21 *Naftali ist eine freigelassene Hirschkuh; / er gibt schöne Worte.*

נַפְתָּלִי אֵילָה שְׁלֹחָה הַנְּתוּן אִמְרֵי־שָׁפָר:

QHG und Midrasch (GenR 98,17) stimmen darin überein, dass sie im ersten Halbvers *'ayalah šeluḥah* („freigelassene, logelassene Hirschkuh“) als poetischen Ausdruck für „bewässertes Feld“ (*bet ha-šelahin*)⁶¹⁷ lesen. Gemeint ist das Gebiet des Stammes Naftali um den See Genezareth, dessen Bewässerung über die Grenzen des Gebietes von Naftali hinaus bis in die Jordanebene reicht:

Naftali ist eine *'ayala šeluḥah*. Er [der Vers] spricht von seinem [Naftalis] Land, das im Ganzen ein bewässertes Feld [*bet ha-šelahin*] ist; das ist es, was geschrieben steht (Dtn 3,17): *Von Kinneret bis zum Meer der Ebene.*⁶¹⁸ – *Von Kinneret;*⁶¹⁹ Rabbi Eleazar sagte: Genisar. Rabbi Samuel bar Nachman sagte: Bet Jerach. Rabbi Jehua be-Rabbi Simon sagte: Sanbarai [Sennabris] und Bet Jerach.⁶²⁰ Rabbi Levi sagte über jene [Stadt] im Gebiet von Bet Shean: ihr Name ist *Kinneret.*⁶²¹ Rabbi Berekhja sagte: Der gesamte Strand des „Meeres von Tiberias“⁶²²

1) Unsere Vulgata lässt Hieron. sich für *diese* Ansicht entscheiden; sie übersetzt: „cervus emissus,“ obwohl oben ersichtlich ist, dass er die Uebersetzung: „ager irriguus“ für richtiger hält: „*Ubi nos posuimus agrum irriguum etc.*“ Er leitete *שלוחה* mit dem Midrasch von dem mischnischen *בית השלחן* (Moëd katan I, 1) ab.

617 Ein fruchtbares Feld, das aber ständige Bewässerung braucht, vgl. mMQ 1,1.

618 Das Bild der „freigelassenen Hirschkuh“ wird durch das *Ausgreifen* der Bewässerung vom Stammesgebiet Naftalis bis zum Toten Meer ausgedrückt.

619 Mit Kinneret ist nicht der See Genezareth gemeint, sondern die Ortschaft mit demselben Namen. Es wird nun danach gefragt, um welche Ortschaft es sich handelt.

620 Städte am Südufer des Sees Genezareth.

621 Er kennt eine Lokaltradition für Kinneret in der Nähe von Bet Shean. Diese scheint auch schon Jos 19,35 zugrunde zu liegen.

622 Bezeichnung des Sees Genezareth.

wird *Kinneret* genannt – und warum nennt er es *Ginosar*?⁶²³ Die Gelehrten sagten: Fürstengärten [*gane šarim*]. Rabbi Jehuda bar Simon sagte: Entsprechend *und von Naftali: 1 000 Oberste* [*šarim*] (1Chr 12,35).

Es folgen in GenR 98,17 weitere Deutungen: Über die Wurzel שלח (*šlh*) wird die Bezugnahme auf die Richterin Debora (Ri 4) möglich; damit kann auch Gen 49,21b als Verweis auf das Lied der Debora gedeutet werden:

[*Naftali ist eine 'ayalah šeluḥah*] – er spricht von seiner Richterin;⁶²⁴ das ist es, was geschrieben steht (Ri 4,6f.): [*Und sie sandte hin (wa-tišlah)*] und ließ Barak rufen usw. Ich aber ziehe [*Sisera, den Heerobersten Jabins*] zu dir heran an den Bach Kischon. – Er gibt schöne Worte. Das ist das Lied, das sie sang (Ri 5,1): *Da sang Debora*.

Über die „schönen Worte“ als die am Sinai unter Schofarklängen gegebenen Worte der Tora ergibt sich im Anschluss daran die Deutung von *'ayalah šeluchah* als „Lehrhaus“:

[*Naftali ist eine 'ayalah šeluḥah*] – er spricht vom Lehrhaus. Rabbi Jose, der Sohn des Rabbi Jakob bar Idi [sagte] im Namen des Rabbi Acha: *Er gibt schöne Worte* [*'imre šefar*]⁶²⁵ – „Schofarworte“ [*'imre šofar*], die die Worte verschönern [*mašpirin*], die mit Schofar und lautem Klang gegeben wurden.⁶²⁶

Zum Abschluss dieser Passage bringt GenR 98,17 eine Deutung, in der zu *šefar* (Schönheit) klanglich *sefer* (Buch, Buchrolle) assoziiert wird, wie auch שפר [*šfr*] im Pi'el im Sinne von „verbessern, die Ordnung (wieder) herstellen“:

Du lernst (auch), dass, als sie heraufkamen, um unseren Vater Jakob zu begraben, die Hethiter mit ihnen um das Recht auf das Grab stritten. Da lief Naftali schnell wie eine Hirschkuh und brachte die Schriftrolle [*sefer*]⁶²⁷ aus Ägypten und ordnete es (*šipper*) in ihrem Namen. (GenR 98,17)

Die in QHG angeführte Verbindung der Toragelehrsamkeit mit Tiberias findet sich in SifrDtn 355 zu Dtn 33,23:

[*Und für Naftali sprach er:*] *Naftali, gesättigt mit Huld* [רצון]. Das lehrt, dass Naftali sich an seinem Anteil freute, an Gewässern, Fischen und Palmknospen.

623 Zu den Namensformen *Kinneret*, *Genezareth*, *Ginosar* vgl. Fritz 1990: 182.

624 Von *Debora*. Der Midrasch rechnet *Debora* (über *Barak*) dem Stamm *Naftali* zu.

625 Hayward 1995: 242 hat darauf hingewiesen, dass sowohl QHG als auch der Midrasch im zweiten Halbvers שפרי שפר mit „schöne Worte“ und nicht mit „wohlgestaltete Lämmer“ übersetzen.

626 Am Sinai.

627 Die Kaufurkunde (Matnot Kehuna zufolge).

Voller Segen von JHWH – das ist das Tal Ginosar. Rabbi sagt: Das ist der Gerichtshof von Tiberias, und über ihn sagt er [der Schriftvers Ps 145,19]: *Er erfüllt das Verlangen* [רצון] *derer, die ihn fürchten.*

[*Westen und Süden nimmt er in Besitz.*] *Westen* – das ist der Hūlasee.⁶²⁸ *Und Süden* – das ist der See Genezareth. *Nimmt er in Besitz* – das lehrt, dass man ihm seinen Anteil im Süden [seines Gebietes] als ein volles Maß gab. (SifrDtn 355)

Die Ansicht, dass *'ayalah šeluḥah* sich auf das schnelle Reifen der Früchte beziehe, findet sich in GenR 99,12:

Naftali ist eine freigelassene Hirschkuh. Das ist das Tal Ginosar, das seine Früchte schnell wie eine Hirschkuh reifen lässt. (GenR 99,12)

46

ib. 22. בנות צעדה עלי שור [seine Zweige ranken über die Mauer]⁶²⁹

Et est sensus capituli: O Joseph ... qui tam pulcher es, ut te tota de muris et turribus ac fenestris puellarum Aegypti turba prospectet, inviderunt tibi etc.

Und der Sinn des Verses lautet: O Joseph ..., der du so schön bist, dass dich die gesamte Schar der ägyptischen Mädchen von den Mauern, den Türmen und den Fenstern erblickt; und sie [deine Brüder] haben dich beneidet usw.

Dieselbe Erklärung findet sich, etwas ausgeschmückt, im Midrasch g. r. 98 [GenR 98,18]: בנות צעדה עליו שור, את מוצא בשעה שיצא יוסף למלוך על מצרים; היו בנות מלכים מציעות עליו דרך החרכין והיו משליכות עליו שריין וקטלין נזטלין „נזמים וטב עות [וטבעות] כדי שיתלה עיניו ויביט בהן אעפ"כ לא היה מביט בהן: Als Joseph seinen Krönungszug durch Aegypten hielt, da lugten die Prinzessinnen alle durch die Fenstergitter und warfen ihm seidene Bänder und Schlei-|fen, und Ringe aller Art zu, damit er ihnen nur Aufmerksamkeit schenke; was er demungeachtet unterliess.“⁶³⁰ Diese Hagada haben die beiden Targumim Jerusch. und Jonath. mit vollem Farbenschmucke ausgemalt. [57]

⁶²⁸ Yam shel sofni (Semechonitis).

⁶²⁹ Zur Übersetzung vgl. den Kommentar.

⁶³⁰ Die paraphrasierende Übersetzung Rahmers orientiert sich an Matnot Kehuna.

Kommentar

Gen 49,22 *Ein junger Fruchtbaum ist Joseph, ein junger Fruchtbaum an der Quelle; / seine Zweige [בְּנוֹת צִעְדָּה]*⁶³¹ *ranken über die Mauer.*

Der sinnbildliche Ausdruck „Töchter“ für die Zweige des Fruchtbaums in Gen 49,22b ermöglicht es, die Erzähltradition von den ägyptischen Prinzessinnen, die durch die vergitterten Fenster ihrer Paläste die Schönheit Josephs bewunderten und seine Aufmerksamkeit gewinnen wollten, hier einzufügen:

Seine Zweige ranken über die Mauer. Du lernst: Als Joseph [feierlich] einherzog, um [künftig] über Ägypten zu herrschen, lugten die Prinzessinnen durch die Fenstergitter [auf ihn] und bewarfen ihn mit Armreifen [שִׁירִין *širayin*⁶³²], Halsketten, Nasenringen und Fingerringen, damit er seine Augen erheben und sie ansehen sollte. Dennoch sah er sie nicht an. Da sagte der Heilige, der gesegnet ist, zu ihm: Du hast deine Augen nicht erhoben und [nicht] auf sie geschaut – bei deinem Leben, ich will deinen Töchtern einen Vortritt [צִעְדָּה *še'idah*] in der Tora geben! Und was ist ein Vortritt? Eine Parascha.⁶³³ (GenR 98,18)

Die in der Tat reich ausgestaltete Version der Targumim lautet in TPsJ (Gen 49,22–24):

Joseph, my son, you have become great; my son, you have become great and you have become mighty; and it was your destiny to become mighty, because you subdued your inclination in the incident with your mistress and in the incident with your brothers. I compare you to a vine planted by springs of water, that sends forth its roots and splits the sharp rocks, and overshadows with its branches all barren trees. Even so, Joseph my son, you subdued with your wisdom and your good deeds all the Egyptian sorcerers. And when the people were crying out before you, the daughters of rulers were walking on the walls and throwing rings and necklaces of gold before you, so that you might lift up your eyes toward them. But you did not lift up your eyes towards any of them, so as to become guilty because of them on the day of great judgement. (23) All the Egyptian sorcerers embittered him and quarreled with him, and they also informed on him before the Pharaoh, hoping to discredit him, speaking against him with a slanderous tongue that is as harsh as arrows. (24) The strength of his member returned

⁶³¹ Wörtlich: die Töchter des Schreitens.

⁶³² Vgl. den Kommentar Mirkins z. St., demzufolge der Midrasch auf die Aufzählung von Schmuckgegenständen in Jes 3,18–23 verweist. In Jes 3,19 kommen שִׁירוֹת *šerot* „Armketten“ vor, in 3,20 צִעְדוֹת *ša'adot* „Fußkettchen“, was den Bezug zum Vers herstellen würde. Mit *širayin* kann außerdem שׁוֹר II „blicken, schauen“ assoziiert werden, so dass der Midrasch den Vers Gen 49,22b experimentell lesen würde: „Die jungen Frauen (mit den) Fußkettchen – dass er auf sie schau!“

⁶³³ Der Abschnitt über die Töchter Zelofchads (Num 27,6–11), die Nachkomminnen Josefs waren, stellt einen geschlossenen Leseabschnitt dar. Sie werden „sichtbar“, weil Joseph die ägyptischen Prinzessinnen nicht angesehen hat.

: את הכבש השני תעשה בין הערבים: R. Pinehas deutete diesen Vers auf den Altar: „So wie der Wolf seine Beute verschlingt, so verschlang der Altar die Opfer.“ „Des Morgens verzehrt er den Raub“ – wie es heisst: „Das eine Lamm sollst du des Morgens darbringen.“ „Des Abends theilt er Beute aus“ – wie es heisst: „und das zweite Lamm des Abends.“ – Durch diese Hagada gewinnt auch eine Stelle im Talmud ein genaueres Verständniss. Tract. Succa p. 56b s. f. wird [58] von einer gewissen Mirjam aus der Priesterfamilie Bilga, | die aus dem Judenthum getreten war, um einen griechischen Hauptmann zu heirathen, erzählt, sie habe sich, als die Söldlinge des Antiochus Epiphanes in den Tempel gedrungen waren und ihn verunreinigten, auf den Altar gestellt, und mit dem Fusse aufstampfend, die Worte ihm zugerufen: לוקוס (λύκος) לוקוס עד מתי אתה מכלה ממונן של „Wolf! Wolf! Wie lange noch wirst du Israels Geld verschlingen, ohne ihnen in ihrer Noth beizustehen!“ – Die Bezeichnung λύκος für den Altar ist durch diese Hagada gerechtfertigt, oder richtiger, wir sehen durch die angeführte Talmudstelle, dass der Vergleich des Altars mit einem Wolf ein sehr alter ist und schon ausgesprochen wurde, als noch das Opfern in vollster Blüthe stand – in der vormakkabäischen Zeit.

Kommentar

Gen 49,27 Benjamin ist ein Wolf, der zerreißt; / am Morgen verzehrt er Raub, und am Abend verteilt er Beute.

Rahmer beschreibt das talmudische Problem nur ungenau,⁶⁴¹ in bZev 53b–54a sind die Gebietsverhältnisse keineswegs strittig. Es wird nicht darüber diskutiert, ob der Altar im Gebiet Judas oder Benjamins gestanden hätte. Er stand, so die Argumentation, größtenteils auf dem Gebiet Benjamins; da aber ein Streifen des Stammesgebiets Judas um eine Elle in das Benjamins hineinragte,⁶⁴² ergab es sich, dass sich das südöstliche Horn (die südöstliche Ecke) des Brandopferaltars nicht auf dem Gebiet Benjamins, sondern auf demjenigen Judas befand:

Was ist die Begründung [dafür, dass das südöstliche Horn⁶⁴³ des Brandopferaltars kein Fundament hatte]? Rabbi Eleazar sagte: Weil es sich nicht im Gebiet des „Reißenden“⁶⁴⁴ befand. Wie Rav Samuel bar Rav Isaak sagte: Der Altar frisst im Anteil Judas eine Elle.

⁶⁴¹ Wie auch schon Graetz 1854–55: 429f.

⁶⁴² Abbildungen dazu finden sich in den Talmudausgaben.

⁶⁴³ Der Brandopferaltar hatte an jeder Ecke eine Erhebung (Horn).

⁶⁴⁴ Im Gebiet des Stammes Benjamin, vgl. Gen 49,27.

Rabbi Levi Bar Chama sagte, Rabbi Chama be-Rabbi Chanina sagte: Ein Streifen [Land] ging vom Anteil Judas aus und kam in den Anteil Benjamins hinein, und der gerechte Benjamin grämte sich darüber jeden Tag, ihn [zu seinem Gebiet] zu nehmen, denn es ist gesagt (Dtn 33,12): (54a) *Er beschirmt ihn den ganzen Tag*. Deshalb wurde der gerechte Benjamin gewürdigt, dass er zum Gastgeber des Heiligen, der gesegnet ist, wurde, denn es ist gesagt (Dtn 33,12): *Und zwischen seinen Berghängen wohnt er*. (bZev 53b–54a)

Die Frage des Textes ist vielmehr, wie diese Gebietsverhältnisse kultisch zu bewerten seien. Die Stelle aus bZev 54a, auf die Rahmer referiert, bringt das zum Ausdruck:

Was bedeutet: Es [das südöstliche Horn des Altars] hatte kein Fundament? Rav sagte: Das Bauwerk betreffend.⁶⁴⁵ Levi sagte: Das Blut betreffend.⁶⁴⁶

Rav übersetzte [den Vers Gen 49,27]: „In seinem Erbteil wurde der Altar gebaut.“⁶⁴⁷ Levi übersetzte [den Vers Gen 49,27]: „In seinem Erbteil wurde das Heiligtum gebaut,“ der Ort, der dem Blut⁶⁴⁸ geheiligt ist.⁶⁴⁹

Das Motiv, dass sich der Altar im Gebiet Benjamins befunden hätte, ist sehr verbreitet⁶⁵⁰ und findet sich bereits in SifrDtn 352. Die gesamte Parascha legt vor allem Dtn 33,12 aus und fokussiert ausführlich auf die Sonderstellung Benjamins, in dessen Gebiet die göttliche Gegenwart, die Schechina, wohnen sollte. Bereits hier wird das Problem aufgeworfen, dass die Anteile der Stämme Juda und Joseph an das Gebiet Benjamins angrenzen, was die Möglichkeit gibt, die besondere Bedeutung dieser Stämme zu diskutieren: Josephs, der mit dem Heiligtum und Schilo verbunden ist, und Judas, dessen Anteil in das Tempelareal eben bis zur südöstlichen Ecke des Altars hineinragt; auf diesem Gebiet wird der Sanhedrin als Ort der Rechtsprechung gedacht, der für die Königswürde Judas steht.

Für Benjamin sprach er: Der Geliebte JHWHs! (Dtn 33,12) – Beliebt ist Benjamin, weil er Liebling des Ortes genannt wird; denn viele lieben den König, aber am beliebtesten von allen ist der, den der König liebt.

Sechs sind es, die Geliebte genannt werden: Der Heilige, der gesegnet ist, wird Geliebter genannt, denn es ist gesagt (Jes 5,1): *Singen will ich meinem Geliebten!* Abraham wird Geliebter

⁶⁴⁵ Nach der rabbinischen Tradition gab es kein Fundament an dieser Stelle.

⁶⁴⁶ Es gab zwar ein Fundament, da aber dieser Bereich nicht zum Stammesgebiet Benjamins gehörte, wurde dort das Blut der Opfertiere nicht an die Altarwände gegossen.

⁶⁴⁷ Der Ort, an dem die Opfertiere „zerrissen“ werden. Raschi kommentiert: „Der Bau selbst ist gemeint“, d. h. mit Ausnahme des Fundaments und der Hörner.

⁶⁴⁸ Seiner Darbringung.

⁶⁴⁹ D. h. der Bereich, in dem Opfer dargebracht werden.

⁶⁵⁰ Vgl. Hayward 1995: z. St.

genannt, denn es ist gesagt (Jer 11,15): *Was tut mein Geliebter in meinem Haus?*⁶⁵¹ Benjamin wird Geliebter genannt, denn es ist gesagt (Dtn 33,12): *Der Geliebte JHWHs!* Salomo wird Geliebter genannt, denn es ist gesagt (2Sam 12,25): *Und er sandte durch den Propheten Nathan hin; und der gab ihm den Namen Jedidja.*⁶⁵² Israel wird Geliebte [Pl.] genannt, denn es ist gesagt (Jer 12,7): *Ich habe die Liebe meiner Seele*⁶⁵³ *[in die Hand ihrer Feinde] gegeben.* Der Tempel wird Geliebter genannt, denn es ist gesagt (Ps 85,2): *Wie lieblich sind deine Wohnungen!* Es komme der Geliebte, der Sohn des Geliebten, und baue das Haus des Geliebten dem Geliebten. Es komme Israel, die Geliebte genannt werden, Kinder Abrahams, der Geliebter genannt wird, sie mögen den Tempel bauen, der Geliebter genannt wird, im Anteil Benjamins, der Geliebter genannt wird, dem Heiligen, der gesegnet ist, der Geliebter genannt wird.

In Sicherheit wohnt er bei ihm. Sicherheit bedeutet [hier] „Vertrauen“, und so sagt er [der Vers Ez 34,25]: *Und in der Wüste werden sie sicher wohnen und in den Wäldern schlafen [können].*

Er beschirmt ihn den ganzen Tag. Das ist der erste Tempel. *Den ganzen Tag.* Das ist der letzte Tempel. *Und zwischen seinen Berghängen [Schultern] wohnt er.* Gebaut und vollendet in der Zukunft. [...]

*Und zwischen seinen Berghängen [Schultern] wohnt er.*⁶⁵⁴ Ob zerstört oder nicht zerstört. Und so sagt er [der Vers 2Chron 36,23]: *Alle Königreiche der Erde hat JHWH, der Gott des Himmels, mir gegeben.*⁶⁵⁵

Eine andere Interpretation: *Und zwischen seinen Berghängen [Schultern] wohnt er.* Wie bei einem Stier nichts höher ist als seine Schultern, so ist der Tempel höher als die ganze Welt. Und so sagt er [der Vers Dtn 17,8]: *Dann sollst du dich aufmachen und an die Stätte hinaufziehen [die JHWH, dein Gott, erwählen wird].* Und er sagt (Jes 2,3): *[Und viele Völker werden hingehen und sagen:] Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berg JHWHs!* Er sagt nicht: „Gad vom Osten und Dan vom Westen,“ sondern: *viele Völker.*⁶⁵⁶

Rabbi sagt: An allen Stellen sagt er [der Schriftvers]: *„Und die Grenze senkte sich“*,⁶⁵⁷ *„und die Grenze zog sich“*,⁶⁵⁸ aber hier sagt er (Jos 15,8): *Und die Grenze stieg das Tal Ben-Hinnom hinauf, südlich zum Berghang der Jebusiter, das ist Jerusalem.* Das lehrt, dass der Tempel im Anteil Benjamins gebaut worden war.

651 Vgl. bMen 53b.

652 Geliebter JHWHs.

653 Die geliebte Person.

654 Gott „wohnt“ zwischen Benjamins Schultern.

655 Es handelt sich um den Abschluss der Chronikbücher und des Tanach 2Chr 36,23: *So spricht Kyrus, der König von Persien: Alle Königreiche der Erde hat JHWH, der Gott des Himmels, mir gegeben. Und er hat mich beauftragt, ihm ein Haus zu bauen in Jerusalem, das in Juda ist. Wer immer unter euch aus seinem Volk ist, mit dem sei JHWH, sein Gott! Er ziehe hinauf!*

656 Wenn „viele Völker“ hinaufziehen, liegt der Tempel höher als diese.

657 Z. B. Num 34,12.

658 Z. B. Jos 15,9; Jos 18,14.

Rabbi Meir sagt: Der Tempel war im Anteil Benjamins gebaut und wie ein Stierkopf [in der Form eines Stierkopfes] ging er aus von seinem Anteil in den Anteil Judas, denn es ist gesagt: *Und zwischen seinen Berghängen [Schultern] wohnt er*. – Und wie erhalte ich dann aufrecht (Gen 49,10): *Nicht weicht das Zepter von Juda?* Das ist die Quaderhalle,⁶⁵⁹ die in den Anteil Judas gegeben war, denn es ist gesagt (Ps 78,67f.): *Und er verwarf das Zelt Josephs, und den Stamm Ephraim erwählte er nicht, (68) sondern er erwählte den Stamm Juda [den Berg Zion, den er geliebt hat]*. Aber das große Haus war im Anteil Josefs in Schilo gebaut.⁶⁶⁰

[Rabbi Jehuda sagte: Der Tempel befand sich im Anteil Judas,]⁶⁶¹ denn es ist gesagt (Mi 5,1): *Und du, Bethlehem Efrata, das du klein unter den Tausendschaften von Juda bist [aus dir wird mir [der] hervorgehen, der Herrscher über Israel sein soll; und seine Ursprünge sind von der Urzeit, von den Tagen der Ewigkeit her]*.

Und warum wurde Benjamin gewürdigt, dass die Schechina in seinem Anteil weilen sollte? Das gleicht einem König, der gelegentlich seine Söhne aufsuchte. Jeder einzelne sagte: „Bei mir wird er wohnen!“ Der jüngste unter ihnen sagte: „Ist es denn möglich, dass der Vater meine älteren Brüder übergeht und bei mir wohnt?“ Er stand da, blickte zu Boden und seine Seele war betrübt. Da sagte er [der Vater]: „Habt ihr meinen jüngsten Sohn gesehen, der da steht, zu Boden blickt und seine Seele ist in ihm betrübt? Nun, die Speisen und Getränke [für mich] sollen von euch kommen, aber ich werde bei ihm wohnen.“ So sprach der Heilige, der gesegnet ist: „Der Tempel sei im Anteil Benjamins und die Opfer [sollen] von allen Stämmen [kommen].“

Eine andere Interpretation: Warum wurde Benjamin gewürdigt, dass die Schechina in seinem Anteil weilen sollte? Weil alle [anderen] Stämme außerhalb des Landes [Israel] geboren wurden, aber Benjamin wurde im Lande [Israel] geboren.

Eine andere Interpretation: Alle [anderen] Stämme waren am Verkauf Josephs [beteiligt], aber Benjamin war nicht an seinem Verkauf [beteiligt]. Da sprach der Heilige, der gesegnet ist: „Wenn ich zu jenen sage, dass sie den Tempel bauen sollen, wenn sie [dann] vor mir beten, wird mich kein Erbarmen über sie erfüllen, weil sie kein Erbarmen mit ihrem Bruder hatten.“

Eine andere Interpretation: Warum wurde Benjamin gewürdigt, dass die Schechina in seinem Anteil weilen sollte? Das gleicht einem König, der viele Söhne hatte. Als sie erwachsen wurden, ging jeder und nahm seinen Platz in Besitz. Den jüngsten unter ihnen aber liebte der König. Er aß und trank mit ihm, er stütze sich auf ihn, wenn er ausging und wenn er eintrat. So war der gerechte Benjamin der jüngste unter den Stämmen, und sein Vater Jakob aß und trank mit ihm [und] er stützte sich auf ihn, wenn er ausging und wenn er eintrat. Da sagte der Heilige, der gesegnet ist: „An dem Ort, an dem dieser Gerechte seine Hände aufgestützt hat, will ich meine Schechina wohnen lassen,“ denn es ist gesagt: *Und zwischen seinen Berghängen [Schultern] wohnt er*. (SifrDtn 352).

⁶⁵⁹ Der Versammlungsort des Sanhedrin.

⁶⁶⁰ Vgl. yMeg 1,14 (72cd).

⁶⁶¹ Das wäre eine Minderheitenposition; die eingeklammerten Worte sind eine Ergänzung Finkelsteins. Vgl. bMeg 26a.

Die von Rahmer zitierte Passage aus GenR 99,3 steht am Ende einer Sequenz, die das Motiv des Wolfs aus Gen 49,27 aufgreift und es zunächst auf die Nachkommen Benjamins bezieht: den Richter Ehud, Saul und Ester, die Macht über Feinde und Herrschaft „an sich rissen“. Die folgende Auslegung bezieht das „Reißen“ des Wolfs auf die Ausdehnung der Spanne der verschiedenen Erntezeiten im Gebiet Benjamins – auf die Früchte, die in Jericho außergewöhnlich früh und in Bethel außergewöhnlich spät reifen würden. Den Abschluss bildet die von Rahmer zitierte Deutung des Altars als „Wolf“. Das regelmäßige Darbringen der Opfer wird als „Reißen“ umschrieben:

Rabbi Pinchas erklärte den Vers (Gen 49,27) mit dem Altar. Wie der Wolf reißt, so „reißt“ der Altar die Opfer:

Am Morgen verzehrt er Raub (Gen 49,27) – das eine Lamm sollst du am Morgen bereiten (Num 28,4).

Und am Abend verteilt er Beute (Gen 49,27) – und das zweite Lamm sollst du in der Abenddämmerung bereiten (Num 28,4). (GenR 99,3)

Anhand der in der Passage bSuk 56b am Ende des Traktats wiedergegebenen Erzählung aus der Zeit der Makkabäer und Hasmonäer will Rahmer abschließend zeigen, dass die Metapher des Wolfs für den Brandopferaltar schon zu dieser Zeit geläufig war:

Es lehrten die Rabbinen: Eine Begebenheit mit Mirjam, einer Tochter [der priesterlichen Familie] Bilga, die ihre [Religions-] Zugehörigkeit wechselte – sie ging und verheiratete sich mit einem Soldaten der griechischen Könige. Als die Griechen in das Tempelgebäude eindrangten, trat sie mit ihrer Sandale gegen den Altar und sprach: Wolf, Wolf, wie lange noch wirst du den Besitz Israels verzehren und stehst ihnen in der Not nicht bei! – Als die Weisen von dieser Sache hörten, fixierten sie ihren [der Priesterwache Bilga] Ring⁶⁶² und verschlossen ihre Nische⁶⁶³. (bSuk 56b)

662 Gemeint ist ein halboffener beweglicher Ring, der den Hals des Opfertiers am Boden fixierte (Raschi zu mSuk 5,8). Der Ring, an dem die Priesterwache Bilga ihre Opfertiere schlachtete, wurde unbeweglich gemacht, so dass er nicht mehr benutzt werden konnte.

663 Die Nische, in die sie Messer und andere Utensilien legten.

Berichtigungen.

S. 8, Z. 16. Für „Barrabanum“ (ed. Martian.) ist nach der ed. Vallarsi richtiger „Baraninam“ zu lesen.

S. 10, Z. 2 ist für „ep. 139“ zu lesen „ep. 142 (ed. Mart.);“ in der ed. Vall. ist es ep. XVIII.

S. 13, Anm. 1 für „Ikkarum“ zu lesen „Ikkarim.“

S. 19, Z. 5 v. unten ist nach der ed. Vall. für „dolore“ zu lesen „dolose;“ die Worte (s. h. dolo rem)“ sind demnach zu streichen.

S. 20, Z. 16 ist für מיו zu lesen גיו.

Wissenschaftsgeschichtlicher Kontext: Moritz Rahmer und die *Hebräischen Traditionen* innerhalb der Wissenschaft des Judentums (Mihály Riszovannij und Susanne Plietzsch)

Die Vertreter der Wissenschaft des Judentums, dieser einzigartigen Bewegung jüdischer Intellektueller des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, widmeten sich – auf der Grundlage der von Immanuel Wolf (1799–1847), Leopold Zunz (1794–1886) und Abraham Geiger (1810–1874) entworfenen Programmatiken – der Erforschung der Gesamtheit der jüdischen Geschichte und Kultur.⁶⁶⁴ Dabei waren auch die beiden anderen Buchreligionen, der Islam und das Christentum, als Forschungsgebiete höchst relevant, oft in vergleichender Perspektive. Wie Christian Wiese schreibt, ging diese „selbstbewusste Partizipation der Wissenschaft des Judentums an der zeitgenössischen Forschung zum Islam und zum Christentum“ ganz wesentlich auf Abraham Geiger (1810–1874) zurück.⁶⁶⁵ Für die Wissenschaft des Judentums waren die Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen spätantikem Christentum und Judentum ein Thema von besonderer Bedeutung, nicht zuletzt weil dadurch die Grundlagen für das Verhältnis beider Religionen in späteren Epochen in den Blick kamen. Ein Vertreter dieser Forschungsrichtung war Rabbiner Dr. Moritz Rahmer (1837–1904), dessen akademisches Interesse sein ganzes Leben lang der Erforschung des jüdisch-christlichen Ideen- und Wissenstransfers in der Spätantike galt, mit dem Fokus auf Motive rabbinischer Bibelauslegung in den Werken des Kirchenvaters Hieronymus. Zu Lebzeiten auch über die Kreise der Wissenschaft des Judentums hinaus bekannt und bis heute regulär zitiert, wenn es um QHG geht, wurden seine Arbeiten im 20. Jahrhundert weniger rezipiert und diskutiert,⁶⁶⁶ wenngleich ihre

664 Zur Geschichte der Wissenschaft des Judentums vgl. Wilhelm 1967, Niewöhner 1976, Carlebach 1992, Schorsch 1994, von der Krone/Thulin 2013, Meyer/Kilcher 2015, Wiese 2015; vgl. auch Buchholz 2011–20.

665 So Wiese 2015: 430. Er nennt dabei Geigers Schriften *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (1833), *Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums* (1857) und das dreibändige Werk *Das Judenthum und seine Geschichte* (1865/1871). Vgl. auch Heschel 2001. Hasselhoff weist auf die unterschiedlichen Auswirkungen der Forschungen der Wissenschaft des Judentums zum Islam und zum Christentum hin. Vgl. Hasselhoff 2010b: 5.

666 Vgl. dazu Hasselhoff 2010c: 160, Anm. 110. Der dort angeführten Aufzählung wäre u. a. hinzuzufügen: Lange 1864: 115; Delitzsch 1872: 49. – Vgl. zur Rezeption jedoch McCarthy 1984 und 1992, der einige Beispiele der Rezeption Rahmers im 20. Jh. anführt (Aptowitz 1909, Stummer 1928, ders.

Fragestellungen nichts an Relevanz eingebüßt haben. Im Folgenden soll Rahmers Leben und Werk in den Kontext der Wissenschaft des Judentums gestellt, sein wissenschaftliches Programm sowie Aspekte der Rezeption seiner Arbeiten diskutiert werden.

1 Die Erforschung des Christentums als Gegenstand der Wissenschaft des Judentums

1.1 Vorrang der historischen Perspektive

Wissenschaft des Judentums bezeichnet eine geographisch, ideologisch und chronologisch heterogene wissenschaftliche Bewegung. Sie war bis zur Vertreibung ihrer Vertreter durch die Nationalsozialisten in ihren innovativen Zielsetzungen und Aktivitäten sowie in ihren Institutionen ein typisches europäisches Produkt des 19. Jahrhunderts, begleitet von der ambivalenten Emanzipation der Juden. In der Formulierung von Christoph Schulte ist die Bezeichnung *Wissenschaft des Judentums* „ein Sammelname für alle Bemühungen um eine wissenschaftliche Erforschung des Judentums und seiner Geschichte.“⁶⁶⁷ Sie kann einerseits als Vorläuferin der Judaistik bzw. der Jüdischen Studien der Nachkriegszeit betrachtet werden, indem sie die Gesamtheit der jüdischen Kultur zum von politisch-geschichtstheologischen Vorgaben unabhängigen Forschungsgegenstand machte, andererseits zeichnete sie sich dadurch aus, dass jüdische Gelehrte sich zum Ziel setzten, *ihre eigene* Kultur, Geschichte und Traditionsliteratur mit wissenschaftlichen Methoden zu erforschen und der Öffentlichkeit zu präsentieren. Dabei ging es nicht zuletzt um die Präsenz des Judentums im zeitgenössischen europäischen Diskurs.⁶⁶⁸ Christian Wiese schreibt:

[Die Vertreter der Wissenschaft des Judentums] trugen zur Neudeutung der jüdischen Geschichte und Überlieferung bei, beharrten politisch auf Vollendung der Emanzipation der europäischen Juden und verteidigten intellektuell das Existenzrecht des Judentums in der Moderne.⁶⁶⁹

1929, Gordon 1930, Loewe 1949, ders., 1952, Braverman 1978). Nicht zuletzt wird Rahmer in Hayward 1995 durchgehend zitiert.

⁶⁶⁷ Schulte 1997: 278f.

⁶⁶⁸ Vgl. Schulte 1997: 283.

⁶⁶⁹ Wiese 2015: 428.

1822 erschien in der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* der programmatische Aufsatz von Immanuel Wolf *Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*. Das Wort *Judentum* wurde darin „in seiner umfassendsten Bedeutung“ verstanden als

Inbegriff der gesammten Verhältnisse, Eigenthümlichkeiten und Leistungen der Juden, in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Litteratur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten; nicht aber in jenem beschränkteren Sinne, in welchem es nur die Religion der Juden bedeutet.⁶⁷⁰

Die jüdische *Geschichte*, so Wolf, sei von jüdischen Gelehrten bisher „fast ganz vernachlässigt worden.“⁶⁷¹ Um dies zu ändern, entstand eine neue jüdische Geschichtsschreibung, in der „die jüdische Geschichte die Religion als identitätsstiftendes Band aller Juden ersetzen“⁶⁷² sollte. Schulte verweist auf den programmatischen geschichtsphilosophischen Aufsatz von Heinrich Graetz: *Die Construction der jüdischen Geschichte*.⁶⁷³ Darin stellt Graetz fest:

Die Thatsache aber kann bis zur Evidenz bewiesen werden, daß die jüdische Geschichte in allen ihren Phasen, selbst in den scheinbaren Irrgängen des Zufälligen, eine einheitliche Idee versichtbart, daß sie eben die reale Explication dieses Grundbegriffes bildet. Überschaubar hält man die jüdische Geschichte, sowohl ihre active wie ihre passive Seite, nach großen Kategorien, hält man die natürlichen Knotenpunkte fest, die sie in ihrem Verlaufe abgesetzt, hülft man gleichsam aus den Facta die treibenden Gedanken aus, so hat man eben die Momente, die sie ins Leben gesetzt, so hat man die Keime, welche die Idee des Judenthums virtuell in ihrem Schooße getragen. Wir wollen diese Methode versuchen, und auf diesem Wege zugleich den Versuch machen, die jüdische Geschichte begrifflich zu construiren.⁶⁷⁴

Graetz gliedert in diesem Aufsatz die jüdische Geschichte in drei aufeinanderfolgende Perioden, die er wiederum in Phasen unterteilt. In den drei Perioden (vorexilische Zeit, nachexilische Zeit, Zeit nach der Tempelzerstörung) sieht er das Judentum durch (1) politisch-soziale, (2) religiöse und – im zweiten Teil des Aufsatzes – (3) theoretische und reflektierende Aspekte determiniert.⁶⁷⁵ Er versteht vor allem die dialektische Einheit des Politischen und des Religiösen als die historisch verifizierbare Grundidee des Judentums.⁶⁷⁶ Johannes Heil bemerkt zur Bedeutung dieses Aufsatzes:

670 Wolf 1822: 1, zitiert in Schulte 1997: 285f.

671 Wolf 1822: 16, zitiert in Schulte 1997: 287.

672 Schulte 1997: 288.

673 Graetz 1846; vgl. Schulte 1997: 288.

674 Graetz 1846: 84.

675 Zur Diskussion der *Construction* vgl. Pyka 2009: 149–162.

676 Graetz 1846: 91f.

Die Konstruktion war der Versuch, mit den noch jungen Methoden einer kritischen Wissenschaft die Ziel- und Sinnhaftigkeit jüdischer Existenz in der Geschichte neu zu begründen. Es war auch ein Gegenentwurf gegen althergebrachte Verständnisse, die der Geschichte allerlei Sinn und Ziel zuschrieben, die Juden aber höchstens im Museum der Menschheitsgeschichte auftreten ließen. Sie wurzelten in christlichen Vergangenheitskonzepten, die Judentum als Überwundenes betrachteten und im aufklärerischen Fortschrittsdenken ungebrochen fortgeschrieben wurden. Graetzens große Geschichte der Juden (erschien in den Jahren 1853–1876) präsentierte die Vergangenheit in innerer Geschlossenheit als Geschichte von Heroen und Geistesleistungen, ferner als fortwährende Bedrängung durch die Umwelt. Er hat dabei die gängigen teleologischen Konzepte seiner Umwelt jüdisch umgeschrieben und eine Deutung gewonnen, die den Bruch mit der eigenen Tradition vermeiden und zugleich in seiner Zeit als modern gelten konnte: „Das hebräische Volk hatte aber eine Lebensaufgabe, und diese hat es geeint und im grausigsten Unglück gestärkt und erhalten.“⁶⁷⁷

Über die Geschichtsschreibung hinaus hatte Leopold Zunz 1818 in seiner Schrift *Etwas über die rabbinische Litteratur* die Forschungsgebiete der Wissenschaft des Judentums aufgeführt. Diese Zusammenstellung widerspiegelt beinahe sämtliche Aspekte einer umfassenden Kulturforschung. Zunz nennt folgende Forschungsfelder: Religion, Theologie und Ritus, Jurisprudenz, Ethik, Naturwissenschaften und Mathematik, Astronomie, Medizin, Technologie, Industrie und Handel, Kunst, Musik, Altertumskunde, Sprache (vor allem Poesie, Rhetorik, Grammatik), Diplomatie, Typographie, Bibliographie, Philosophie.⁶⁷⁸ Wolf stellt darüber hinaus, wie auch Schulte betont, das Ideal der wissenschaftlichen Objektivität auf:

(1) Die Wissenschaft des Judenthums begreift das Judentum *in seinem ganzen Umfange*. (2) Sie entwickelt das Judentum seinem Begriffe gemäß, und stellt es dar *systematisch*, das Einzelne stets auf das Grundprincip des Ganzen zurückführend. (3) Sie behandelt ihr Objekt *an und für sich*, um seiner selbst willen, nicht zu einem besonderen Zweck, oder aus einer bestimmten Absicht. – Sie beginnt mit keiner vorgefaßten Meinung und ist unbekümmert um das letzte Resultat. Sie geht weder darauf aus, ihren Gegenstand in ein vortheilhaftes, noch in ein nachtheiliges Licht, in Bezug auf die herrschenden Ansichten, zu setzen, sondern zeigt ihn auf, wie er ist. Die Wissenschaft ist sich selbst genug, ist an und für sich Bedürfniß des menschlichen Geistes. Sie braucht daher keinen Nutzen außer sich zu bezwecken. Aber darum bleibt es nicht minder wahr, daß jede Wissenschaft nicht bloß auf andere Wissenschaften, sondern auch auf das Leben den bedeutendsten Einfluß übt, was dann auch von der Wissenschaft des Judenthums gar leicht nachzuweisen seyn wird.⁶⁷⁹

Auch wenn die Wissenschaft des Judentums mit dem Ideal der Objektivität angetreten war, ist ihr, wie Christian Wiese betont, „von Beginn an eine emanzipatorisch-

⁶⁷⁷ Heil 2012: 358.

⁶⁷⁸ Zunz 1818: 8–27.

⁶⁷⁹ Wolf 1822: 17f., teilweise zitiert in Schulte 1997: 289.

apologetische Funktion“⁶⁸⁰ eigen gewesen, auch im Sinne einer Selbstvergewisserung der jüdischen Gemeinschaft. Wiese verweist dazu auf das 1933 verfasste Werk *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* des Rabbiners, Philosophen und Bibelwissenschaftlers Max Wiener (1882–1950).⁶⁸¹ Dieser betont darin, dass, während sich ein selbstbewusst-kritischer Zugang zur religionsgesetzlichen Tradition im 19. Jahrhundert nicht in dem Maße wie von einzelnen angestrebt durchsetzte, sich die historisch-philosophische Reflexion des Judentums weitaus freier entfaltete. Wissenschaftliche Objektivität sollte den gleichrangigen Austausch und damit die gesellschaftliche Integration fördern:

Bei den hervorragendsten Vertretern der Wissenschaft des Judentums, vornehmlich bei Zunz und Frankel, tritt als eines der Motive ihrer Forschung der Gedanke hervor, daß man die Schätze der jüdischen Vergangenheit heben und von ihrem Rost befreien solle, um in den Augen des Nichtjuden das tiefgesunkene Ansehen des eigenen Stammes zu erhöhen und die eigene Gemeinschaft mit Selbstachtung und Zuversicht zu erfüllen. Auf diesem Gebiete galt es, geistige Gleichberechtigung zu gewinnen. [...] Der systematischen Besinnung fiel die Aufgabe zu, den Gehalt der jüdischen Lehre im Lichte des zeitgenössischen Kulturbewußtseins aufzuweisen.⁶⁸²

Die Ursachen für ein Zunahme der apologetischen Ausrichtung und entsprechender Aktivitäten unter den Vertretern der Wissenschaft des Judentums sieht Wiese in der Präsenz antijüdischer Vorurteile in der Gesellschaft und im akademischen Raum:

[...] vor allem jüngere Rabbiner und Gelehrte, die sich an den Universitäten zunehmend ausgegrenzt sahen, [traten] den auch durch einen Teil der akademischen Eliten verbreiteten Vorurteilen entgegen. Rassisch begründete Angriffe gegen den Talmud, die fortdauernde Infragestellung der religiös-kulturellen Werte der hebräischen Bibel, verzerrte Vorstellungen des jüdischen Gottesbilds [...] sowie eine Vielzahl antijüdischer Geschichtskonstruktionen nötigte sie, ihre wissenschaftliche Expertise – in Publikationen, Vorträgen oder Gerichtsverfahren gegen Antisemiten – in den Dienst der Apologetik zu stellen.⁶⁸³

Johannes Heil betont, dass es sich dabei um Apologie in einem doppelten Sinne handelte,⁶⁸⁴ zum einen galt es, gegen den Antijudaismus der Mehrheitsgesellschaft das Wort zu ergreifen, zum anderen aber auch, sich mit traditionalistischen Ansichten innerhalb der jüdischen Gemeinschaft auseinanderzusetzen:

680 Wiese 2015: 429.

681 Vgl. ebd. und Wiener 1933.

682 Wiener 1933: 16f. (Kürzeres Zitat bei Wiese 2015, 429.)

683 Wiese 2015: 433.

684 Vgl. dazu auch Buchholz 2011–20: 7.

Von Anfang an hatte sich die *Wissenschaft des Judentums* in einer doppelten apologetischen Bindung befunden. Die Behauptung einer neu begründeten jüdischen Identität gegen die unterschiedenen Verfechter der ungewandelten Tradition war das eine, die Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Umwelt und deren meist abwertenden Beurteilung oder absichtsvollen Ignorierung des jüdischen Reformprojekts war das andere.⁶⁸⁵

Auch wenn die Wissenschaft des Judentums jüdische Identität nicht mehr ausschließlich religiös-theologisch bestimmen wollte,⁶⁸⁶ ist sie von der Geschichte der jüdischen Reformbewegung, die vor allem den öffentlichen Gottesdienst und die individuelle religiöse Praxis den gesellschaftlichen Bedingungen entsprechend neu denken wollte, nicht zu trennen.⁶⁸⁷ Wissenschaftliche, insbesondere historische Reflexion sollte nicht zuletzt eine neue religiöse Identität zum Ziel haben. So beruhten die kultusbezogenen Reformbestrebungen Abraham Geigers darauf, dass Reformen aus historischer Reflexion und theologischem Bewusstsein hervorgehen sollten.⁶⁸⁸ Er engagierte sich auch für die Errichtung einer jüdisch-theologischen Fakultät, an der beides verbunden werden sollte. Jüdische Religion sollte dort akademischen Standards gemäß erforscht und gelehrt werden, im Kontext anderer Fächer und im Austausch mit diesen.⁶⁸⁹

1.2 Das frühe Christentum als Forschungsgegenstand

Das Christentum, seine Entstehung und die Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum (bzw. von Juden und Christen) war kontinuierlich ein zentrales Forschungsthema der Wissenschaft des Judentums. Von Abraham Geiger und Heinrich Graetz bis zu gelehrten Rabbinern im 20. Jahrhundert, wie z. B. Leo Baeck, wandten sich viele ihrer Vertreter selbstbewusst und unabhängig vor allem dem frühen Christentum als Forschungsgegenstand zu. Ihre Schriften entwickelten in unterschiedlichen politischen Kontexten Gegenentwürfe zur verbreiteten grundsätzlichen Haltung der Geringschätzung des Judentums als Kultur wie als Religion durch christliche Theologen,⁶⁹⁰ reagierten aber auch apologetisch auf Angriffe. Abschätzige Urteile von christlicher Seite betrafen nicht nur Themen und Quellen, sondern gelegentlich sogar die Vertreter der Wissenschaft des Judentums als Personen. Adolf von Harnack formulierte zum Beispiel in seiner Dogmengeschichte:

685 Heil 2012: 361f.

686 Schulte 1997: 287.

687 Vgl. Meyer 2000: 118–121 und Schorsch 1994.

688 Vgl. Meyer 2000: 140.

689 Geiger 1836; vgl. Meyer 2000: 141.

690 Vgl. Buchholz 2011–20: 11f. (dort findet sich der Hinweis auf Geiger 1835–36).

„Auf die jüdischen Quellen ist kein Verlass und auf die jüdischen Gelehrten in der Regel auch keiner.“⁶⁹¹ Vor allem im Forschungsfeld Christentum entwickelte die Wissenschaft des Judentums implizit wie auch explizit apologetische Züge. Diese reichten von der Hervorhebung des jüdischen Einflusses auf das Christentum in seiner Entstehungsgeschichte und in seinem historischen Verlauf bis hin zur Formulierung einer Überlegenheit des Jüdischen. Diese engagierte Herausforderung des Geschichtskonzepts der Mehrheitsgesellschaft einschließlich ihrer Machtverhältnisse bezeichnete Susannah Heschel als „counterhistory“,⁶⁹² als Gegengeschichte:

The history of the West was the history of Christians, just as the philosophy and theology that were taught were exclusively Christian. As the discipline of Jewish Studies began to emerge, its scholarship was not simply a presentation of Jewish history but a counterhistory of the prevailing Christian scholarship. Judaism, they argued, was not a degenerate religion that had outlived its significance with the dawn of Christianity, nor were Jews a fossil of history, as the Christian construction of „Judaism“ claimed. Rather, the Wissenschaft des Judentums presented Judaism as standing at the center of Western civilization, having given birth to both Christianity and Islam. Neither of those religions was original or unique because both derived their central ideas and religious practices from Jewish texts and traditions.⁶⁹³

Bereits Abraham Geiger hatte ausführlich über Jesus und das Christentum publiziert. In seiner 1857 veröffentlichten Monographie *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judentums* entwickelte er eine neue Sicht auf die Bewegung der Pharisäer, die er, ganz im Gegensatz zum herrschenden christlich-theologischen Urteil, als fortschrittliche Volkspartei charakterisierte.⁶⁹⁴ Damit begann, wie Joseph Derenbourg (1811–1895) bemerkte, die Rehabilitation des im christlichen Kontext pejorativ gebrauchten Begriffs „Pharisäer“, die bis heute nicht abgeschlossen ist.⁶⁹⁵ In seinem späteren Essay *Sadducäer und Pharisäer* (1863) sowie in seiner Vorlesungsreihe *Das Judentum und seine Geschichte* (1864) sollte Geiger Jesus im Pharisäismus verorten.⁶⁹⁶ Die sich später entwickelnde Vorherrschaft des Heidenchristentums über das Judenchristentum betrachtete er insgesamt als Niedergang.⁶⁹⁷

691 Harnack 1888: 260, Anm. 1. – Vgl. die durch Moritz Güdemann geäußerte Kritik an dieser Aussage, zitiert bei Hasselhoff 2010b: 6f.

692 Vgl. Buchholz 2011–20: 9–22, bes. 20.

693 Heschel 1998: 102.

694 Geiger 1857: 103f., 223. Vgl. Heschel 2001: 142–152. Vgl. Koltun-Fromm 2006: 54–56.

695 Vgl. Derenbourg 1875: 304f.

696 Geiger 1863: 29. 31f.; Geiger 1864: 111f.

697 Geiger 1863: 32; Geiger 1864: 124 ff.; vgl. Heschel 2001: 269f.

Die Zahl der Werke jüdischer Autoren über das Christentum, und vor allem über das christlich-jüdische Verhältnis nimmt um die Jahrhundertwende deutlich zu. Sie sind nicht zuletzt auch selbstbewusste Antworten auf den akademischen Antisemitismus in der Folge der antijüdischen politischen und akademischen Debatten, die von Paul de Lagarde (1827–1891), Heinrich von Treitschke (1834–1896) und Adolf von Harnack (1851–1930) initiiert wurden.⁶⁹⁸ Es sind Formen der reaktiven Apologetik, Darstellungen, die sich mit den Vorwürfen rational auseinandersetzen und die Angriffe abzuwehren suchen, wie es bereits im Titel des Werks des Wiener Oberrabbiners Adolf Jellinek (1820–1893) *Die Apologetik des Judenthums* (1892) zum Ausdruck kommt. Moritz Friedländer (1844–1919) widmet um die Jahrhundertwende gleich zwei Schriften dem Themenfeld der Erforschung des Christentums: eine historische zur Geschichte des antiken Judentums einschließlich der Entstehungsgeschichte des Christentums,⁶⁹⁹ und eine zur Geschichte der jüdischen Apologetik.⁷⁰⁰ Er veröffentlichte auch einen Band zu patristischen und rabbinischen Forschungen.⁷⁰¹ In den USA setzte Rabbiner Kaufmann Kohler (1843–1926), ab 1903 Präsident des *Hebrew Union College*, diese apologetische Tradition der Aufklärung und Widerlegung akademischer Vorurteile fort.⁷⁰² Kohler entstammte ebenfalls der europäischen Wissenschaft des Judentums und war bestrebt, ihre Methoden und Ziele durch zahlreiche Publikationen in der amerikanisch-jüdischen Wissenschaftslandschaft umzusetzen.⁷⁰³ Einen außerordentlichen Bekanntheitsgrad erreichte Leo Baecks (1873–1956) *Das Wesen des Judentums* (1905), das als Widerlegung der Schrift von Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (1900) entstanden war und dessen Thesen zur Überlegenheit des Christentums umfassend widersprach. Ebenfalls als Reaktion auf Harnack folgte im selben Jahr Joseph Eschelbachers (1848–1916) *Das Judentum und das Wesen des Christentums: vergleichende Studien*. Wie bereits Moritz Güdemann (1835–1918), der Kommilitone Rahmers und sein Amtsvorgänger im Rabbinat in Magdeburg,⁷⁰⁴ reflektierte auch Eschelbacher in einer weiteren Abhandlung die Ansichten der protestantischen Theologie über das Judentum.⁷⁰⁵ Auch in den Jahren der Zwischenkriegszeit ent-

698 Vgl. dazu Thulin 2015; Zur Kaufmann-Lagarde-Debatte vgl. außerdem Thulin 2012: 254–282; zum Berliner Antisemitismusstreit vgl. Krieger 2004, von der Krone 2012: 260f. Zu den Debatten um Harnacks Vorlesung zum Wesen des Christentums vgl. Zank 2016: 173–193.

699 Friedländer 1897.

700 Friedländer 1903.

701 Friedländer 1878.

702 Vgl. Ariel 2012: 68; vgl. auch Ariel 2010.

703 Zum Beispiel in Form von mehr als 200 Artikeln in der *Jewish Encyclopedia*, vgl. Ariel 2012: 70.

704 Güdemann 1870. Vgl. Hasselhoff 2010b: 9f.

705 Eschelbacher 1907.

stand eine Reihe von Werken aus der Feder jüdischer Autoren zum christlich-jüdischen Verhältnis.⁷⁰⁶

Die Darstellung der Entstehungsgeschichte des Christentums aus einer jüdischen Perspektive stellte in doppelter Hinsicht einen Paradigmenwechsel dar: Es wurde nicht nur eine jüdische Lesart des Christentums geboten, sondern es sollte auch konkret gezeigt werden, dass nicht allein christliche Forscher die Deutungshoheit über christliche Quellen innehatten. Gleichrangigkeit wurde methodisch wechselseitig beansprucht: Die Erforschung des Christentums innerhalb der Wissenschaft des Judentums konnte sogar die Funktion einer Hilfswissenschaft für die Erforschung des Judentums bekommen. Christliche Quellen sollten dabei helfen, offene Fragen der jüdischen Geschichte, Religions- und Literaturgeschichte der Spätantike zu beantworten. Dieser Ansatz wurde insbesondere von Heinrich Graetz vertreten und sollte nicht zuletzt für die Arbeit Rahmers bedeutsam werden.

1.3 Heinrich Graetz' programmatischer Aufsatz *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern*

Heinrich Graetz (1817–1891)⁷⁰⁷ studierte an der Universität Breslau und wurde – die Promotion in Breslau war für Juden *de facto* erst ab 1849 möglich⁷⁰⁸ – 1845 in Jena mit der Dissertation *Gnostizismus und Judentum* promoviert.⁷⁰⁹ Ab 1853 lebte er in Breslau und lehrte seit dessen Gründung 1854 am dortigen Jüdisch-theologischen Seminar.⁷¹⁰ 1869 wurde er zum Honorarprofessor der Universität Breslau ernannt und war 1869–1887 Herausgeber der *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Graetz verfasste Aufsätze zur rabbinischen Literatur und zur hebräischen Literaturgeschichte, sowie eine Reihe von historischen Biografien, doch weltberühmt wurde er durch seine monumentale *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, die zwischen 1853 und 1875 in 11 Bänden erschien. Graetz war Rahmers Lehrer und gilt als Vorläufer, Wegbereiter und Impulsgeber der Untersuchungen Rahmers.⁷¹¹

⁷⁰⁶ Z. B. Bloch 1922, Brod 1922, Dienemann 1914–19, Dienemann 1927. Vgl. Ehrlich 1988 sowie die dort angeführte Literatur. Vgl. Buchholz 2011–20.

⁷⁰⁷ Zur Biographie vgl. Pyka 2009; vgl. Michael 1998, Bd. 1., I–XXXV.

⁷⁰⁸ Vgl. dazu Pyka 2009: 93f., 101f.; vgl. Wilke 2003: 614.

⁷⁰⁹ Vgl. dazu Pyka 2009: 100–103.

⁷¹⁰ Vgl. Brann 1904: 5.

⁷¹¹ Dies bringt Rahmer 1887: 314 in der „Jubelschrift“ für seinen Lehrer zum Ausdruck: „Der von Graetz gegebenen Anregung folgend, haben wir die Werke des [...] Hieronymus einer eingehenden Untersuchung unterzogen.“



Abb. 2: Jüdisch-Theologisches Seminar, Wallstraße 1b, Breslau

Innerhalb der Wissenschaft des Judentums lag Heinrich Graetz' Aufsatz *Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern* (Graetz 1854–55) der weiteren Forschung zur patristischen Literatur methodisch zugrunde.⁷¹² Sein Hauptanliegen war die Rekonstruktion der Literaturgeschichte der rabbinischen Aggada und ihrer Vorformen, was er als Desiderat verstand:

Eine Menge Fragen, die sich bei der Betrachtung der Hagada von selbst aufdrängen, erwarten noch immer ihre Lösung von der Zukunft. Ist Alles, was man unter Hagada im weiteren Sinne begreift, bloß freie Beherrschung und Anwendung des biblischen Lehrinhalts? Hat die Tradition, die doch in der Halacha unbestreitbar ist, gar keinen Antheil an ihr? Und wenn dem so wäre, woher kommt es, daß hagadische Momente in so verschiedenen Literaturkreisen angetroffen werden? Durch welche feine Spiralgefäße hat sich das hagadische Fluidum in so weite Verzweigungen durchgewunden, wo man es gar nicht erwarten sollte?⁷¹³

⁷¹² Vgl. Baskin 1985.

⁷¹³ Graetz 1854–55: 311.

Graetz ging von der Annahme aus, dass die später in Midrasch und Talmud vorhandene Aggada sich vor ihrer Festschreibung in einer Art „fluidem“ Stadium befunden haben müsse.⁷¹⁴ Dass dies in Werken der Zeit des Zweiten Tempels (und kurz danach) wie „der Septuaginta, bei Artapan, in den jüdischen Sibyllinen, bei Philo, Josephus und selbst in einigen neutestamentlichen Schriften und Pseudepigraphen“⁷¹⁵ wahrzunehmen sei, sei unbestritten, doch müsse auch die patristische Literatur in diese Forschung einbezogen werden.⁷¹⁶ Während für Graetz klar war, dass im Fall von Motivparallelen zwischen patristischer und rabbinischer Literatur die Originalität letzterer zukam, ließ er dies bezüglich von Parallelen zwischen rabbinischer und griechisch-jüdischer Literatur offen. Bemerkenswert ist, dass es Graetz nicht für ausgeschlossen hielt, dass die rabbinische Literatur auch unter dem Einfluss der griechisch-jüdischen stand:

Die hagadischen Elemente der Kirchenväter verhalten sich zu denen der jüdisch-griechischen Literatur in der Art, dass bei den Ersteren die Abhängigkeit derselben von talmudischen Autoritäten unbestreitbar ist, während bei jenen vor der Hand noch zweifelhaft bleibt, auf welcher Seite die Originalität ist. Die Kirchenväter geben nämlich selbst zu verstehen, dass sie die „hebräischen Traditionen“, wie sie die Hagada nennen, durch das Medium zeitgenössischer jüdischer „Lehrer“ erhalten haben.⁷¹⁷

Gerade das Werk des Hieronymus würde aufgrund der Kontakte des Kirchenvaters zu jüdischen Gelehrten Hinweise darauf enthalten, dass etliche aggadische Motive früher im Umlauf waren als aus der Datierung der rabbinischen Einzelwerke geschlossen werden könnte.⁷¹⁸ Graetz ging es zum einen um diese frühe Präsenz, zum anderen darum, den ursprünglichen literarischen oder historischen Kontext rabbinisch-aggadischer Motive zu ermitteln. Ein Ziel seiner überlieferungsgeschichtlichen Rekonstruktion war es, zu zeigen, dass aggadische Motive vor ihrer Einbindung in den rabbinischen Kanon unter Umständen in einem ganz anderen Kontext bedeutsam gewesen sein könnten – vor allem dachte er dabei an die rabbinisch-patristische Kontakt- und Konfliktgeschichte. Der Vergleich der Textparallelen könne dabei ungeahnte historisch bedingte Bedeutungsnuancen zeigen und so

714 Die Vorstellung einer mündlichen Überlieferung vor der Verschriftlichung ist bis heute in der Diskussion der antiken Textüberlieferung grundlegend, insbesondere wenn die Autorschaft nicht genau bestimmt werden kann. Graetz tut sich mit dieser Vorstellung dennoch nicht leicht, weil er die Rabbinen der jüdischen Überlieferung durchgehend als historische Personen ansieht.

715 Graetz 1854–55: 311f.

716 Ebd.

717 Graetz 1854–55: 312.

718 Graetz 1854–55: 385. – Zur Darstellung der Person des Hieronymus in Graetz' *Geschichte der Juden* vgl. Hasselhoff 2010b: 139–144.

der – so betont es Graetz – scheinbar von der Realität abgehobenen Aggada historische Legitimation verleihen:

Man erfährt aus diesem Beispiele,⁷¹⁹ daß manche Hagada ursprünglich gar nicht den harmlosen Charakter hatte, den sie jetzt, ihrem Ursprunge entrückt und unter andern aufgeführt, zu haben scheint. Die steten Reibungen zwischen Juden und Christen in den ersten fünf Jahrhunderten haben ohne Zweifel auf die Gestaltung der Hagada bedeutend eingewirkt. Die zerstreuten Hagadas in der kirchlichen Literatur mit den Originalen vergleichen, heißt ihnen ihre historische Berechtigung vindiciren und sie als Beleuchtung für manche geschichtliche Vorgänge verwenden, welche noch nicht genug aus dem Dunkel gezogen sind. Wie viele Hagadas würden uns minder absurd vorkommen, wenn wir ihren Hintergrund kennten aus dem sie hervorgetreten sind! Gewiß hätten die Hagadisten mit mancher dem Wortsinne scheinbar fern liegenden Erklärung nur der maßlosen Typik entgegenarbeiten wollen, mit welcher die Kirchenlehrer einen unerhörten Mißbrauch getrieben. Es wäre daher sehr verdienstlich, sich angelegentlicher mit der Hagada zu beschäftigen, sie nicht bloß als Text zu homiletischen Vorträgen, oder als literarische Notizen zu gebrauchen, sondern ihren ursprünglichen Sinn und ihre tiefere Beziehung zu den Zeiterscheinungen zu ermitteln. Dieses Studium anzuregen liegt in der Absicht gegenwärtiger Arbeit.⁷²⁰

Diesen Anliegen entsprechend sammelte Graetz ohne Begrenzung auf ein biblisches Buch oder einen bestimmten patristischen Autor Beispiele von Motivparallelen. Gegenüber einer religiösen Lektüre des aggadischen Midrasch vertrat er das Interesse an einer historischen Einbettung der Aggada. Damit wollte er dem Vorwurf ihrer vermeintlichen „Absurdität“ eine in ihren Entstehungsverhältnissen begründete Sinnhaftigkeit entgegenhalten. Dieses Bestreben, der Aggada zusätzliche Plausibilität und Relevanz zuzuschreiben, weist auf den später von Louis Ginzberg vertretenen Ansatz voraus, den rabbinischen Midrasch in die Nähe der Volksliteratur zu rücken und ihn als Ausdruck einer jüdischen Nationalidentität zu verstehen.⁷²¹

719 Vgl. Graetz 1854–55: 191f.; Graetz vergleicht dort die rabbinische und die patristische Auslegung von Sach 11,12–13 mit dem Bild der „dreißig Silberstücke“. Patristisch ist der Verweis auf Judas (Mt 26,15; 27,3–10) üblich, in bḤul 92a der Verweis auf ursprünglich 30 noachidische Gebote. Hieronymus (Commentatorium in Zachariam III/XI, PL 25, 1506 892) nimmt in entstellender Weise auf das später niedergeschriebene talmudische Motiv Bezug. Graetz vermutete, dass es – in einer früheren Gestalt – seinen Sitz im Leben in der antichristlichen Polemik hatte.

720 Graetz 1854–55: 192.

721 Vgl. Schorsch 2014: 9.

2 Moritz Rahmer als Rabbiner, Gelehrter und Publizist

2.1 Biographischer Überblick

Zur Rekonstruktion des Werdegangs sowie der rabbinischen und publizistischen Aktivitäten von Moritz Rahmer bieten sich verschiedenen biographische Referenzwerke an. Das *Biographische Handbuch der Rabbiner* (Brocke/Carlebach/Wilke 2009) bietet einen kurzen biographischen Abriss, eine Liste seiner Publikationen⁷²² sowie einiger weiterer Dokumente, ferner eine Auswahl von Literatur über seine Person. Eine Kurzbiographie bietet das *Magdeburger Biographische Lexikon*.⁷²³ Ebenfalls sei der kurze und informative Eintrag von Eugen Pessen im *Jüdischen Lexikon* (1930) erwähnt.⁷²⁴ Im Jubiläumsband zum fünfzigjährigen Bestehen des Jüdisch-theologischen Seminars wird Moritz Rahmer unter den Absolventen genannt, wobei auch ausgewählte Schriften erwähnt werden.⁷²⁵

Moritz Rahmer wurde am 16. Dezember 1837 in Rybnik (Oberschlesien) geboren. Den Namen seiner Mutter nennt er in der Widmung seiner Dissertation – „in wehmuthsvoller Erinnerung“ – Mariamne geb. Reich.⁷²⁶ Er absolvierte das Gymnasium in Gleiwitz und trat 1854 sein Rabbinatsstudium am neugegründeten Jüdisch-theologischen Seminar in Breslau an. Zugleich studierte er ab 1857 an der Universität Breslau Philosophie, orientalische Sprachen und Theologie.⁷²⁷ Am 3. April 1862 erhielt er zusammen mit Moritz Gudemann aus Hildesheim, dem späteren Wiener Oberrabbiner, und Joseph Perles (1835–1894) aus Baja (Ungarn), dem späteren Münchner Rabbiner, als einer der drei ersten Absolventen des Jüdisch-theologischen Seminars die *Haṭarat Hora'ah* (Erlaubnis zur Lehre), das Rabbinerdiplom. Die „Festrede zur Entlassung dreier zu Rabbinen herausgebildeten Hörer des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau“ hielt der Gründungsdirektor Zacharias Frankel (1801–1875). Er nannte die drei jungen Männer „die gesegneten Erst-

722 Rahmer ist darüber hinaus höchstwahrscheinlich der Autor von anonymen Artikeln in den von ihm herausgegebenen Zeitschriften. Einige davon werden im Folgenden erwähnt.

723 Siehe Leubauer 2005.

724 Pessen 1930.

725 Brann 1904: 189–190. Als Geburtsjahr Rahmers wird dort 1838 angegeben, ferner *Über die Einleitung zu Maimonides' Mischnakommentar* als seine erste Publikation aus dem Jahre 1860, als „gekrönte Preisschrift.“

726 Die Website geni.com von MyHeritage Ltd. nennt (ohne Quellenangaben) die Eltern Marianne geb. Reich (ca. 1806–1860) und Simon Rahmer (1807–1863), sowie die Ehefrau Friederike geb. Karfunkel (geb. 1850) und als Jahr der Eheschließung 1888. – Rahmer wurde demnach im selben Jahr promoviert, in dem auch seine Mutter starb.

727 Vgl. Leubauer 2005.



Abb. 3: Rabbiner Moritz Rahmer

lingsfrüchte seines [des Seminars] Strebens“, deren „Geist sich mit akademischem Wissen geziert in das umfangreiche Gebiet der jüdischen Theologie vertieft hat.“⁷²⁸ Die Rede im Namen der Absolventen hielt Moritz Güdemann.

Noch während seines Rabbinatsstudiums war Rahmer am 28. Juli 1860 an der Universität Leipzig zum Dr. phil. promoviert worden. Dass die Promotion nicht an der heimischen Universität erfolgte, war für viele (nicht nur Breslauer) Rabbinatsstudenten damals nicht unüblich: einige promovierten in Leipzig, andere in Halle, Jena oder Gießen.⁷²⁹ Carsten Wilke nennt eine Reihe von Verordnungen der Breslauer Universität, die – neben der bereits erwähnten, bis 1849 bestehenden Ausgrenzung jüdischer Bewerber⁷³⁰ – die Breslauer Seminaristen von der Promotion vor Ort abgeschreckt haben könnten: es wurden hohen Promotionsgebühren erhoben und die Promotionsschrift musste in lateinischer Sprache eingereicht werden, ferner auch „durch eine lateinische Disputation verteidigt und sodann gedruckt werden.“⁷³¹

⁷²⁸ Frankel 1862: 166.

⁷²⁹ Wilke 2009: 271.

⁷³⁰ S. oben, 189, Anm. 708.

⁷³¹ Ebd., 270.

1862 wurde Moritz Rahmer Rabbiner und Leiter der Elementar- und Religionsschule in Toruń (Thorn) in Westpreußen.⁷³² Über diese Zeit sind kaum Informationen übermittelt, das *Biographische Handbuch der Rabbiner* verweist unter „Dokumenten“ auf ein Schreiben vom 15. März 1865 an den Vorstand in Toruń, in dem Rahmer „mehr Mitspracherecht bei Anschaffungen, den Vorsitz der Schuldeputation und Vetorecht [verlangt]“.⁷³³ Zur selben Zeit amtierte Moritz Gudemann als Rabbiner in Magdeburg. Rahmer wurde sein Nachfolger und bekleidete vom 1. April 1867 an bis zu seinem Tod das Rabbineramt der dortigen Gemeinde. Er war 1876 der erste Rabbiner in Preußen, der in ein Stadtverordnetenkollegium gewählt wurde, dem er bis 1894 angehörte.⁷³⁴ Rahmer wirkte neben seiner Rabbinertätigkeit als ein auch außerhalb der jüdischen Gesellschaft gut vernetzter Publizist und Herausgeber.⁷³⁵ Er hatte schon 1875 den *Israelitischen Literatur-Verein* gegründet, der bildende und unterhaltende Werke zu jüdischen Themen publizierte, die die Mitglieder gegen ein Jahresentgelt erhielten,⁷³⁶ sowie in den 1890er Jahren den *Graetz Verein für jüdische Geschichte und Literatur*.⁷³⁷ Am Magdeburger König-Wilhelms-Gymnasium erteilte er jüdischen Religionsunterricht.⁷³⁸ Moritz Rahmer starb am 2. März 1904 in Magdeburg. Dass er im Laufe seines Lebens weltweite Bekanntheit erreicht hatte, bezeugt ein Nachruf in der amerikanischen Wochenzeitschrift *The Jewish Voice*:

Judaism in Germany and, for that matter, all over the world, has lost a distinguished rabbi, preacher, teacher, and literateur by the death of Rabbi Dr. Moritz Rahmer of Magdeburg. A descendant of an old Jewish family, he was one of the first of Zacharias Frankel's pupils who left the Breslau Seminary in order to enter the Rabbinate. For thirty-seven years he was the spiritual head of the important community at Magdeburg, where he was greatly loved. He founded and directed many institutions which exercise a beneficial influence in the community. But this activity was also usefully employed in other directions. The well-known paper, *Israelitische Wochenschrift*, was long edited by him, as was also its literary supplement, *Jue-*

732 In einem Personenverzeichnis der Stadt (Steinmann 1866) wird „Dr. Rahmer“ als Rabbiner genannt.

733 Brocke/Carlebach/Wilke 2009: 727.

734 Ebd. Dort werden auch weitere Funktionen in Gemeinde und städtischem Bildungswesen aufgezählt.

735 Es existieren zwei Briefe Rahmers an Friedrich Zarncke (1825–1891): Brief vom 17.7.1876 mit Anfrage nach Austausch des *Jüdischen Litteraturblatts* mit dem von Zarncke herausgegebenen *Literarischen Centralblatt für Deutschland*; Brief vom 27.3.1879 mit der Zusendung des ersten Quartals des *Jüdischen Litteraturblatts* und der Bitte um Erwähnung im *Literarischen Centralblatt* (Universitätsarchiv Leipzig, Nachlass Friedrich Zarncke, Signaturen NL 249/1/R/38 und NL 249/1/R/39).

736 Vgl. Roemer 2005: 77; Roemer 2009: 15.

737 Roemer 2005: 100.

738 Leubauer 2005.

disches Litteratur-Blatt, which is popularly known in the scientific world as Rahmer's Litteratur Blatt. Many pedagogical and theological works also issued from his pen. His interest in the question of the influence of Jewish Midrashic literature on the Church fathers caused him to publish several essays on the subject, and he also wrote on Hieronymus, and was the author of a number of school-books. The funeral was attended by many colleagues from various parts of Germany. His death has created a void which will not easily be filled.⁷³⁹

2.2 Die *Hebräischen Traditionen*, *Erster Theil* – Zielsetzungen und Rhetorik

Der Obertitel der 1861 publizierte Dissertation von Moritz Rahmer lautet: *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet*. Auf dem zweiten Titelblatt steht: *Erster Theil. Die „Quaestiones in Genesin“*.⁷⁴⁰

Im ersten, methodischen Teil der zweigeteilten Einleitung (S. 1–4) legt Rahmer sein hermeneutisches Konzept von Judentum und Christentum im Sinne einer Mutter- und Tochterreligion dar, woraus er ein Bild von jüdischen und christlichen Gelehrten als Lehrern und Schülern entwickelt.⁷⁴¹ Ausdrücklich schließt er sich dem methodischen Programm Heinrich Graetz' an, die patristische Literatur als Quelle für aggadische Motive zu lesen, u. a. um deren frühes Vorhandensein belegen zu können. Dennoch steht bei Rahmer weniger die Abgrenzung oder der Konflikt, sondern eher die Begegnung im Vordergrund, eine Sichtweise, die mitunter fast utopisch erscheint. Trotz der Asymmetrie, die die Rede vom Mutter-Tochter- bzw. Lehrer-Schüler-Verhältnis nahelegt, spricht Rahmer in der Dissertation (wie auch in späteren Arbeiten) immer wieder in wertschätzender Weise vom Christentum. Beide Religionen haben seiner Ansicht nach eine gemeinsame Grundlage und ein gemeinsames Ziel:

Die geistige Arbeit jener Männer war ja in gewisser Hinsicht die nämliche, sie arbeiteten Beide an dem Ausbau eines nach religiös-sittlichen Normen geregelten Lebens, und wie sehr auch im Verfolge ihre Ziele und Pläne auseinander liefen, an der Quelle, aus der sie ihre Grundlehren schöpften und Folgerungen herleiteten, mussten beide sich treffen.⁷⁴²

⁷³⁹ The Jewish Voice. A Weekly Newspaper Devoted to the Cause of Judaism and to the Jewish People. Vol. XXX, No. 14, April 1, 1904, 3.

⁷⁴⁰ Zum Aufbau der Arbeit vgl. die Einleitung oben, 1ff.; zur Diskussion des Umfangs der Dissertation vgl. unten 196f.

⁷⁴¹ Zur Mutter-Tochter-Metaphorik für Judentum und Christentum vgl. Reinhartz 2018, Boyarin 1999.

⁷⁴² Rahmer 1861: 1f.

Rahmer versucht zu harmonisieren. Die Kontroversen, das jahrhundertelange asymmetrische (Macht-) Verhältnis beider Religionen bzw. Kulturen werden hier nicht thematisiert, sondern allenfalls euphemistisch angedeutet und im Hinblick auf ein gemeinsames Ziel eher verdrängt. Die erwünschte Begegnung in der Gegenwart wird in der angenommenen in der Vergangenheit abgebildet. Letztere war, was erstere sein sollte: eine Begegnung des Lernens, das vor allem in eine Richtung erfolgte – Christen müssten von Juden lernen. Der Kirchenvater konnte das *richtige* Verständnis der Hebräischen Bibel bei jüdischen Gelehrten kennenlernen, so Rahmer, und ohne dieses Lernen wäre ein christliches Lehrgebäude undenkbar gewesen:

Der Kirchenvater [musste] nicht minder bei allen seinen dogmatischen Arbeiten zur Bibel zurückkehren, sollte sein ganzer neutestamentlicher Bau nicht des Grundes entbehren und in der Luft hängen.⁷⁴³

Diese bibelexegetische Überlegenheit spätantiker jüdischer Gelehrter wird – als ob der Verfasser vermeiden wollte, damit Anstoß zu erregen – mit dem göttlichen Plan der Geschichte begründet und legitimiert:

Dass sich die Kirchenväter aber zu den jüdischen Weisen hierbei wie Schüler zu ihren Lehrern verhalten mussten, das lag im Gange der nach höherem Plane sich entwickelnden Geschichte der Religion, nach welchem die jüdischen Gelehrten einen mehrhundertjährigen Vorsprung vor den Vätern der Kirche hatten. Denn was bei Jenen längst Gemeingut aller ihrer Glaubensgenossen geworden war, mangelte hier noch den obersten Vertretern der neuen Religion – die Kenntnis der Bibel und das Verständnis derselben.

In idealisierender Weise präsentiert Rahmer die Juden der Spätantike als „gelehrtes Volk“, in welchem die mündlichen Überlieferungen „im Munde der jüdischen Gelehrten nicht nur, sondern des ganzen jüdischen Volkes lebten“⁷⁴⁴. Die antijudaistische Polemik und Ideenwelt der Kirchenväter impliziert er allenfalls und betont, dass ihnen die Bedeutung der jüdischen Bibelexegese bewusst war – eine positive Eigenschaft des „fleißigen Schülers“. Unter die Darstellung der Asymmetrie des Verhältnisses mischen sich immer wieder Nuancen der Gleichrangigkeit.

Im zweiten, biographischen Teil der Einführung (*Hieronymus und seine jüdischen Lehrer*, S. 5–16) konkretisiert Rahmer diesen Ansatz, indem er Hieronymus gleichsam als den idealen christlichen Theologen darstellt, der bereit war, vom Judentum zu lernen. Rahmer präsentiert Hieronymus damit indirekt als Vorbild für seine

743 Ebd.

744 Vgl. zu dieser Auffassung Hezser 2001.

eigenen christlichen Zeitgenossen. Der biographische Überblick, die Diskussion der Frage seiner jüdischen Lehrer und die kurze Vorstellung seiner bibelexegetischen Werke münden in eine Diskussion der Vulgata. Rahmer vertritt die These, dass die jüdischen Lehrer des Hieronymus im philologischen, exegetischen wie auch hermeneutischen Sinn Einfluss auf seine Bibelübersetzung hatten.⁷⁴⁵ Er diskutiert die jüdische Rezeption der lateinischen Bibelübersetzung(en) bis ins Mittelalter eingehend und verteidigt seinen Protagonisten gegenüber Augustinus:

Seine [Augustinus‘; S. P.] Briefe tragen den Charakter seiner Jugend und einer solchen Unkunde des Gegenstandes, dass sie einen Exegeten wie Hieronymus ganz empören mussten. Hieronymus‘ Briefe dagegen tragen das Gepräge seines hohen Alters, die gerunzelte Stirn der Verdrisslichkeit, die gewölbten Falten der Unfreundlichkeit, die hohe gelehrte Miene eines in der Wissenschaft Ergrauten, die dem Jünglinge nicht Verachtung zuwirft, sondern ihn die Hitze und Uebereilung durch Ruhe und Gelassenheit am bittersten fühlen lässt.⁷⁴⁶

Rahmer kommt zu einem Schluss, der sein eigenes übergeordnetes Anliegen spiegelt. Er schreibt:

Hieronymus sah, dass er in allen den vielen Feinden im Grunde nur einen Gegner besitze, die *Unwissenheit* im Hebräischen, und diesen zu bekämpfen hieße gegen Windmühlen fechten. Er konnte darum keinen richtigeren Weg einschlagen, als den, in seinen Vertheidigungsbriefen jedesmal darauf hinzuweisen, seine Verketterer mögen, ehe sie über ihn oder über seine Schriften, oder über einzelne Stellen darin, den Stab brachen, sich erst bei irgendeinem Juden Auskunft über das Verständnis der betreffenden Stelle holen. So schreibt er dem Augustin (ep. 99): „Sicubi dubitas, Hebraeos interroga [wo immer du Zweifel hast, frage die Hebräer].“⁷⁴⁷

Diese Haltung, so kann man zu Recht vermuten, vermisste Rahmer, wie auch viele seiner namhaften Zeitgenossen und Mitstreiter der *Wissenschaft des Judentums*, in der akademischen Umgebung ihrer Zeit. Die Konsequenz könnte lauten: Die Patristik, die Kirchengeschichte, die Erforschung der Spätantike kommen weder ohne die zeitgenössischen jüdischen Schriften noch die kundigen jüdischen Kollegen der Gegenwart aus. Hieronymus ist für Rahmer das Beispiel dafür, dass das Christentum das Judentum braucht, um ein eigenes, stimmiges Lehrgebäude zu entwerfen.

Im Hauptteil der Dissertation kommentiert Rahmer in fortlaufender Reihenfolge 47 kurze Passagen aus den *Quaestiones in Genesin* (QHG). Die von Graetz in *Haga-*

⁷⁴⁵ Rahmer 1861: 11.

⁷⁴⁶ Ebd., 14.

⁷⁴⁷ Ebd., 15.

dische Elemente behandelten acht Beispiele aus QHG nimmt er auf und bearbeitet sie weiter. Skizzenhaft führt er jeweils Parallelen aus der rabbinischen Literatur als Entlehnungen an und zieht gelegentlich die Übersetzungstraditionen (LXX, Vulgata und Targumim) hinzu. Oft stellt er nur Kurzzitate ohne genauere Ausführungen zusammen. Seine traditionsgeschichtlichen Vorstellungen beruhen auf klaren Grenzen zwischen „jüdischer“ und „christlicher“ Bibelauslegung; die chronologisch spätere christliche Auslegung konnte nur von der jüdischen gelernt haben. Die heute oft vertretene Sichtweise, dass Hieronymus sein Wissen über jüdische Bibelauslegung zumindest teilweise aus der früheren patristischen Überlieferung (z. B. von Origenes) bezogen haben könnte, spielt bei Rahmer keine Rolle,⁷⁴⁸ auch die Diskussion darüber, wie Hieronymus Elemente rabbinischer Bibelauslegung einsetzt,⁷⁴⁹ führt Rahmer in dieser Arbeit nicht.

Im Anhang betont Rahmer, dass der Text der Vulgata, der ihm zur Verfügung stand (Editio Clementina 1593) für die Textkritik unbrauchbar sei.⁷⁵⁰ Nur die „ungefälschte hieronymianische Uebersetzung“⁷⁵¹ könnte für diesen Zweck von Bedeutung sein. Als „Kriterien für die Textes-Aechtheit“⁷⁵² in diesem Sinne nennt er: Übereinstimmung der lateinischen Übersetzungslösung mit QHG bzw. Übereinstimmung mit rabbinischem Textverständnis,⁷⁵³ wofür er zahlreiche Beispiele, die über das Buch Genesis hinausreichen, anführt.⁷⁵⁴

2.3 Zeitgenössische Rezeption der *Hebräischen Traditionen*, *Erster Theil*

2.3.1 Die Beurteilung der Dissertation in Leipzig

Der 22jährige Rahmer wird in einem Schreiben vom 10. Juli 1860 der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig als Rabbinatskandidat und Schüler Heinrich Graetz' vorgestellt; in seinem lateinischen Ansuchen um die Promotion bittet er um die Annahme der auf Deutsch verfassten Arbeit. Er begründet die Abweichung vom Latein damit, dass ihm Zacharias Frankel bereits die Publikation in der *Monats-*

⁷⁴⁸ Vgl. Stemberger 2010a: 447.

⁷⁴⁹ Vgl. Kamesar 1993: 176–191.

⁷⁵⁰ Vgl. dazu Stummer 1928: 181–205.

⁷⁵¹ Rahmer 1861: 15f., 61.

⁷⁵² Rahmer 1861: 61.

⁷⁵³ Ebd., 61f.

⁷⁵⁴ Zu diesen Übereinstimmungen bzw. zur Frage nach den Einflüssen jüdischer Bibelexegese auf die Vulgata vgl. Stummer 1929; McCarthy 1992 und die dort, ebd., 162, genannte Literatur. Vgl. Cameron 2009; Kraus 2017.

schrift zugesagt habe.⁷⁵⁵ Die beiden Gutachter im Promotionsverfahren sind der Historiker Heinrich Wuttke (1818–1876) und der Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888).⁷⁵⁶ Beide Gutachten fallen positiv aus und sind anerkennend; sie zeigen aber auch, dass ihre Verfasser sich kaum auf die Fragestellung Rahmers einließen. Heinrich Wuttkes Gutachten lautet:

Für die Promotion. Der Gegenstand, welchen der Bewerber zu behandeln unternahm, ist kein unwichtiger, und gleichwohl bisher ziemlich unbeachtet gelassen. So viel ich weiß hat nur Grätz, einer der bedeutendsten Gelehrten der Gegenwart, einige kurze Bemerkungen über selben gemacht, deren Anführung ich zwar vermiße, die der Verfasser als Schüler von Grätz aber jedenfalls benutzt hat; eine Untersuchung über das Verhältnis von Efraem Syrus zu jüdischen Ueberlieferung ist neulich irgendwo angekündigt. Der Verfasser ist im Hieronymus belesen, seine Behandlungsweise, wenn auch weit entfernt von Glanz, ist doch verständlich und nüchtern. Vermißt habe ich eine Ausführung, wer Bar Chanina war.⁷⁵⁷ Was also die historische Seite anlangt, so scheint mir kein Bedenken obzuwalten; über die philologische maße ich mir selbstverständlich kein Urtheil an. Hr. Prof. Fleischer wird über diese entscheiden. Dr. H. Wuttke

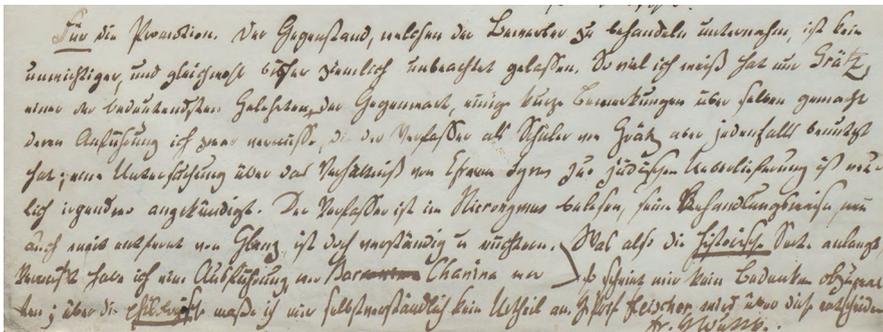


Abb. 4: Gutachten von Prof. Dr. Heinrich Wuttke

755 Dies geht aus den Dokumenten zu Rahmers Promotion aus dem Leipziger Universitätsarchiv hervor (UAL_PhilFakProm_00435; Moritz Rahmer).

756 Vgl. Preißler 2006. Rahmer wird in diesem Beitrag nicht erwähnt.

757 Die Anm. 4) (Rahmer 1861: 8), s. oben, 21, in der Einleitung könnte als Reaktion auf diese Bemerkung eingefügt worden sein.

Das Gutachten Heinrich L. Fleischers lautet:

Hr. Rahmer hat für seine Bewerbungsschrift mit gutem Tacte einen für Juden und Christen gleich wichtigen und interessanten Gegenstand gewählt, und es wäre in der That zu wünschen, dass diese Nachweisung und Aufhellung des Jüdisch-Traditionellen in des Hieronymus Bibelerklärung fortgesetzt würde.

Auch die orientalisch-philologische Seite der Arbeit ist vollkommen befriedigend. Das Deutsch darin leidet freilich an manchen Gebrechen, aber nach dem Latein seines Schreibens an die Facultät zu schließen, hat Hr. Rahmer jedenfalls wohl gethan sich für seine Abhandlung nicht dieser letzten Sprache zu bedienen, da dieß ihm höchst wahrscheinlich eine Zurückweisung zugezogen haben würde.

Wie die Arbeit jetzt ist, verdient sie auch nach meiner Meinung eine gute Censur; doch könnte der Verfasser mit Rücksicht auf jene sprachliche und stylistische Mangelhaftigkeit wohl angewiesen werden, sie nicht als Promotions-Specimen drucken zu lassen. Fleischer

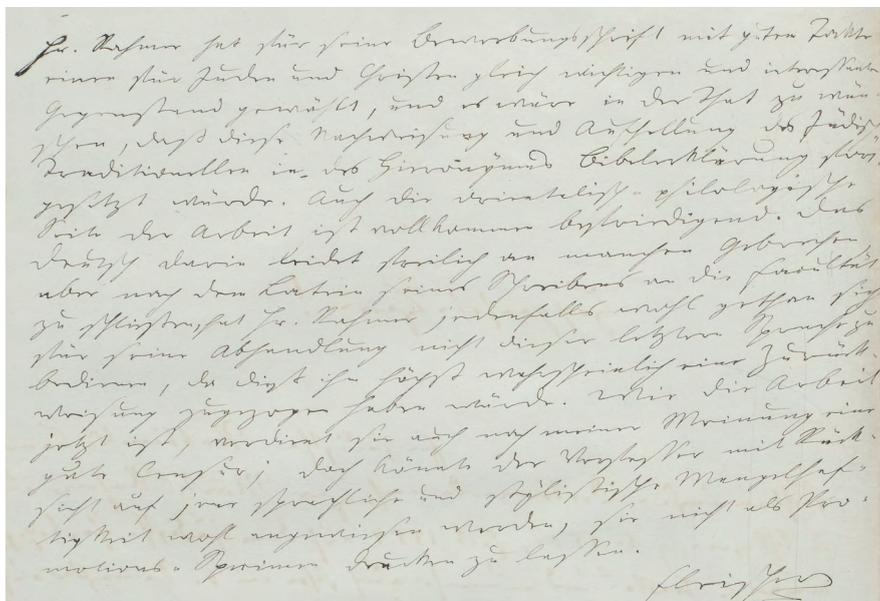


Abb. 5: Gutachten von Prof. Dr. Heinrich Leberecht Fleischer

Wie Wuttke erkennt auch Fleischer die Relevanz der Themenstellung Rahmers an; er benennt ihren jüdisch-christlichen Bezugsrahmen und spricht sich für eine Fortsetzung des Forschungsvorhabens aus.⁷⁵⁸ Allerdings verwendet er den größten Teil

⁷⁵⁸ Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass Rahmer seine Absicht mitgeteilt hatte, die Arbeit zu Hieronymus fortzusetzen.

seines Gutachtens auf sprachliche und stilistische Beanstandungen: das angeblich nicht immer genügende Deutsch und das noch schlechtere Latein im Anschreiben des Verfassers. Er schlägt vor, dem Promovenden deshalb zu untersagen, die Arbeit im Druck als Leipziger Dissertation auszuweisen. Beide Gutachter verzichten darauf, inhaltliche oder methodische Aspekte eingehender zu diskutieren oder sich auf die sich daraus ergebenden Konsequenzen einzulassen.

Moritz Rahmers Promotionsakte enthält den Vermerk: „Die Abhandlung dem Verfasser gegen das Versprechen, ein gedrucktes Exemplar zu liefern, zurückgegeben.“ In der Leipziger Universitätsbibliothek findet sich ein Bernhard Beer gewidmetes und aus dessen Nachlass stammendes Exemplar der Arbeit.⁷⁵⁹ Die handschriftliche Widmung Rahmers lautet: „Sr. Wohlgeboren, dem Herrn Dr. B. Beer, dem unermüdlischen Forscher auf allen Gebieten der jüd. Literatur in wissenschaftlicher Verehrung. Verfasser.“

Was lässt sich über den Umfang der eingereichten Dissertation sagen? Rahmer plante wohl schon als Dissertant eine umfassende Arbeit zu Hieronymus, und so ist – sehr selbstbewusst – in seinem Promotionsgesuch (Leipziger Universitätsarchiv) nicht explizit von einer Arbeit ausschließlich zu QHG die Rede.⁷⁶⁰ Die Dissertation selbst ist allerdings nicht erhalten. Handelte es sich dabei nur um den 1861 publizierte „ersten Teil“ oder waren es auch (Vorformen seiner ab 1864 veröffentlichten) Arbeiten zu weiteren Bibelkommentaren des Hieronymus bzw. pseudohieronymianischer Werke? Brocke⁷⁶¹ führt unter der Rubrik „Dissertation“ alle unter dem Titel *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet* erschienenen Werke Rahmers auf. Doch die Publikationsdaten der nach 1861 veröffentlichten Arbeiten sprechen dafür, dass diese erst nach der Promotion entstanden sind, bzw. dass vorher allenfalls Notizen und erste Entwürfe vorhanden waren.⁷⁶² Im Vorwort der 1902 erschienenen Sammelpublikation bezeichnet Rahmer darüber hinaus die 1861 erschienene Arbeit als seine „Jugendschrift“,⁷⁶³ er erwähnt dort auch, dass es

759 Signatur: Scr. eccl. 1861 1.

760 In Rahmers lateinischem Schreiben an die Fakultät heißt es: „Mitto Vobis, Viri Illustrissimi, dissertationem meam, in qua comparentur ,traditiones hebraicae, quae inveniuntur in Hieronymi operibus, cum iis in fontibus talmudicis, et critice notis illustrantur, [...]“

761 Brocke/Carlebach/Wilke 2009: 1440.

762 Für letzteres spricht Rahmer 1861: 8, Anm. 2: „Wir gedenken über diese für pseudo-hieronymianische gehaltenen quaestiones in einem zweiten Theile ein Ausführliches zu geben.“

763 Rahmer 1902: I. – Auch Carl Siegfried nennt in der in Anm. 145 genannten Rezension diese Schrift Rahmers „Breslauer (sic!) Doctordissertation“. Siehe Siegfried 1898: 390.

ihm aufgrund seines Amtes als Gemeinderabbiner und der Tätigkeit als Redakteur „an Zeit und Ruhe gebrach, den zweiten Theil, der die Commentarien des Hieronymus behandelte, druckfertig zu machen und in zusammenhängender Reihenfolge herauszugeben.“⁷⁶⁴

2.3.2 Rezensionen der *Hebräischen Traditionen*, Erster Theil

Nach ihrem Erscheinen 1861 wurden die *Hebräischen Traditionen* zum Buch Genesis in der theologischen Forschung mit Interesse aufgenommen und durchaus prominent rezensiert. Eine sehr wohlwollende anonyme Rezension⁷⁶⁵ erschien bereits im März 1861 im *Literarischen Centralblatt für Deutschland*⁷⁶⁶. Der Rezensent hebt den Nutzen des Vergleichs patristischer und rabbinischer Texte hervor, verweist auf Graetz und Frankel und hofft auf die Fortsetzung des Werks durch Rahmer. Er ortet zwar etliche sprachliche Fehleinschätzungen Rahmers wie auch Literatur, die dieser übersehen hatte, hält dies aber gegenüber dem Erkenntnisgewinn für sekundär. Ebenfalls 1861 rezensiert der katholische Alttestamentler Franz Heinrich Reusch (1825–1900) Rahmers Dissertation.⁷⁶⁷ Auch er erkennt den literaturgeschichtlichen Nutzen der Arbeit an, verbindet aber seinen (berechtigten) Tadel an der pauschalisierenden Sicht Rahmers auf Septuaginta und Vulgata mit Bemerkungen zum Judentum des Verfassers:

Daß ein junger jüdischer Schriftsteller auf diesem Felde [der Vulgata, S. P.] nicht zu Hause ist, kann man ihm nicht verübeln; daß er aber über Dinge, von denen er nichts weiß, schreibt und noch dazu in so absprechendem Tone, verdient gerügt zu werden.⁷⁶⁸

Eine von Franz Delitzsch (1813–1890) verfasste ausführliche Rezension erschien 1863 in der *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche*.⁷⁶⁹ Auch Delitzsch moniert die allzu selbstbewusste und zuweilen offensive Haltung Rahmers, seine Neigung zu Pauschalisierungen, Ungenauigkeiten und vorschnellen Urteilen, anerkennt aber ausdrücklich den Wert der Arbeit Rahmers:

Leider aber begegnet uns auch in dieser Schrift eine nationalstolze, gehässige jüdische Parteilichkeit, welche es zu keiner gerechten Würdigung des großen Kirchenlehrers kommen lässt. [...] Wir möchten wünschen, dass er [Rahmer] vor der Fortsetzung seiner Arbeit sich wenig-

⁷⁶⁴ Rahmer 1902: II. In der Fußnote verweist Rahmer auf die Teilpublikationen zum Zwölfprophetenbuch.

⁷⁶⁵ Der Rezensent zeichnet mit –r.

⁷⁶⁶ *Literarisches Centralblatt für Deutschland* Nr. 11, 16.3.1861, Sp. 170f.

⁷⁶⁷ Reusch 1861.

⁷⁶⁸ Ebd., 615.

⁷⁶⁹ Delitzsch 1863.

tens die wissenschaftliche Bildung aneigne, ohne welche solche absprechenden Urtheile einen zwiefach widerwärtigen Eindruck machen. [...] Bei dem allen bekennen wir gern, dass seine Arbeit eine dankenswerthe und lehrreiche ist, aber in ihrer Fortsetzung wünschen wir mehr Bescheidenheit und mehr Respect vor dem Christenthum und seiner Geschichte und minder absprechendes Urtheil über christliche wissenschaftliche Leistungen [...].⁷⁷⁰

Auch wenn Delitzsch die Asymmetrie seiner Forderung nicht bewusst war – an christliche Autoren wurde kaum die Forderung gerichtet, respektvoll vom Judentum zu handeln –, scheint „Bescheidenheit“ im Sinne einer Scheu vor gewagten Thesen und konfrontativen Äußerungen nicht Rahmers Stärke gewesen zu sein. Auch Rezensionen zu späteren Werken sollten ihm einerseits kühne und innovative Gedanken, andererseits aber auch methodische Ungenauigkeiten attestieren, z. B. Übersetzungsentscheidungen oder die Kenntnis von Editionen und Sekundärliteratur betreffend. Rahmer selbst schreibt 1902, dass die Arbeit bei „Männern wie Fleischer,⁷⁷¹ Wellhausen,⁷⁷² Siegfried,⁷⁷³ Nowack,⁷⁷⁴ denen sich Wünsche, Strack und Kautzsch anreihen“ Anerkennung gefunden habe.

Dass die Arbeit des jungen Rabbinatskandidaten nachhaltige Beachtung fand, zeigt, dass die Frage nach jüdischen Spuren in der patristischen Literatur als Forschungsdesiderat wahrgenommen wurde. Die Herausforderung an die christliche Forschung war allerdings ungeheuer, denn für die Diskussion dieser intertextuellen Relationen war ein Maß an Kompetenz in rabbinischer Literatur erforderlich, die kaum ein christlicher Theologe oder Orientalist mitbrachte, die also nur aus der Tradition des jüdischen Lernens im Zusammenhang mit der Wissenschaft des Judentums hätte kommen können. Es verwundert insofern nicht, dass etliche Rezensenten den vermeintlich fehlenden Respekt des jüdischen Verfassers vor dem Christenthum beklagen, forderte dieser doch eine Gleichrangigkeit – bzw. in der Kompetenz begründete Vorrangstellung – ein, für die die universitäre Geisteswissenschaft weder inhaltlich noch gesellschaftlich bereit war.

770 Ebd., 179–181.

771 Rahmer 1902: I–II. Rahmer zitiert eine nicht näher nachgewiesene schriftliche Äußerung Fleischers zu seinem „Werkchen“: „dass mit demselben besonders den christlichen Theologen und Orientalisten, unter denen die Buxtorfs und Molitors ziemlich ausgestorben sind, ein grosser Dienst geleistet sei“.

772 Ebd. Julius Wellhausen erwähnte Rahmer lobend in der vierten Auflage der *Einleitung in das Alte Testament* von Friedrich Bleek, die Wellhausen bearbeitet hatte: „Über die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus handelt ausgezeichnet Moritz Rahmer“ (Bleek 1878: 600).

773 Carl Siegfried zitierte Rahmer in seinen *Analecta rabbinica* (Siegfried 1875: 4, 12f.) sowie in *Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus* (Siegfried 1883:386).

774 Wilhelm Nowack (1850–1928) erwähnte Rahmer in seiner Rezension von Paul Kleinerts *Abriss der Einleitung zum Alten Testament* (1878), vgl. Nowack 1879: 70.

2.4 Moritz Rahmer als Publizist

Überregionale Bekanntheit erlangte Moritz Rahmer als Herausgeber jüdischer Zeitschriften, vor allem des *Jüdischen Litteratur-Blatts*, das er von 1872 bis zu seinem Tod herausgab. Der vollständige Titel des Blattes lautete: *Jüdisches Litteratur-Blatt: zur Beleuchtung aller Judenthum und Juden betreffenden litterarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie, Geschichte, Ethnographie, Theologie, Orientalia, Exegese, Homiletik, Liturgik und Pädagogik*; es erschien 1872–1913, bis 1895 als wissenschaftliche Beilage der *Israelitischen Wochenschrift*.⁷⁷⁵ Von 1878 bis 1894 hatte Rahmer zudem die Redaktion der von Arthur Treuenfels 1870 gegründeten *Israelitischen Wochenschrift* (1870–1894/1906, ab 1896 fortgeführt als *Allgemeine Israelitische Wochenschrift*) inne.⁷⁷⁶ Zu dieser Wochenschrift gab Rahmer außerdem die folgenden Beilagen heraus: die *Israelitische Schulzeitung* (1882, gemeinsam mit Theodor Kroner), sowie 1884–1894 das *Jüdische Familienblatt* als wöchentliche Feuilletonbeilage. Predigten und Ansprachen Rahmers und mit ihm verbundener Rabbiner wurden in dem von ihm herausgegebenem *Predigt-Magazin* (1874–1894) veröffentlicht. Eine einzeln veröffentlichte Predigt Rahmers war מלחמת חובה [milḥemet ḥovah] oder *Der heilige Krieg* zum Bettag am 27. Juli 1870; dieser war von Wilhelm I. aus Anlass des deutsch-französischen Kriegs 1870/71 angeordnet worden und wurde auch in den Synagogen begangen.⁷⁷⁷ Rahmer nimmt darin eine loyale und patriotische Position gegenüber den preußischen Herrschern ein, spricht aber dennoch klar über die Schrecken des Krieges.⁷⁷⁸

Zudem veröffentlichte Rahmer etliche praxisbezogene Werke, z. B. ein *Gebetbüchlein für die israelitische Jugend*⁷⁷⁹ oder *Die hebräische Schreib-Lese-Fibel*⁷⁸⁰, die auch in orthodoxen Kreisen benutzt wurde.⁷⁸¹

Rahmer beteiligte sich aktiv an der Widerlegung antisemitischer Äußerungen im akademischen Bereich; ein Beispiel dafür ist die Kaufmann-Lagarde-Debatte.⁷⁸² Diese hatte ihren Anfang darin genommen, dass Ludwig Techen, ein Schüler des bekannten Göttinger Orientalisten Paul de Lagarde, sich in seiner 1884 von der Göttinger philosophischen Fakultät angenommenen und im selben Jahr veröffentlichten Dissertation *Zwei Göttinger Machzorhandschriften* ignorant und abfällig

775 Vgl. von der Krone 2012: 92, 474.

776 Vgl. von der Krone 2012: 92.

777 Rahmer 1870d. Vgl. dazu Krüger 2006: 35, 42, 242.

778 Vgl. Krüger 2006: 36, 243.

779 Rahmer 1870c.

780 Rahmer 1882.

781 Dies bezeugen auch Berichte der Adass-Isroel Schule, vgl. Hildesheimer 2008: 130.

782 Vgl. Thulin 2012: 254–274.

über Leopold Zunz geäußert hatte.⁷⁸³ Im *Jüdischen Literaturblatt* erschienen folgende Beiträge im Rahmen dieser mit schärfster Polemik ausgetragenen Kontroverse: zwei Rezensionen, die Techen seine Unkenntnis im Bereich der jüdischen Liturgie nachwiesen und de Lagarde sowie die Göttinger Fakultät für die Annahme dieser Arbeit kritisierten,⁷⁸⁴ eine von Rabbiner Philipp Kroner verfasste kritisch-sarkastische Diskussion der kurzen Besprechung von Techens Arbeit durch Carl Siegfried,⁷⁸⁵ eine von Rabbiner Bernhard Ziemlich (1850–1907) verfasste mehrteilige scharfe Replik auf die unsachliche und antisemitisch beleidigende Entgegnung de Lagardes⁷⁸⁶ auf die Kritik an Techen.⁷⁸⁷ Aufgrund dessen, dass Rahmer seinen Kollegen und Mitstreitern in seiner Zeitschrift ein Publikationsforum gab, wurde er gemeinsam mit namhaften Zeitgenossen von de Lagarde in dessen berüchtigtem Angriff erwähnt:

Ärgere Judenfeinde als Zunz, Ziemlich, Kaufmann, Rahmer, Frankl, Berliner gibt es nicht: denn diese Leute benehmen sich in einer Art, die jedem Deutschen antipathisch ist: denn sie betonen was uns von ihnen trennt, was uns für alle Zeiten fremd dünken wird [...].⁷⁸⁸

In seinen publizistischen Arbeiten setzte sich Rahmer als politisch bewusster Gemeinderabbiner und Akademiker zugleich mit den verschiedensten Themen auseinander, darunter auch mit der Rabbinerausbildung in den neu gegründeten Rabbinerseminaren. Diesem Thema widmete er 1889 im *Jüdischen Literaturblatt* einen Artikel in drei Folgen.⁷⁸⁹ Er diskutierte darin die Ausrichtung der Breslauer und Budapester Rabbinerseminare, sowie der Berliner Hochschule für die Wissenschaft des Judentums anhand ihrer Programme sowie dreier wissenschaftlicher Arbeiten dieser Institutionen. In einer bodenständigen und zugleich humorvollen Art spricht Rahmer das Problem an, dass die traditionelle Talmudgelehrsamkeit des Rabbiners in den meisten Gemeinden nicht mehr gefragt sei, sondern man sich dort eher eine „fesselnde“ Predigt wünsche. Die Seminare würden jedoch weiterhin das klassische Talmudstudium betreiben:

783 Vgl. Thulin 2012: 254f.

784 Es handelt sich um eine anonyme im *Jüdischen Litteratur-Blatt* publizierte Rezension (Rahmer? 1885: 93–95), sowie um eine Rezension von Rabbiner Bernhard Ziemlich (Ziemlich 1885: 109f.).

785 Lipsius 1886: 18–20; Kroner 1887: 2f.

786 de Lagarde 1887: 108–162.

787 Ziemlich 1887.

788 de Lagarde 1887: 159.

789 Rahmer 1889: 109–110, 113–114, 117–118; der Artikel ist als erster Artikel der Zeitschriftennummer anonym publiziert, nach von der Krone 2012: 188–189 ist Rahmer der Autor.

Der Gegensatz zwischen dem, was die Gemeinden von ihren Rabbinern verlangen, und dem, was in den Seminarien gelehrt wird, ist schroff genug. Die Gemeinden wünschen zuvörderst, dass der Rabbiner zum mindesten geistig ebenbürtig sei dem Gros der studirten Leute in Deutschland, und dass er durch Unterricht und Predigt Jung und Alt zu fesseln im Stande sei; die Seminarien, durch das Herkommen gebunden, bilden vorwiegend Talmudisten aus und der Fall ist leicht denkbar, dass der Musterschüler des Seminars in ganz Deutschland keinen Platz fände zu praktischer Wirksamkeit als Rabbiner. [...] Man möchte den Leitern und Lehrern dieser Pflegestätten etwas mehr Muth wünschen, die freie Forschung wird dem Kern des Judenthums nicht schaden, und wenn sie manche der Normen, gegen die sich die moderne Judenheit praktisch auflehnt, auch wissenschaftlich untergräbt, so wäre der Schaden nicht so gross.⁷⁹⁰

Dennoch bedauert der Verfasser, dass das Niveau der Talmudkenntnisse unter den Juden im deutschsprachigen Raum in kurzer Zeit erheblich gesunken sei. Die Antwort darauf ist für ihn ein wissenschaftliches Talmudstudium, obwohl er weiß, dass dies eine unreflektierte Religiosität in Frage stellen würde:

Es gäbe noch einen Weg, das Talmudstudium der studierenden Jugend interessant zu machen, das wäre der Weg wissenschaftlicher Kritik [...]. Die Jünglinge würden mit Entzücken lauschen, wenn ihnen diese kritischen Arbeiten vorgeführt werden, es begönne eine neue Art von Talmudstudium, das mit Eifer betrieben würde und der Wissenschaft Dienste leistete, während jetzt bei der alten halachischen Methode beim Durchsieben des schon tausendmal durchgesiebten Stoffes kaum noch was Rechtes herauskommt und der Fleiss des Arbeiters ohne Lohn bleibt. Aber – ja, die Sache hat ein grosses Aber, denn diese Kritik würde die Grundsteine der gegenwärtigen religiösen Uebung wegweisen, die Theorie wäre wie so oft die Feindin einer morsch gewordenen Praxis, da ein baufälliges Gebäude sich gerade so lange hält, als Keiner zu stark daran rüttelt.⁷⁹¹

Das *Jüdische Literaturblatt* druckte unter Rahmers Herausgeberschaft regelmäßig Rezensionen bibelwissenschaftlicher Werke sowie wissenschaftliche Abhandlungen.⁷⁹² Auch unter seinem Nachfolger Ludwig Rosenthal wurde dies fortgesetzt.

2.5 Die Fortsetzung der *Hebräischen Traditionen* und weitere wissenschaftliche Publikationen Moritz Rahmers

Während seiner Tätigkeit als Gemeinderabbiner verfasste Rahmer eine beträchtliche Zahl wissenschaftlicher Abhandlungen zu verschiedenen Themen. Im Mittelpunkt seines Interesses standen jedoch Hieronymus und die jüdischen Aspekte

⁷⁹⁰ Rahmer 1889: 113.

⁷⁹¹ Rahmer 1889: 110.

⁷⁹² von der Krone 2012: 299.

(die „hebräischen Traditionen“) in seinem Werk. Die Beiträge Rahmers sind in verschiedenen Zeitschriften in Fortsetzungen sowie in Sammelwerken verstreut; ähnliche Titel, aber nicht immer identische Titelnennungen, Bearbeitungen bereits erschienener Werke in Sammelbänden u. ä. erschweren dabei mitunter die Orientierung.⁷⁹³

Auf die Dissertation folgt 1864 *Die hebräischen Traditionen in dem Bibelkommentar des Hieronymus kritisch beleuchtet*, eine kurze Abhandlung in mehreren Teilen in der von Leopold Löw herausgegebenen Zeitschrift *Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie*.⁷⁹⁴ Es handelt sich hier um einen Kommentar zu den (pseudo-) hieronymianischen *Quaestiones* zu 1Samuel.⁷⁹⁵ Rahmer stellt ihm eine Einleitung voran, die mit dem Thema der Bibelübersetzungen an den Anhang zu seiner Dissertation anschließt⁷⁹⁶ und Gedanken daraus aufnimmt. Er betont darin euphorisch die Bedeutung der jüdischen Tradition für die Vulgata und thematisiert außerdem den von Graetz entwickelten Ansatz, die patristische Literatur für die kritische Midraschlektüre heranzuziehen:

Was die lateinische Bibelübersetzung, die Vulgata, betrifft, so ist sie zwar nicht direkt, wol aber indirekt aus jüdischer Feder geflossen. Hieronymus, ihr Uebersetzer, gesteht unzählige Mal, daß er bei jeder nur irgendwie schwierigen Bibelstelle seinen jüdischen Lehrer befragte, der ihm auch allenthalben befriedigende Auskunft gab. Aber selbst wenn Hieronymus nicht dieses ihn ehrende Geständniß ablegte, so ließe sich dies aus den unzähligen Stellen seiner Uebersetzung, bei welchen der jüdische Interpretationsgeist und die traditionelle Auslegung durchleuchtet, folgern. Nun hat aber Hieronymus außer der Bibelübersetzung auch noch Erklärungen zu fast allen Büchern der heil. Schrift verfaßt, die er theils „Quaestiones“, theils „Commentarii“ nannte. [...] In diesen Untersuchungen führt Hieronymus sehr viele hebräische Traditionen, theils haggadischen, theils halach. Inhalts an, welche zu sammeln und mit den jüdischen Quellen zu vergleichen von großem Interesse nicht nur, sondern auch für die Kritik der Midraschim sowohl, wie für die Geschichte der Exegese von großem Nutzen sein dürfte.⁷⁹⁷

In den Jahren 1865–1868 beginnt Rahmer mit der Publikation der als „Zweiter Theil“ unternommenen Fortsetzung seiner Dissertation, die in mehreren Folgen in der von seinem Lehrer Zacharias Frankel herausgegebenen *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* erschien.⁷⁹⁸ Dieser zweite Teil ist dem Zwölfpro-

⁷⁹³ Eine Bibliographie findet sich im *Biographischen Handbuch der Rabbiner*; vgl. auch Hasselhoff 2010c: 149–152. sowie Lamirande 1967: 10.

⁷⁹⁴ Rahmer 1864.

⁷⁹⁵ Vgl. Hasselhoff 2010c: 149.

⁷⁹⁶ Vgl. Rahmer 1861: 59–61.

⁷⁹⁷ Rahmer 1864: 13.

⁷⁹⁸ Rahmer 1865–68.

phetenbuch gewidmet, Rahmer untersucht darin im gleichen Stil wie in seiner Dissertation den Kommentar des Hieronymus zum Buch Hosea. In diese Zeit fällt der Beginn seiner Wirksamkeit als Rabbiner in Thorn sowie der Wechsel nach Magdeburg. Weitere Folgen des „zweiten Teils“ erscheinen erst 1897/1898. 1866 erschien die Schrift *Ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den Büchern der Chronik kritisch verglichen mit den jüdischen Quellen*, ebenfalls mit dem Untertitel *Erster Theil*. Als Autor erscheint dort Abraham Rahmer, Moritz Rahmers Bruder; doch wird allgemein Moritz Rahmer für den Verfasser gehalten.⁷⁹⁹ Das Werk enthält einen Targum zum ersten Chronikbuch sowie einen Kommentar zu dem Hieronymus lediglich zugeschriebenen *Quaestiones* zu diesem biblischen Buch; dieser ist ebenso strukturiert wie die Dissertation. In der Einleitung nennt Rahmer die drei *Quaestiones* des Hieronymus: QHG, die *Quaestiones in libros Regum* (1864 in *Ben Chananja* behandelt) und die *Quaestiones in libros Paralipomenon*. Er erwähnt, dass die letzten beiden *Quaestiones* nicht als „unbezweifelt echt hieronymianisch gelten“⁸⁰⁰ und gibt einen Überblick über die Diskussion dazu seit Erasmus.⁸⁰¹ 1870 publiziert Rahmer in der *Monatsschrift* zwei Aufsätze, die einzelne biblisch-rabbinische Motive mit Hieronymus in Verbindung bringen. In beiden führt er jeweils ein Beispiel für Graetzens und seine These aus, dass patristische Texte neues Licht auf den Tradierungsprozess rabbinischer exegetischer Motive werfen können. In *Eine alte Tradition über die Anzahl der eigentlichen Gottesnamen*⁸⁰² geht es darum, dass in der rabbinischen Literatur in einzelnen Dokumenten jeweils eine unterschiedliche Anzahl an Gottesnamen genannt wird; Hieronymus jedoch überliefert die Tradition einer Zehnzahl, die sich nach Rahmer nur in Avot de-Rabbi Natan findet.⁸⁰³ Auch in dem mehrteiligen Aufsatz *Das Erdbeben in den Tagen Usias*⁸⁰⁴ diskutiert Rahmer Übereinstimmungen von Targumim und mittelalterlichen Bibelkommentatoren mit Josephus und Hieronymus; er zieht letztere heran, um das Alter bestimmter Lesarten im Bibeltext belegen zu können.⁸⁰⁵ 1887 folgt eine weitere Publikation als Beitrag in der Festschrift für Heinrich Graetz, mit dem Titel *Haggadische Analekten aus den pseudo-hieronymianischen „Quaestiones“*⁸⁰⁶. In diesem Beitrag präsentiert Rahmer mit Kürzungen das Material des Artikels aus *Ben Cha-*

799 Brocke/Carlebach/Wilke 2009: 727 weisen diesen Aufsatz Moritz Rahmer zu. Vgl. auch Hasselhoff 2010c, 149.

800 Rahmer 1866: 4.

801 Rahmer 1866: 5.

802 Rahmer 1870a.

803 Ebd., 184–185.

804 Rahmer 1870b.

805 Ebd., 242; 245f.

806 Rahmer 1887.

nanja (1864).⁸⁰⁷ In der neu formulierten Einleitung fasst er nochmals Graetz' Ansatz der Lektüre patristischer Texte im Interesse der rabbinischen Literaturgeschichte zusammen. Er erwähnt allerdings auch, wie er selbst darüber hinaus „das exegetische wie auch lexikalische Moment in's Auge gefasst“⁸⁰⁸ hätte. Im Unterschied zur zugrundeliegenden Publikation spricht Rahmer nun von den *pseudo-hieronymianischen* „*Quaestiones*“. In seiner Dissertation hatte Rahmer die Entscheidung bezüglich pseudepigraphischer hieronymianischer Schriften⁸⁰⁹ offengelassen bzw. dazu tendiert, diese als echt anzusehen. Er hatte auch angekündigt, sich später mit dieser Frage auseinandersetzen zu wollen:

Trotzdem können wir hier einen leisen Zweifel nicht unterdrücken, dass wir in den *Quaest[iones] in libros Regum et Paralipom[enon]* noch ächte *quaestiones* von Hieronymus – im ersten Entwurfe – besitzen. Wir gedenken über diese für pseudo-hieronymianische gehaltenen *Quaestiones* in einem zweiten Theile ein Ausführliches zu geben.⁸¹⁰

Diese Ankündigung sollte zwar im Aufsatz in *Ben Chananja* wiederholt werden, konkret für den Abschluss des Beitrags,⁸¹¹ wurde jedoch nicht eingelöst. Im Rückgriff auf diese Publikation mehr als 20 Jahre später relativiert Rahmer die Bedeutung dieser Frage:

[...], die Frage über die Aechtheit oder Pseudonymität dieser *Quaestiones* unberührt lassend, da sie für den Zweck, den wir hier verfolgen: Nachweis des Einflusses der midraschischen Hermeneutik auf die gleichzeitige kirchliche, ohne Belang ist. Denn wenn die Kritik auch ergeben sollte, dass sie nicht aus der Feder des Hieronymus geflossen, so sind sie doch hieronymianisch, d. h. ganz im Geiste der unbestritten von H[ieronimus] verfassten *Quaestiones* die zur ganzen Bibel zu schreiben, er die Absicht hatte.⁸¹²

807 Hasselhoff 2010c: 150–151.

808 Rahmer 1887: 314.

809 Zur Diskussion dazu vgl. Saltman 1975: 30f. Vgl. auch Schanz 1914: 497. – Rahmer 1866: 6 vertrat die These, dass die *Quaestiones zu den Chronikbüchern (Paralipomena)* von einem nichtjüdischen Gelehrten niedergeschrieben worden seien: „Nur soviel lässt sich mit Bestimmtheit behaupten, dass die *Quaestiones* hebr., in der uns vorliegenden Fassung, nur dem Inhalte nach das Werk eines Hebräers seien, die Darstellung aber einem Nichtjuden angehöre. Dies geht aus vielen Redewendungen hervor, auf welche wir in unserem Werkchen an den betreffenden Stellen aufmerksam machen werden.“ Vgl. dagegen Saltman 1975: 13f., 18f.

810 Rahmer 1861: 8, Anm. 2.

811 „Über die Echtheit oder Pseudonymität dieser unter Hieron's (sic!) Namen cursirenden *Quaestiones* werden wir unser Urtheil am Schlusse dieser Abhandlung zusammenfassen“ (Rahmer 1864: 13, Anm.).

812 Rahmer 1887: 315.

1881 erscheint eine weiter ausgearbeitete Version des *Erdbeben*-Aufsatzes von 1870 als eigenständige Schrift: *Die biblische Erdbeben-Theorie. Eine exegetische Studie*.⁸¹³ 1897–1898 nimmt Rahmer die Publikation des *Zweiten Theils* der Hebräischen Traditionen zu den Kommentaren des Hieronymus zum Zwölfprophetenbuch wieder auf; die Untersuchungen zu den Büchern Joël und Amos erscheinen ebenfalls in der *Monatsschrift*,⁸¹⁴ sowie als Sonderdrucke 1898 im Berliner Calvary Verlag.⁸¹⁵ 1898 erscheint, wiederum in der *Monatsschrift*, der Aufsatz *Welcher biblische Ortsname ist „Cedson“ im Onomastikon des Hieronymus?*. Hier setzte er sich noch einmal mit Paul de Lagarde auseinander, weist dessen Gleichsetzung von *Cedson* mit *Kischjon* in Jos 21,28 bzw. *Kedesch* in 1Chr 6,57 zurück⁸¹⁶ und identifiziert aufgrund von biblischen Kontexten und Lesarten von Ortsnamen in der Hexapla des Origenes *Cedson* mit (dem im Onomastikon zuvor genannten) *Kedemot* (Jos 21,37). 1901, vierzig Jahre nach dem *Ersten Theil*, erscheinen in seiner eigenen Zeitschrift, dem *Jüdischen Literatur-Blatt*, die Untersuchungen zu den Büchern Obadja, Jona und Micha.⁸¹⁷ Die unvollendeten Schriften zum Zwölfprophetenbuch werden 1902 als Sammelwerk im Berliner Verlag M. Poppelauer veröffentlicht.⁸¹⁸

Es wird deutlich, dass Rahmer seine eigentlich als ein Ganzes gedachten Arbeiten zu Hieronymus' exegetischen Werken in Tranchen, in verschiedenen Publikationsorganen (zum Teil überarbeitet und ergänzt) und mit großem zeitlichem Abstand veröffentlichte. Mit bemerkenswertem Engagement blieb er neben seiner Tätigkeit als Rabbiner und Publizist am Thema seines Lebens und an der exegetischen Detailarbeit.

813 Eine anonyme, grundsätzlich positive Rezension in *Theologisches Literaturblatt* 2 (1881), 260f. stimmt Rahmer nicht in allem zu, verweist aber auf die Bedeutung einzelner exegetischer Beobachtungen.

814 Rahmer 1897–98.

815 Zum Sonderdruck zu Joël erschien eine lobende Rezension von Carl Siegfried in der *Theologischen Literaturzeitschrift* Siegfried 1898: 390f., vgl. auch den folgenden Exkurs.

816 Problematisch ist dabei z. B., dass das Onomastikon von einer Levitenstadt im Stammesgebiet Ruben (*Cedson in tribu Ruben, urbs separata Levitis*) spricht, was auf *Kedesch/Kischjon* nicht zutrifft.

817 Rahmer 1901a–c. Als eine Ergänzung ist sein Aufsatz *War der Agadist Berechja der jüdische Lehrer des Hieronymus?* (Rahmer 1901d) zu betrachten.

818 Rahmer 1902.

2.6 Drei Rezensionen zum *Zweiten Theil der Hebräischen Traditionen*

Rahmers Arbeiten wurden immer wieder in theologischen Zeitschriften rezensiert oder in der damaligen exegetischen Fachliteratur erwähnt.⁸¹⁹ Im Folgenden sollen drei Rezensionen zum Bereich des zweiten Teils der *Hebräischen Traditionen* vorgestellt werden, die charakteristisch für die Rezeption Rahmers durch christliche und jüdische Gelehrte waren. 1898 erschien in der Theologischen Literaturzeitung eine Rezension des Jenaer Alttestamentlers und Hebraisten Carl Siegfried (1830–1903) zum im gleichen Jahr gedruckten Heft II (Joël).⁸²⁰ Siegfried, der kontinuierlich im Bereich des nachbiblischen Judentums geforscht und die Relevanz dieses Gebiets betont hatte,⁸²¹ würdigte darin zunächst die jahrzehntelange, beharrliche Arbeit Rahmers im Sinne des programmatischen Aufsatzes von Graetz 1854–55 und erwähnt Rahmers bisher erschienenen Werke. In der kurzen Diskussion von Einzelfragen zeigt sich der Rezensent als interessierter und sachkundiger Gesprächspartner, der Ergänzungen und andere Perspektiven einbringt, aber vor allem die neuen Einsichten betont, die sich aus der Textkenntnis des Verfassers ergeben haben.

Zu Rahmers Sammelband *Die hebräischen Traditionen, Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten* (1902) erschienen 1903 zwei Rezensionen, die eine verfasst von dem Theologen, Orientalisten und berühmten Herausgeber des *Novum Testamentum Graece* Eberhard Nestle (1851–1913),⁸²² die andere von dem Talmudisten und Orientalisten Wilhelm Bacher (1850–1913).⁸²³ Die erstere kann als Beispiel für die immer wieder ambivalente Rezeption Rahmers in der christlichen exegetischen Forschung angeführt werden. Nestle fokussiert in einem abschätzigen Ton (wenn auch sachlich nicht ganz zu Unrecht), auf Unzulänglichkeiten wie Druck- und Grammatikfehler und formale Mängel wie z. B. auf den einzelnen Deckblättern verschiedene Titelformulierungen oder unterschiedliche Papierfarben aufgrund der teilweise zusammengefügtten Sonderdrucke („[m]acht dies schon einen hässlichen Eindruck, so wird derselbe noch verstärkt durch die schlampige Korrektur und Arbeitsweise“⁸²⁴). Seinem dennoch geäußerten verhaltenen Lob der Arbeit des

819 Siehe oben, 2.5.

820 Siegfried 1898.

821 Vgl. die oben, Anm. 773, erwähnten Werke. Vgl. das von Strack und Siegfried 1884 herausgegebene *Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur* (Strack/Siegfried 1884), in dem auf das *Jüdische Literaturblatt* als Periodikum zur jüdischen Literaturgeschichte verwiesen wird (ebd., VIII, Nachtrag zu S. 97). Vgl. auch Siegfried 1895.

822 Nestle 1903.

823 Bacher 1903.

824 Nestle 1903: 187.

als Rabbiner, Wissenschaftler und Publizist jahrzehntelang in der Öffentlichkeit stehenden älteren Forscherkollegen stellt er eine antisemitische Beleidigung voran:

Ich denke, die angeführten Beispiele genügen zu zeigen, dass die Arbeit in dieser Hinsicht so manchen anderen jüdischen Arbeiten namentlich aus früherer Zeit gleicht, die einem auf Sauberkeit haltenden Menschen so anstößig sind. Sieht man aber davon ab, so ist zu sagen, dass der Verf. ein sehr lohnendes Thema aufgegriffen hat, für dessen Bearbeitung ihm namentlich die christlichen Theologen dankbar sein müssen, denen naturgemäss die jüdischen „Quellen“ nicht so geläufig sein können wie einem jüdischen Rabbiner. Viele seiner Nachweise sind sehr lehrreich.

So teilt Nestle u. a. mit, dass er aus der rezensierten Arbeit den ihm bisher unbekanntem rabbinischen Nachweis für das Motiv einer 6000jährigen Weltdauer entnommen habe.⁸²⁵ Er schließt mit der Bemerkung: „Wer einen der kleinen Propheten oder patristische Exegese studieren will, wird gut tun, sie [Rahmers Arbeiten] zu Rate zu ziehen, aber mit Vorsicht.“⁸²⁶ Das Bestreben des Rezensenten nach Selbstdistanzierung von allem Jüdischen fällt auf: Nestle relativiert die Bedeutung der jüdischen Quellen, indem er sie in Anführungszeichen setzt. Besonders abstoßend ist der Verweis auf die mangelnde „Sauberkeit“ (!) in Arbeiten jüdischer Forscher.

Bachers Besprechung desselben Sammelbandes trägt hingegen Züge einer Gesamtrezension des Rahmerschen Werks. Der Rezensent diskutiert und würdigt Rahmers methodischen Grundansatz in Bezug auf Hieronymus und die Midraschliteratur eingehend:

Es ist ein doppeltes Verdienst, welches sich der gelehrte Verfasser mit seinen Arbeiten über Hieronymus erworben hat. Einerseits zeigt er, wie die Biblexegese des Kirchenvaters von der jüdischen Schriftauslegung der palästinensischen Schulen bis in die merkwürdigsten Einzelheiten abhängt und zwar auch dort, wo sich Hieronymus nicht ausdrücklich auf die hebräische Tradition beruft. Andererseits deckt er in den Commentarien des Hieronymus eine wichtige Quelle für die Kenntnis der palästinensischen jüdischen Schriftauslegung des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts auf. Diese Quelle ist umso beachtenswerther, als die Midraschwerke, in denen wir die Erzeugnisse jener Schriftauslegung oder der Agada besitzen, ihre gegenwärtige Gestalt erst später erhalten haben, so dass die Schriften des Hieronymus für die in ihm nachweisbaren jüdischen Schriftauslegungen, insofern sie nicht im tannaitischen Midrasch sich finden, die älteste litterarisch fixirte Quelle bilden. Oft sind sie aber sogar die einzige Quelle, nämlich für solche Auslegungen, die sich in der agadischen Litteratur nicht mehr nachweisen lassen, deren Kunde wir also nur Hieronymus verdanken. [...] Umgekehrt aber weiß Rahmer in mehreren Fällen überzeugend darzulegen, dass Hieronymus die

⁸²⁵ Rahmer 1902: 22f. Vgl. bereits Rahmer 1861: 21f. (zu Gen 5,3).

⁸²⁶ Nestle 1903: 188.

ihm von seinem jüdischen Gewährsmann mitgeteilte Auslegung unrichtig oder mangelhaft wiedergegeben hat. In dankenswerther Weise geht Rahmer häufig über die Grenzen seines eigentlichen Forschungsgegenstandes hinaus und bespricht die von Hieronymus citierten Einzelheiten aus der Septuaginta und den anderen griechischen Versionen; und viele scharfsinnige und gelungene Bemerkungen lassen auch nach dieser Seite hin die Studien Rahmers als nützlichen Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese erscheinen.⁸²⁷

Auch in dieser Rahmer-Rezension ist – wie in manchen zuvor – Lob mit Kritik gekoppelt, die der Rezensent jedoch klar und sachbezogen äußert. Er führt zahlreiche Schwächen an, z. B. in Übersetzungsfragen, bei Literaturverweisen oder Quellenzitaten. Dies alles wird sehr wohlwollend vorgetragen, wie auch schon die Tatsache, dass Bacher offenbar Rahmers Werk durchgearbeitet hatte, von großer Wertschätzung zeugt.

2.7 Ausblick: Weiterentwicklung von Rahmers Ansatz bei Samuel Krauss und Louis Ginzberg

Rahmers Arbeiten wurden in jüdischen und christlichen Forschungszusammenhängen zitiert und rezipiert;⁸²⁸ erwähnt werden soll hier die kritische Würdigung, Weiterentwicklung und Modifizierung des Graetzschen und Rahmerschen Ansatzes durch Samuel Krauss (1866–1948) und Louis Ginzberg (1873–1948). Beide waren Vertreter der Wissenschaft des Judentums und forschten ebenfalls zu aggadischen Motiven in der patristischen Literatur. In seinem mehrteiligen Aufsatz *The Jews in the Works of the Church Fathers* (1892–1893) äußerte Krauss gleich zu Beginn methodische Kritik an einer vorschnellen und ausschließlichen Festlegung der Herkunft aggadischer Motive aus schriftgelehrten jüdischen Kreisen:

In the last four decades, since the importance of Patristic literature has obtained a gradually increasing recognition in Jewish circles, students have always sought in the Fathers for Agadic elements which they might collate with Hebrew sources. The fact has, however, been lost sight of, that these Agadas have not always come direct from the Jews. Many of those found in the Church literature must be regarded as the product of independent development. The Agadic exegesis of the Scriptures was peculiar to the spirit of the times, and flourished among the Christians as exuberantly as among the Jews.⁸²⁹

⁸²⁷ Bacher 1903: 455.

⁸²⁸ Vgl. dazu McCarthy 1984. Vgl. McCarthy 1992: 161–163. Vgl. in 2.3.2. oben, 203f. und 2.5. oben, 207ff. angeführten Rezensionen.

⁸²⁹ Krauss 1892–94: 122f.

In der Tat werden diese überlieferungsgeschichtlichen „Umwege“ bei Rahmer meist nicht genauer differenziert. Gegen Ende des Aufsatzes merkt Krauss außerdem an, dass Rahmer eine breitere Textbasis hätte wählen sollen, sowohl die rabbinische als auch die jüdisch-hellenistische Literatur betreffend:

While giving a due meed of recognition to Rahmer's efforts I cannot refrain from remarking that he might have done more justice to the theme. Rahmer does not compare other Church Fathers with Jerome; he even omits to place the parallel expressions side by side, nor does he seem to have any idea that several of these Agadas are already to be found in the so-called Hellenistic literature. The Jewish sources are also treated uncritically. The Jalkut and Midrash Rabba are not enough; the Babli, Jerushalmi, Sifre, Sifra, and Mechilta, finally the Targum, have also some connection with the subject. Here follow a few specimens.⁸³⁰

Auch diese Kritik hat ihre Berechtigung, wenngleich erwidert werden müsste, dass Rahmers Textbasis nicht ausschließlich auf Jalkut und Midrasch Rabba begrenzt war (und ganz sicher die Targumim umfasste). Sein methodischer Ansatz ergab sich gerade daraus, dass es ihm um eine Bestandsaufnahme der haggadischen Motive als jüdisches Traditionsgut bei Hieronymus ging und somit eine weiter differenzierte traditions-geschichtliche Analyse gar nicht sein Ziel war. Stärker als bei den Autoren nach ihm stand bei Rahmer noch die Faszination dessen im Vordergrund, dass es in der patristischen Literatur überhaupt jüdische exegetische Motive in diesem Ausmaß gab, sowie die damit verbundene gestiegene Relevanz der jüdischen Quellen, auf die er unermüdlich hinwies. Für die folgende Forschergeneration spielte dieser wissenschaftlich-apologetische Aspekt eine geringere Rolle.

Louis Ginzberg (1873–1953), seit 1902 Professor für Talmud am 1886 gegründeten *Jewish Theological Seminary* in New York,⁸³¹ widmete sich Zeit seines Lebens den Kontakten zwischen antiker jüdischer und christlicher Bibelexegese. Ginzberg hatte keine rabbinische, sondern eine wissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen. Der erste Teil seiner Dissertation, *Die Haggada bei den pseudo-hieronymischen Quaestiones* (zum Buch Richter, den Samuelbüchern, Könige- und Chronikbüchern), erschien 1899 kurz nach ihrer Verteidigung.⁸³² Ginzberg strukturiert seine Arbeit ähnlich wie Rahmer und setzt sich kontinuierlich mit dessen *Haggadischen Analekten* (1887) auseinander. Ginzbergs Werk *Die Haggada bei den Kirchenvätern* (zum Pentateuch) erschien in der Folge, ähnlich wie bei Rahmer, zum Teil mit großem

⁸³⁰ Krauss 1892–94: 252f.

⁸³¹ Vgl. Ginzberg 1966: 80–83.

⁸³² Ginzberg 1899 vermerkt am Schluss der Arbeit, dass dies nur der erste Teil der Dissertation sei, ein weiterer, den er „die Haggadoth zum Pentateuch bei den Kirchenvätern“ nennt, habe der Heidelberger Philosophischen Fakultät ebenfalls vorgelegen.

zeitlichem Abstand, in sechs Teilen, zwei als Bücher bzw. separate Drucke, die übrigen als Artikel.⁸³³

Auch Ginzberg sah die Schriften der Kirchenväter als frühen Überlieferungskontext von Midraschmotiven an.⁸³⁴ Anders als Rahmer war er jedoch weniger am Erweis eines direkten Einflusses interessiert, als vielmehr daran, aggadische Motive unabhängig von ihrem (oder: einem) rabbinischen Überlieferungszusammenhang aufzufinden und ihre Spur zu verfolgen.⁸³⁵ So stellte er bereits in seiner Dissertation die pseudo-hieronymianischen *Quaestiones* in eine Reihe mit rabbinischen Midraschwerken:

Für das Studium der Haggada haben nämlich die *Quaestiones* zunächst die Bedeutung, dass sie als ein haggadischer Midrasch aus relativ alter Zeit uns häufig interessante Varianten zu den aus den rabbinischen Schriften bekannten Haggadoth bieten und ferner, was viel wichtiger ist, haben sie viel Haggadisches aufbewahrt, das sonst nicht mehr erhalten zu sein scheint.⁸³⁶

Sein Ziel reichte jedoch noch weiter: Er wollte die aggadischen Einzelüberlieferungen und -motive in ihrer Gesamtheit erforschen und systematisieren. Anders als Leopold Zunz, der, so Ginzberg, „reichliches Material für eine Classification und Systematisierung der Haggada-Sammlungen, aber nichts Sicheres für eine Geschichte der Haggada“⁸³⁷ vorgelegt habe, wollte Ginzberg eine solche motivorientierte „Geschichte der Haggada“ verfassen. Dies war für ihn jedoch nur mit einer noch breiteren Textbasis als bei Rahmer denkbar, wobei rabbinischen und nicht-rabbinischen Erzählmotiven dieselbe Dignität zuerkannt werden sollte:

Der *ausser-rabbinische Haggadastoff*, also die Haggada in der jüdisch-hellenistischen Litteratur, in den Apokryphen und last not least, die Haggada bei den Kirchenvätern, muss nämlich erst gesammelt und mit der verwandten Materie in den rabbinischen Quellen verglichen und vorliegen, bevor man an eine Geschichte der Haggada herantreten kann.⁸³⁸

An diesem Programm arbeitete Ginzberg ein Leben lang; das Ergebnis liegt als die kommentierte Motivsammlung der monumentalen (wenngleich unvollständigen) *Legends of the Jews* vor,⁸³⁹ die von 1909–1939 erschienen.

⁸³³ Vgl. Newman 2010: 184–185.

⁸³⁴ Ginzberg 1899: II–III.

⁸³⁵ Newman 2010: 187.

⁸³⁶ Ebd., V.

⁸³⁷ Ginzberg 1899: I (Hervorhebung: S. P.).

⁸³⁸ Ginzberg 1899: III–IV (Hervorhebung: S. P.).

⁸³⁹ Vgl. Newman 2010: 187.

Newman betont, dass Ginzberg in seinem Verständnis von Überlieferungsgeschichte der *Mündlichkeit* eine entscheidende Rolle beimaß⁸⁴⁰ und den Ursprung der Motivparallelen zwischen rabbinischer und patristischer Literatur in gemeinsamen Volkstraditionen (*common pool of folk-traditions*) sah.⁸⁴¹ Doch auch, wenn Ginzberg die Prozesse der Überlieferung bereits wesentlich differenzierter als Rahmer wahrnahm, einen ‚Einfluss‘ konnte er sich (von Ausnahmen abgesehen⁸⁴²) nur in eine Richtung, vom Judentum zum Christentum, vorstellen.⁸⁴³ Für die Übermittlung jüdischer Traditionen an die Kirchenväter sah Ginzberg, Newman zufolge, zwei Wege: den unausweichlichen Kontakt (*exposure*) christlicher Autoren mit jüdischen Apokryphen und der hellenistisch-jüdischen Literatur und die mündliche Rede jüdischer Gelehrter zu ihren christlichen Schülern (*oral communications made by Jewish masters to their Christian disciples*).⁸⁴⁴ Auch Ginzbergs Werk hatte politische Implikationen, wenn auch ganz andere als diejenigen Rahmers: Rebecca Schorsch verweist auf zeitgenössische amerikanisch-jüdische Diskurse, in denen die Bedeutung der rabbinisch-jüdischen Tradition generell in Frage gestellt wurde („antiquated, overly legalistic, non-spiritual, and irrelevant“).⁸⁴⁵ Sie arbeitet heraus, dass Ginzberg im Unterschied dazu rabbinische Überlieferung und jüdische Volkstradition als einander wechselseitig deutende Kategorien verstand. Er präsentierte jüdische Volkstradition gleichsam im rabbinischen Gewand („he rendered the folk rabbinic“⁸⁴⁶) und nahm das gewonnene Traditionsverständnis für eine jüdische Volksidentität (*Jewish national identity*) in Anspruch,⁸⁴⁷ deren Spuren er nicht zuletzt in patristischen Quellen aufzuweisen suchte.⁸⁴⁸

840 Newman 2010: 188.

841 Newman 2010: 187.

842 Vgl. ebd.; Newman 2014: 38.

843 Die heute oft vertretene postmoderne Sichtweise, die das spätantike Judentum und Christentum nicht mehr als von vornherein getrennte Entitäten, sondern von einem „shared space“ (Boyarin 1999: 21) und der wechselseitigen Konstruktion von Alteritäten spricht, wurde mit Boyarin 1999 einflussreich, vgl. jedoch zuvor z. B. Smith 1978.

844 Ginzberg 1909–38: Bd. 5, IX; Newman 2010: 188; Newman 2014: 39f.

845 Vgl. Schorsch 2014: 7.

846 Ebd., 8.

847 Ebd., 9: „Ginzberg portrayed Judaism as both distinctly rabbinic but also as participant in the national human drama. By utilizing the universal category of folklore for Rabbinic midrash and aggadah, Ginzberg translated a traditional Jewish genre, and a largely interpretive and elite genre, into one with universal cultural currency.“ Vgl. die kritische Lektüre dieses Ansatzes in Boyarin 2014: 49–63.

848 Vgl. Newman 2014: 44.

2.8 Fazit

Der Rabbiner und Autor Moritz Rahmer (1837–1904) griff den methodischen Ansatz seines Lehrers Heinrich Graetz auf, patristische Texte für die antike jüdische Literaturgeschichte als Quellen heranzuziehen. Rahmers wissenschaftliches Werk beschäftigt sich in diesem Sinne mit Texten des Kirchenvaters Hieronymus. Es war sein Ziel, Einflüsse jüdischer Bibelauslegung auf Hieronymus aufzuzeigen und damit die Relevanz der rabbinischen und frühjüdischen Literatur für die christliche Bibelauslegung und Theologiebildung nachzuweisen. Rahmer führt diesen Nachweis mittels zahlloser detailorientierter Textvergleiche. Er zog dazu die gesamte jüdische Überlieferung von der Septuaginta bis zur rabbinischen Literatur heran und bezog auch syrisch-aramäische und arabische Quellen ein. Teil seines von Graetz geprägten methodischen Programms war es zudem, mittels der Schriften des Hieronymus Aussagen zur genaueren – früheren! – Datierung bestimmter rabbinischer Motive machen zu können, die etwa erst in mittelalterlichen Dokumenten erscheinen. Rahmers Arbeiten präsentieren oft kursorische Durchgänge durch die einzelnen Quaestiones und Kommentare des Hieronymus (oder Pseudo-Hieronymus) mit knappen Hinweisen auf Motivparallelen; nur wenige Aufsätze widmen sich einzelnen exegetischen Fragestellungen. Seine über vierzigjähriger Schaffenszeit wird von der Publikation der Hauptwerke gerahmt – der Dissertation zu QHG 1861 und der Sammelpublikation zu Teilen des Zwölfprophetenbuches 1902.

Rahmer verfasste nach seiner Promotion in Leipzig 1860 seine Schriften neben seiner Arbeit als Gemeinderabbiner und Lehrer, neben lokalpolitischen Aktivitäten und einer umfangreichen publizistischen Tätigkeit. Ohne universitäre Anbindung verfolgte er bis zu seinem Lebensende kontinuierlich seine wissenschaftlichen Interessen und vervollständigte nach besten Kräften sein Gesamtprojekt, jüdische exegetische Motive bei Hieronymus sichtbar zu machen. Sein eigentlich zusammenhängendes Werk wurde nach der Monographie 1861 in einzelnen Folgen in verschiedenen jüdischen wissenschaftlichen Zeitschriften und zum Teil mit großem zeitlichem Abstand publiziert. Rahmer strebte nicht nach akademischen Ehren, sondern war mit seiner eher schlichten als elitären Wissenschaftssprache ein selbstbewusster, beharrlicher und durchaus eigenwilliger Autor, der seiner Leserschaft einiges abverlangte. Weit über den biblischen und rabbinischen Kanon hinaus verfügte er über eine immense und detaillierte Textkenntnis in allen Teilbereichen der biblischen Traditionsgeschichte, der spätantiken und mittelalterlichen Bibel-exegese, sowie – in den späteren Jahren mehr als in den früheren – der modernen Forschungsgeschichte. Seine Arbeiten sind skizzenhaft bis minimalistisch. Sie bieten nur wenig Diskussion, sondern präsentieren das Material in aller Kürze. Nicht selten wurden ihm von seinen Rezensenten formale Mängel vorgehalten, wie z. B. Schreibfehler oder die Nichtbeachtung neuerer Werke zum Thema. In einigen

wenigen Rezensionen wurde Rahmer sogar mangelnde Achtung des Christentums vorgeworfen. Doch attestierten ihm seine Kritiker durchgehend innovative Lösungen exegetischer Fragen und schätzten seine Präsentation rabbinischen Textmaterials zum exegetischen Werk des Hieronymus.

Rahmer teilte nicht nur die in der Wissenschaft des Judentums grundsätzlich vorhandene Kritik an der geistesgeschichtlichen wie gesellschaftlichen Überordnung des Christentums über das Judentum, sondern er dekonstruierte diesen Topos auch am praktischen Beispiel. Implizit entwickelte er dabei ein neues Modell der Relation beider Religionen: Der Kirchenvater Hieronymus wurde für Rahmer zum Exempel für eine angemessene Haltung christlicher Theologie und Kirche zum Judentum: lernend und die ältere und gewichtigere Deutungskompetenz des Judentums bezüglich der Hebräischen Bibel anerkennend. Rahmers Untersuchungen stehen jedoch, was ihren apologetischen Ansatz betrifft, ganz im Zeichen der Wissenschaft des Judentums und sind auch in ihrer Methodik dem 19. Jahrhundert verhaftet; es geht dezidiert um „Einflüsse“ in nur eine Richtung: vom Judentum auf das Christentum. Die Anfänge eines Verständnisses von Motivgeschichte im Sinne eines wechselseitig-fluktuierenden Geschehens sind erst bei Louis Ginzberg zu finden.

Indem Rahmer die bibelwissenschaftliche Anerkennung der älteren Tradition der jüdischen Bibelauslegung einforderte, verband er das exegetische mit dem sowohl allgemein wissenschaftlichen als auch kulturellen und politischen Anliegen der Gleichrangigkeit von Judentum und Christentum. Damit führte er einen Diskurs, der seiner Zeit weit voraus war. Aus äußeren Gründen war er für seine Publikationen auf jüdische Zeitschriften angewiesen, die sich an die Vertreter der Wissenschaft des Judentums und ein gebildetes jüdisches Publikum richteten – und gelegentlich von einschlägig forschenden christlichen Exegeten konsultiert wurden. Rahmers Wunsch war es, dass christliche Theologen sich der Herausforderung seiner intertextuell-exegetischen Erkenntnisse stellten, die christlich-geschichtstheologische Rangordnung beiseitelassen und die Einladung zu einer gemeinsamen Arbeit annehmen würden. So schreibt er im Vorwort der Sammelpublikation von 1902:

Die neueste Biographie des Hieronymus von Professor Dr. G. Grützmaker (Leipzig 1901) reicht erst bis zum Jahre 385,⁸⁴⁹ in welchem H. seine eigentliche bibelcommentatorische Thätigkeit noch nicht begonnen hatte. Ob Grützmaker die nöthigen hebräischen Kenntnisse zur selbständigen Beurtheilung dieser Seite der hieronymianischen Thätigkeit besitzt, muss abgewartet werden; aus den wenigen Proben, die die erste Hälfte seines Werkes darbietet, ist dies nicht ersichtlich. Für das Hagadische werden ihm meine Hefte die wünschenswerthen Dienste

849 Grützmaker 1901–08.

leisten. Ich habe bei ihrer Ausarbeitung gerade christliche, mit der patristischen, alttestamentlichen Exegese sich eingehend beschäftigende Theologen, denen eine nähere Bekanntschaft mit der talmudischen Haggada nicht zuzumuthen ist, ganz besonders im Auge gehabt.⁸⁵⁰

Im Rahmen der Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts war Rahmers Werk ein Angebot zu einem Paradigmenwechsel. Die Grundlagen der christlichen Tradition sollten nicht nur, was bereits möglich war, ohne dogmatische Normativität untersucht werden können, sondern auch ohne die kulturelle Vorstellung eines christlichen Primats vor dem Judentum, einschließlich einer christlichen Deutungshoheit über alles Jüdische. Rahmer schreibt, als ob es diesen zu seiner Zeit noch fraglosen Vorrang nicht mehr gäbe; er führte also in gewisser Weise einen utopischen Diskurs. Für ihn liegt die Deutungshoheit über die Auslegung der Hebräischen Bibel und allem, was sich daraus weiter ergibt, klar auf der jüdischen Seite, jedoch ohne jegliche gesellschaftlichen Implikationen.

Nicht nur für patristisch Arbeitende, auch für Forschende in den Bereichen Bibel-exegese und Judaistik lohnt es sich, Rahmers Werk heute wiederzuentdecken und neu zu lesen. Die Lektüre lädt ein, an den Texten weiterzuarbeiten und anhand einer differenzierten Motivgeschichte die Leitfragen, Übereinstimmungen und Unterschiede der darin angesprochenen exegetischen Kulturen und ihrer Voraussetzungen zu erforschen und konkrete rezeptionsgeschichtliche Fragen zu diskutieren. Rahmers Werk ist somit über seine Zeit hinaus relevant für die Erforschung des Wissenstransfers zwischen patristischer und rabbinischer Literatur sowie der jüdisch-christlichen Relationen in der Spätantike und ihrer Wirkungsgeschichte.

850 Rahmer 1902: 3f.

Literatur

Werke von Moritz Rahmer

- Rahmer, Moritz (1861): Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Ersther Theil: Die Quaestiones in Genesin, Breslau: Verlag der Schletter'schen Buchhandlung.
- Rahmer, Moritz (1864): Die hebräischen Traditionen in dem Bibelkommentar des Hieronymus. Kritisch beleuchtet, in: Ben Chananja. Wochenblatt für jüdische Theologie 7 (1864), 12–15, 131–136, 258–262.
- Rahmer, Abraham [!] (1866): Ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den Büchern der Chronik kritisch verglichen mit den jüdischen Quellen. Erster Theil, Thorn: In Commission bei Justus Wallis.
- Rahmer, Moritz (1865–68): Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Zweiter Theil: Die Commentarien [I. Hosea], in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 14 (1865), 216–224, 460–470; 16, (1867), 103–108; 17, (1868), 419–427.
- Rahmer, Moritz (1870a): Eine alte Tradition über die Anzahl der eigentlichen Gottesnamen, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 19 (1870), 183–187.
- Rahmer, Moritz (1870b): Das Erdbeben in den Tagen Usia's, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 19 (1870), 241–252; 289–297; 549–558.
- Rahmer, Moritz (1870c): Hebräisches Gebetbüchlein für die israelitische Jugend zum Selbstunterricht im Uebersetzen methodisch eingerichtet und mit Vocabularium und grammatischen Vorbemerkungen versehen, Breslau: Schletter'sche Buchhandlung.
- Rahmer, Moritz (1870d): מלחמת חֻבָּה oder Der heilige Krieg. Predigt gehalten am Bettage, den 27. Juli 1870, Magdeburg: Carl Friese.
- Rahmer, Moritz (1882): Die hebräische Schreib-Lese-Fibel zur leichten und gründlichen Erlernung des hebräischen Lesens und jüdischen Schreibens, Frankfurt a. M.: Verlag von J. Kaufmann.
- Rahmer, Moritz (? , o. V.) (1885): Aus der Schule de Lagarde's in: Jüdisches Litteratur-Blatt 14 (1885), 93–95.
- Rahmer, Moritz (1887): Haggadische Analekten aus den pseudo-hieronymianischen „Quaestiones“, in: Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstage des Prof. Dr. H. Graetz, Breslau: S. Schottlaender, 314–324.
- Rahmer, Moritz (1889): Drei Programme jüdischer theologischer Lehranstalten, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 18 (1889), 109f., 113f., 117f.
- Rahmer, Moritz (1897): Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Zweiter Theil: Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten. II. Joël*, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 41 (1897), 625–639, 691–692.
- Rahmer, Moritz (1898): Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Zweiter Theil: Die Commentarien zu den XII kleinen Propheten. III. Amos, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 42 (1898), 1–16, 97–107.
- Rahmer, Moritz (1901a): Aus Hieronymus' Commentar zu Obadja, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 25 (1901), 37–39, 45–47.
- Rahmer, Moritz (1901b): Aus Hieronymus' Commentar zu Jona, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 25 (1901) 53–55, 60–62.
- Rahmer, Moritz (1901c): Aus Hieronymus' Commentar zu Micha, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 25 (1901), 74–77, 83–87, 91–92.

Rahmer, Moritz (1901d): War der Agadist Berechja der jüdische Lehrer des Hieronymus?, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 25 (1901), 89–91.

Rahmer, Moritz (1902): Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten. Erste Hälfte: Hosea, Joël, Amos, Obadja, Jona, Micha, Berlin: M. Poppelauer's Buchhandlung.

Textausgaben, Übersetzungen und Kommentare von Quellentexten, Wörterbücher, Nachschlagewerke und Internetressourcen

Bibel

Bamberger, Selig (1922): Raschis Pentateuchkommentar, vollständig ins Deutsche übertragen und mit einer Einleitung versehen, Hamburg: George Kramer.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. von Elliger, Karl; Rudolph, Wilhelm, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Biblia Hebraica Quinta (2016): Bd. 1: Genesis, hg. von Abraham Tal, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Elberfelder Bibel (2017), Witten: SCM R. Brockhaus.

Kraus, Wolfgang; Karrer, Martin (Hg.) (2009): Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Rahlfs, Alfred; Hanhart, Robert (Hg.) (2006): Septuaginta. Editio altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Torat Chaim Chumash (1986), Jerusalem: Mossad Harav Kook.

Weber, Robert; Gryson, Roger (Hg.) (2007): Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Targum

Beattie, Derek R. G.; McIvor, Stanley (1994): The Targums of Ruth and Chronicles (ArBib 19), Edinburgh: T&T Clark.

Chilton, Bruce D. (1987): The Isaiah Targum (ArBib 11) Edinburgh: T&T Clark.

Clarke, Ernest G. (1984): Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance, Hoboken NJ: Ktav. Publishing House.

Diez Macho, Alejandro (1968): Neophyti 1. Targum Palestinense, Ms de la Biblioteca Vaticana, Tom. 1, Génesis, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Grossfeld, Bernhard (1990): The Targum Onqelos to Genesis, translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes, Collegeville, MN: The Order of Saint Benedict.

Klein, Michael L. (1980): The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources. Vol. 1: Texts, Indices and Introductory Essays; Vol. 2: Translation (AnBib 76), Rom: Biblical Institute Press.

- Maher, Michael (1992): Targum Pseudo-Jonathan: Genesis. Translated, with Introduction and Notes (ArBib 1B), Edinburgh: T&T Clark.
- Sperber, Alexander (1959): The Bible in Aramaic. Bd. 1: Targum Onkelos, Leiden: Brill.

Antike jüdische Schriften

- Berger, Klaus (1981): Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dietzfelbinger, Christian (1975): Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum) (JSHRZ II/2), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Flavius Josephus (2003): Jüdische Altertümer, mit Paragraphenzählung nach Flavii Josephi Opera recognovit Benedictus Niese (editio minor), Berlin: Weidmann 1888–1895, Wiesbaden: Marix Verlag.
- Philo von Alexandria (1909): Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 1, hg. von Leopold Cohn, Breslau: Marcus.
- Philo von Alexandria (1919): Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 3, hg. von Leopold Cohn, Breslau: Marcus.
- Philo von Alexandria (1929): Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 5, hg. von Isaak Heinemann, Breslau: Marcus.
- Philonenko-Sayar, B.; Philonenko, M. (1982): Die Apokalypse Abrahams (JSHRZ V/5), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Yonge, Charles D. (1854–55): The Works of Philo Judaeus, the Contemporary of Josephus, Translated from the Greek by. 4 Bde, London: Bohn.

Patristische Schriften

- Assemani, Giuseppe Simone (1719): Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana. In Qua Manuscriptos Codices Syriacos, Arabicos, Persicos, Turcicos, Hebraicos, Samaritanos, Armenicos, Aethiopicos, Graecos, Aegyptiacos, Ibericos, & Malabaricos, Jussu Et Munificentia Clementis XI. Pontificis Maximi Ex Oriente conquisitos, comparatos, avectos, & Bibliothecae Vaticanae addictos, Rom: Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide.
- Assemani, Giuseppe Simone (1737): Sancti Patris Nostri Ephraem Syri Opera Omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distributa, Tomus Primus (Syriace et Latine), Rom: J. M. H. Salvioni.
- Hayward, Charles Thomas Robert (1995): St. Jerome's Hebrew Questions on Genesis, Translated with Introduction and Commentary (OECS), Oxford: Clarendon Press.
- Hilberg, Isidor (Hg.) (1996): Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae, 3 vol., Wien 1996 (CSEL 54–56).
- Hill, Robert C. (1990): St. John Chrysostom, Homilies on Genesis 18–45, translated by (FaCh 82), Washington: Catholic University of America Press.
- Lagarde: Hieronymus, Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, ed. P. de Lagarde (CCSL 72), Turnhout 1959, 1–56.
- Marianus Victorius: Epistulae D. Hieronymi Stridonensis et libri contra haereticos, ex antiquissimis exemplaribus, nunc primum, opera, ac studio Mariani Victorii Reatini emendati eiusdemque argumentis, [et] scholiis illustrati. Adiecta est operis initio Vita S. Hieronymi, 3 tom., Romae 1565/1566. QHG: ebenda, tomus tertius, Romae 1566, 395–456.

- Raspanti: Hieronymus, *Commentarii in epistulam Pauli ad Galatas*, ed. G. Raspanti (CCSL 77A), Turnhout 2006.
- Vallarsi: Sancti Eusebii Hieronymi opera omnia in vigintiquatuor tomos distributa studio et labore D. Vallarsii, editio altera Venetiis 1766 ff.: tom. 1/1 + 1/2: *Epistulae*, Venetiis 1766; tom. 3/1: QHG, Venetiis 1767.

Rabbinische Schriften, Textausgaben und Übersetzungen

- Albo, Joseph (1544): *Sefer Iqqarim*. Venedig.
- Abraham ben Ascher (1567): *Or ha-Sekhel*. Venedig.
- Berger, David (1979): *The Jewish-Christian Debate in the High Middle Ages* (Judaica. Texts and Translations 4). A Critical Edition of the *Nizzahon Vetus* with an introduction, translation, and commentary by. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.
- Bietenhard, Hans (1984): *Der tannaitische Midrasch Sifre Deuteronomium*, Bern: Peter Lang.
- Börner-Klein, Dagmar (2021): *Jalkut Schimoni zu Daniel, Esra, Nehemia, Chroniken*, übersetzt von Beat Zuber, Berlin: De Gruyter.
- Breuer, Mordechai (1978): *Sefer Nizzahon Yashan (Nizzahon Vetus)*. A Book of Jewish-Christian Polemic. A Critical Edition. by, Jerusalem: Daf-Hen (hebr.).
- Buber, Salomon (1880): *Leqaḥ Tov*, Wilna: Romm.
- Finkelstein, Louis (1939): *Siphre ad Deuteronomium: H. S. Horowitzii schedis usus cum variis lectionibus et adnotationibus* (Corpus Tannaiticum 3,2), Berlin; Nachdruck: New York, NY: Jewish Theological Seminary of America 1969.
- Fisch, Solomon (1940): *Midrash haggadol on the Pentateuch*. Numbers, Manchester: Manchester University Press.
- Freedman, Harry (1939): *Midrash Rabbah*. Genesis, translated by, in two Volumes, London: Soncino Press.
- Ginsburger, Moses (1899): *Das Fragmententhargum (Thargum jeruschalmi zum Pentateuch)*, hg. von, Berlin: Calvary.
- Goldschmidt, Lazarus (1929–36): *Der babylonische Talmud, neu übertragen durch*, Berlin: Jüdischer Verlag; Nachdruck: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- Hoffmann, David (1909): *Midrasch Tannaim zum Deuteronomium*, Berlin: Itzkowski.
- Hüttenmeister, Frowald G. (1987): *Übersetzung des Talmud Yerushalmi*. Band II/10 *Megilla* Schriftrolle, Tübingen: Mohr.
- Hyman, Arthur B. (Dov); Shiloni, Yitshak (1973–91): *Yalkut Shimoni al ha-Tora le-Rabbenu Shimon ha-Darshan*, 9 Bde., Jerusalem: Mossad Harav Kook.
- Ilan, Tal (2017): *Massekhet Hullin*. Text, Translation, and Commentary (A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V/3), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jaffee, Marty (2016): *Sifre Devarim*. A new translation of the 4th-century rabbinic oral commentaries on Deuteronomy, Seattle, WA: Stroum Center for Jewish Studies, <https://jewishstudies.washington.edu/book/sifre-devarim/>.
- Koren Talmud Bavli (2012–19), Jerusalem: Koren Publisher.
- Krupp, Michael (2011), *Die Mischna*. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar. Pesachim, bearbeitet von Jürgen Pithan und Michael Krupp, Jerusalem: Lee Achim.
- Lehnardt, Andreas (2004): *Pesaḥim – Pesachopfer*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi 2,3, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Lieberman, Shaul (1955–88): *Tosefta ki-feshuta*, New York: Bet ha-midrash le-rabanim shebe-Amerikah.
- Margulies, Mordecai (1993): *Midrash Wayyikra Rabbah: A Critical Edition Based on Manuscripts and Genizah Fragments with Variants and Notes*, New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Marx, Alexander (1903): *Seder Olam* (Cap. 1–10), nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben, übersetzt und erklärt, Berlin: Itzkowski.
- Matt, Daniel C. (2004) *The Zohar. Pritzker Edition. Translation and Commentary*, Bd. 2, Stanford: Stanford University Press.
- Midrasch Rabba (1855): Wilna: Edition Romm.
- Midrasch Rabba (1887): Wilna: Edition Romm.
- Milikowsky, Chaim (2014): *Seder Olam. Critical Edition, Commentary, and Introduction* (2 Bde.), Bd. 1 Introduction and Critical Edition, Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press (hebr.).
- Mikraot Gedolot. Sefer Bereschit (1854). Zhitomir: Shapiro.
- Mirkin, Moshe A. (1956–67): *Midrash Rabba*, Tel-Aviv: Javne.
- Rosenberg, Juda ben Alexander (1856): *qoveš ma'ase yede geonim qadmonim*, erster Teil: Kommentar des Rabbi Hai Gaon (939–1038) zur Ordnung Tohorot der Mischna, Friedländer'sche Buchdruckerei: Berlin.
- Sefer ha-yashar (1625) Venedig: Bragadin.
- Shoshana, Abraham; Shoshana, Noam (2017): *Mifal torat kohanim umefarshav*, Bd. 4: *Parashat Shemini u-vi-khelalah Mekhilta de-Milu'im*, Jerusalem: Ofek (hebr.).
- Tanchuma (1831), Wilna (Nachdruck: Jerusalem 1960).
- Theodor, Julius; Albeck, Chanoch (1912–36): *Midrash Bereschit Rabba. Critical Edition with Notes and Commentary*, Berlin (Nachdruck: Jerusalem: Wahrmann 1965).
- Tilly, Heinz-Peter (1995): *Qiddushin – Antrauung, Übersetzung des Talmud Yerushalmi 3,7*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weiss, Isaak H. (1862): *Sifra*, Wien: Jacob Schlossberg.
- Yalkut Shimoni (1979): Jerusalem.

Koran

- Henning, Max (2012): *Der Koran. Das heilige Buch des Islam. Aus dem Arabischen von Max Henning, überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hoffmann*, München: Diederichs.

Wörterbücher und Nachschlagewerke

- Buxtorf, Johannes (1622): *Lexicon syriacum et chaldaicum*, Basel: Ex officina Ludovici Regis.
- Collins, B. J.; Buller, B.; Kutsko, J. F. (2014): *The SBL Handbook of Style. For Biblical Studies and Related Disciplines*, Atlanta, Georgia.
- Even-Shoshan, Avraham (1993): *Ham-milon he-ḥadash*, 4 Bde., Jerusalem: Kiryat sefer.
- Gesenius, Wilhelm (2013): *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. von Herbert Donner, Berlin/Heidelberg: Springer¹⁸2013.
- Jastrow, Marcus (1985): *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 vols., London: W. C. Luzac/New York: G. P. Putnam's Sons 1903, Nachdruck: New York, NY: The Judaica Press.

- Köhler, Ludwig; Baumgartner, Walter (1996): Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. Aufl. Leiden: Brill.
- Kohut, Alexander (1878–92): Arukh ha-shalem (Aruch completum sive lexicon vocabula et res, quae in libris targumicis, talmudicis et midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis [...]), Wien: Georg Bröd.
- Kohut, Alexander (1878–92): Arukh ha-shalem (Aruch completum), Wien: Verlag.
- Lampe, Geoffrey W. H. (1969): A Patristic Greek Lexicon, Oxford: Oxford University Press.
- Landau, Moses Israel (1819–24): Rabbinisch-aramäisch-deutsches Wörterbuch zur Kenntniß des Talmuds, der Targumim und Midraschim, mit Anmerkungen für Philologie, Geschichte, Archäologie, Geographie, Natur und Kunst. 5 Bde., Prag: Schollische Buchdruckerei.
- Levy, Jacob (1876–89): Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, 4 Bde., Leipzig: Brockhaus.
- Menachem ben Saruq (1854): Mahberet Menahem, London: Filipowski.
- Nathan ben Jechiel (1531): Sefer he-Arukh, Venedig: Bomberg.
- Schwertner, S. M. (2014): IATG3. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, New York, NY.
- Zeitlin, William (1891): Kiryat sefer. Bibliotheca Hebraica Post-Mendelssohniana. Bibliographisches Handbuch der neuhebräischen Litteratur seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1890. 1. Hälfte A-M. Zweite neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Leipzig: K. F. Koehler's Antiquarium.

Werke der Wissenschaft des Judentums, von Rahmer zitierte Literatur und zeitgenössische Rezeption Rahmers

- Aptowitz, Victor (1909): Rabbinische Parallelen und Aufschlüsse zu Septuaginta und Vulgata. I. Die Bücher Samuelis, in: ZAW 29 (1909), 241–252.
- Bacher, Wilhelm (1903): Rezension zu Rabbiner Dr. Moritz Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Die Commentarii zu den zwölf kleinen Propheten. I. Hälfte (2 Hefte), in: Theologische Literaturzeitung 16 (1903), 454–457.
- Basnage, Jacques (1725): Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum, Bd. 1, Amsterdam: Wetstein.
- Beer, Bernhard (1855): Zur jüdischen Sagengeschichte, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 4 (1855), 59–65.
- Beer, Bernhard (1859): Leben Abraham's nach Auffassung der jüdischen Sage, Leiner: Leipzig.
- Bernstein, Georg Heinrich (1836): Lexicon syriacum chrestomathiae Kirschiana. Leipzig: Cnobloch.
- Bleek, Friedrich (1878): Einleitung in das Alte Testament, hg. von Johannes Bleek und Adolf Kamphausen, vierte Auflage nach der von A. Kamphausen besorgten dritten bearbeitet von J. Wellhausen, Berlin: G. Reimer 1878.
- Bloch, Joseph (1922): Israel und die Völker. Nach jüdischer Lehre, Berlin: Benjamin Harz.
- Brann, Marcus (1904): Geschichte des Jüdisch-Theologischen Seminars (Fraenckel'sche Stiftung) in Breslau. Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum der Anstalt, Breslau: Th. Schatzky.
- Brod, Max (1922): Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch. 2 Bände, München: Kurt Wolff.
- Chajes, Zvi Hirsch (1840): Iggeret Bikoret, Zolkiew: Meyerhoffer.

- Chajes, Zvi Hirsch (1853): *Igeres Bikores. Ein Beitrag zur historischen Kritik in Betreff der Targumim und Midraschim, mit Anmerkungen und Zusätzen von Jacob Brüll*. Pressburg: Maschinendruck der vormals Schmid'schen Buchdruckerei.
- de Lagarde, Paul (1887): *Lipman Zunz und seine Verehrer*, in: *Mittheilungen*, hg. von Paul de Lagarde. Göttingen Band 2 (1887), 108–162.
- Delitzsch, Franz (1863): Rezension zu Moritz Rahmer, *Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Erster Theil: „Quaestiones in Genesin“*. In *Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche* 24 (1863), 179–181.
- Delitzsch, Franz (1872): *Commentar über die Genesis*. Leipzig: Dörffling und Franke 41872.
- Derenbourg, Joseph (1875): Nachruf [auf Abraham Geiger], in: *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* 11 (1875), 299–308.
- Dienemann, Max (1914/1919): *Judentum und Christentum*, Frankfurt a. M.: Kauffmann.
- Dienemann, Max (1927): *Frömmigkeit in Judentum und Christentum*, in: *Der Jude. Eine Monatsschrift. Sonderheft Judentum und Christentum* 4 (1927), 30–40.
- Dindorf, Ludwig (1832): *Chronicon paschale* (2 Bde.), Bonn: Weber.
- Eschelbacher, Joseph (1905): *Das Judentum und das Wesen des Christentums. Vergleichende Studien*. Berlin: M. Poppelauer.
- Eschelbacher, Joseph (1907): *Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie* (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums), Leipzig: G. Fock.
- Eß, Leander van (1824): *Pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata im Allgemeinen und zunächst in Beziehung auf das Tridentische Decret. Oder: Ist der Katholik gesetzlich an die Vulgata gebunden*, Tübingen: Ludwig Friedrich Fues.
- Frankel, Zacharias (1841): *Vorstudien zu der Septuaginta* (Historisch-kritische Studien zu der Septuaginta. Nebst Beiträgen zu den Targumim. Erster Band. Erste Abtheilung), Leipzig: Fr. Chr. Wilh. Vogel.
- Frankel, Zacharias (1851): *Über den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik*, Leipzig: Barth.
- Frankel, Zacharias (1854): *Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung*, in: *Programm zur Eröffnung des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau „Fränkel'sche Stiftung“*, den 16. Ab 5614/10. August 1854, Breslau: Korn, 1–42.
- Frankel, Zacharias (1859): *Hodegetica in Mischnam [Darkhe ha-Mishnah]. Librosque cum ea conjunctos Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifri. Pars Prima: Introductio in Mischnam*, Leipzig: Hunger.
- Frankel, Zacharias (1862): *Entlassung dreier zu Rabbinen herausgebildeten Hörer des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau [Festrede]*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 11/5 (1862), 161–174.
- Friedländer, Moritz (1878): *Patristische und talmudische Studien*, Wien: Alfred Hölder.
- Friedländer, Moritz (1897): *Judentum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*. Wien/Leipzig: W. Breitenstein.
- Friedländer, Moritz (1903): *Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums*, Zürich: Verlag von Caesar Schmidt.
- Fürst, Julius (1840–41): *Literarische Übersichten*, in: *Literaturblatt des Orients* 44 (1840), 682f., 45 (1840), 703f., 46 (1840), 713f., 47 (1840), 723–725, 48 (1840), 742–745, 3 (1841), 33–35, 9 (1841), 115–119.
- Geiger, Abraham (1835–36): *Der Kampf christlicher Theologen gegen die bürgerliche Gleichstellung der Juden*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 1/1 (1835), 52–67; 1/3, 340–357; 2/1 (1836), 78–92, 446–473.

- Geiger, Abraham (1835): Das Judenthum unserer Zeit und die Bestrebungen in ihm, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 1/1 (1835), 1–12.
- Geiger, Abraham (1836): Gründung einer jüdisch-theologischen Facultät. Ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit, in: Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 2/1 (1836), 1–21.
- Geiger, Abraham (1857): Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums. Breslau: Julius Hainauer.
- Geiger, Abraham (1863): Sadducäer und Pharisäer, Breslau: Schletter'sche Buchhandlung.
- Geiger, Abraham (1864): Das Judenthum und seine Geschichte. In zwölf Vorlesungen, nebst einem Anhang: Ein Blick auf die neuesten Bearbeitungen des Lebens Jesu, Breslau: Schletter'sche Buchhandlung.
- Geiger, Abraham (1902): Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Nachdruck der zweiten rev. Auflage [erste Aufl. 1833], Leipzig: Kaufmann.
- Gesenius, Wilhelm (1837): *Scripturae linguaeque phoeniciae monumenta quotquot supersunt*, Leipzig: Wilhelm Vogel.
- Ginzberg, Louis (1899): Die Haggada bei den Kirchenvätern. Erster Theil. Die Haggada in den pseudo-hieronymianischen „Quaestiones“. Amsterdam: o. V.
- Ginzberg, Louis (1900): Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Litteratur, Berlin: Calvary.
- Ginzberg, Louis (1909–38): *The Legends of the Jews*. Vol. 1–7, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America; Neudruck 2003.
- Goethe, J. W. (1949): Werke. Hamburger Ausgabe. Band 2. Gedichte und Epen, hg. von Erich Trunz, Hamburg: Christian Wegener Verlag.
- Graetz, Heinrich (1846): Die Construction der jüdischen Geschichte, in: Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums 3 (1846), 81–97, 121–131, 361–381, 413–421.
- Graetz, Heinrich (1853): Fälschungen in dem Text der Septuaginta von christlicher Hand zu dogmatischen Zwecken, in: Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums 2 (1853), 432–436.
- Graetz, Heinrich (1854–55): Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 3, 311–319, 352–355, 381–387, 428–431; und 4 (1855), 186–192.
- Graetz, Heinrich (1908): Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. Vierter Band: Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staates bis zum Abschluß des Talmud. Vierte vermehrte und verbesserte Auflage, bearbeitet von Dr. S. Horowitz, Leipzig: Oskar Leiner (Nachdruck Berlin: Arani Verlag, 1998).
- Grünbaum, Max (1893): Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde, Leiden: Brill.
- Grützmaker, Georg (1901–08): Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte in 3 Bänden, Bd. 1: Sein Leben und seine Schriften bis zum Jahre 385, Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung 1901; Bd. 2 und 3, Berlin: Trowitzsch & Sohn 1906 und 1908.
- Güdemann, Moritz (1859): o.T., in: Jeschurun. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Gesammelt und herausgegeben von Joseph Kobak. Hebräische Abtheilung, dritter Jahrgang, Breslau: Hirsch Sulzbach, 65–67 (hebr.).
- Güdemann, Moritz (1870): Jüdisches im Christentum des Reformationszeitalters. Vortrag, gehalten am 22. Januar 1870 im Lokale der Religionsschule zu Wien, Wien: Selbstverlag des Vereins zur Förderung jüdischer Literatur zu Wien, 1–20.
- Harnack, Adolf von (1888): Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Band, Freiburg i. Br.: Mohr 1888.
- Hyde, Thomas (1700): *Historia religionis veterum Persarum, eorumque magorum. ubi etiam nova Abrahami, & Mithrae, & Vestae, & Manetis, &c. historia, atque angelorum officia & praefecturae ex veterum Persarum sententia [...]* Oxford: Sheldonian Theatre.

- Jacob, Benno (2000): Das Buch Genesis. Herausgegeben in Zusammenhang mit dem Leo Baeck Institut, Stuttgart: Calwer; wiederabgedruckt nach Berlin: Schocken 1934.
- Krauss, Samuel (1892–94): The Jews in the Works of the Church Fathers, in: JQR 5/1 (1892), 122–57; 6/1 (1893), 82–99, 6/2 (1894), 225–61.
- Kroner, Philipp (1887): Theologischer Jahresbericht für 1885, Federzeichnungen, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 16 (1887), 2f., 6f., 14f., 34f., 38f.
- Lange, Johann Peter (1864): Theologisch-homiletisches Bibelwerk. Genesis, Bielefeld: Verlag von Velhagen und Klasing.
- Lipsius, Richard A., (Hg.) (1886): Theologischer Jahresbericht, fünfter Band (enthaltend die Literatur des Jahres 1885), Leipzig: Georg Reichardt Verlag.
- Michaelis, Johann (1769): Spicilegium geographiae hebraeorum exterae post Bochartum, pars prima, Göttingen: Vandenhoeck.
- Nachruf, o.V. (1904): Dr. Moritz Rahmer, in: The Jewish Voice. A Weekly Newspaper Devoted to the Cause of Judaism and to the Jewish People. Vol. XXXVI, No. 14, April 1, 1904, 3.
- Nestle, Eberhard (1903): Rezension zu Rabbiner Dr. Moritz Rahmer (Rabbiner in Magdeburg), Hieronymus' Commentar zu den zwölf kleinen Propheten. Durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Erste Hälfte: Hosea, Joël, Amos, Obadja, Jona, Micha, in: Theologisches Litteratur-Blatt 24 (1903) 187–188.
- Nowack, Wilhelm (1879): Rezension: Paul Kleinerts Abriss der Einleitung zum Alten Testament, in: Jenaer Literaturblatt 6 (1879), 70.
- Oppenheim, David (1858): Kritische Bemerkungen der Rabbinen über die Vulgata, in: Jeschurun. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Deutsche Abteilung. Jahrgang II Heft I u. II. (1858), II/I. 60–67 II/II. 100–114.
- Ormsby (1853): Summary of a Paper by Capt. Ormsby. Evening Meeting, Wednesday, December 14, 1853, Proceedings of the Royal Society of Literature Vol. I (1833–1854), 377f.
- Perles, Joseph (1859): Meletemata Peschitthoniana, Breslau: Grass, Barth & Comp.
- Petavius, Dionysius [Pétau, Denis] (1627): De doctrina temporum, 2 Bde., Paris.
- Reusch, Franz Heinrich (1861) Rezension zu Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Von Dr. Moritz Rahmer. Erster Theil: Quaestiones in Genesin, in: Theologische Quartalschrift 43, 4. Quartalsheft (1861), 613–615.
- Siegfried, Carl (1875): Analecta Rabbinica ad N. T. et Patres ecclesiasticos spectantia, in: Gymasio Inlustrissimo Cathedrali Magdeburgensis, Leipzig: Teubner, 1–18.
- Siegfried, Carl (1883): Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus, in: Jahrbuch für Protestantische Theologie 9 (1883), 346–352.
- Siegfried, Carl (1895): Festrede, gehalten in der Universitätskirche zu Jena zur Akademischen Preisvertheilung am 15. Juni 1895 [Über Ursprung und Entwicklung des Gegensatzes zwischen Christenthum und Judenthum], Jena: Universitäts-Buchdruckerei G. Neuenhahn.
- Siegfried, Carl (1898): Rezension zu Dr. Moritz Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus. Mit den jüdischen Quellen verglichen und kritisch beleuchtet. 2. Thl.: Commentarii in XII prophetas. Heft II: Joël, in: Theologische Literaturzeitung 14 (1898), 390f.
- Strack, Hermann L.; Siegfried, Carl (1884): Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Litteratur, Karlsruhe/Leipzig: H. Reuther.
- Stummer, Friedrich (1928): Einführung in die lateinische Bibel, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Stummer, Friedrich (1929): Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Übersetzung des Alten Testaments aus der Hebraica Veritas, in: Bib 10 (1929), 3–30.

- Techen, Ludwig (1884): Zwei Göttinger Machzorhandschriften, Dissertation: Universität Göttingen.
- Troki, Isaak ben Abraham (1705): Chisuk Emunah, Amsterdam, Nachdruck 1857: Leipzig: Jerocham Fischel.
- Wiener, Meir (1857): מאיר נתיב, in: Jeschurun. Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, gesammelt und herausgegeben von Joseph Kobak. Hebräische Abtheilung Heft III (1857), 101–115 (hebr.).
- Wolf, Immanuel (1822): Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums 1/H. 1 (1822), 1–22.
- Ziemlich, Bernhard (1885): Aus der Schule de Lagarde's, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 14 (1885), 109f.
- Ziemlich, Bernhard (1887): Einer, der nicht Liturgiker sein will, in: Jüdisches Litteratur-Blatt 16 (1887), 29f., 33f., 37f., 41f.
- Zunz, Leopold (1818): Etwas über die rabbinische Litteratur, nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk, in: Ders., Gesammelte Schriften. Erster Band. Herausgegeben vom Curatorium der „Zunzstiftung“, Berlin: Luis Gerschel Verlagsbuchhandlung 1875, 1–31.

Weitere Literatur

- Ariel, Yaakov (2010): Wissenschaft des Judentums Comes to America. Kaufmann Kohler's Scholarly Projects and Jewish-Christian Relations, in: Hasselhoff 2010a: 165–182.
- Ariel, Yaakov (2012): A German Rabbi and Scholar in America. Kaufmann Kohler and the Shaping of American Jewish Theological and Intellectual Agendas, in: European Judaism. A Journal for the New Europe 45/2 (2012), 59–77.
- Bacher, Wilhelm (1899): Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur, erster Teil, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Bacher, Wilhelm (1905): Targum, in: Singer, Isidore (Hg.): Jewish Encyclopedia. Vol. 12, New York: Funk & Wagnalls, 57–63.
- Baskin, Judith R. (1985): Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity. A Bibliographical Reappraisal, in: Green, William S. (Hg.): Approaches to Ancient Judaism 5. Studies in Judaism and its Greco-Roman Context (BJSt 32), Atlanta: Scholars Press, 53–80.
- Birnbaum, Elisabeth (2014): Der Koheletkommentar des Hieronymus. Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung, Berlin: De Gruyter.
- Boyarin, Daniel (1999): Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism (Figurae: Reading Medieval Culture), Stanford: Stanford University Press.
- Boyarin, Daniel (2004): Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity (Divinations: Rereading Late Ancient Religion), Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- Boyarin, Daniel (2014): An Unimagined Community. Against *The Legends of the Jews*, in: Hasan-Rokem, Galit; Gruenwald, Ithamar (Hg.): Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered. Detroit: Wayne State University Press, 49–63.
- Braverman, Jay (1978): Jerome's Commentary on Daniel: A Study of Comparative Jewish and Christian Interpretations of the Hebrew Bible, Washington, D. C.: The Catholic Biblical Association of America.
- Brocke, Michael; Carlebach, Julius; Wilke, Carsten (2009): Biographisches Handbuch der Rabbiner. Teil 1. Die Rabbiner der Emanzipationszeit in den deutschen, böhmischen und großpolnischen Ländern 1781–1871, Teil 2. Die Rabbiner im Deutschen Reich 1871–1945; mit Nachträgen zu Teil 1, München: Saur.

- Buchholz, René (2011–20): Gegendiskurse. Jüdische Antworten auf das Christentum im langen 19. Jahrhundert. Überarbeitete und erweiterte Fassung des Essays „Gegendiskurse. Jüdische Antworten auf das Christentum in der frühen Moderne“, in: *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte* 6 (2011), o. O., o. V.; fortlaufend aktualisierte Version zugänglich unter www.academia.edu.
- Byron, John (2011): *Cain and Abel in Text and Tradition. Jewish and Christian Interpretation of the First Sibling Rivalry* (TBN 14), Leiden: Brill.
- Cain, Andrew; Lössl, Josef (Hg.) (2009) *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Farnham/ Burlington, NC: Ashgate, 117–129.
- Cameron, John (2009): The rabbinic Vulgate?, in: Cain/Lössl 2009, 117–129.
- Carlebach, Julius (Hg.) (1992): *Wissenschaft des Judentums (Hokhmat Yisra'el)*. Anfänge der Judaistik in Europa, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Carruthers, Jo (2008): *Esther Through the Centuries* (Blackwell Bible Commentaries), Oxford: Blackwell.
- Ehrlich, Ernst Ludwig (1988): Jesus Christus IX. Judentum, in: *TRE* 17 (1988), 68–71.
- Fraade, Steven (1984): *Enosh and his Generation: Pre-Israelite Hero and History in Postbiblical Interpretation*, Chico: Scholars Press.
- Fritz, Volkmar (1990): *Kinneret. Ergebnisse der Ausgrabungen auf dem Tell el-'Orëme am See Gennesaret, 1982–1985*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fürst, Alfons (2003): *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Gertz, Jan Christian (2015): Genesis 5. Priesterliche Redaktion, Komposition oder Quellenschrift?, in: Hartenstein, Friedhelm; Schmid, Konrad (Hg.). *Abschied von der Priesterschaft? Zum Stand der Pentateuchdebatte* 8 (VWGTh 40), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Ginzberg, Eli (1966): *Keeper of the Law: Louis Ginzberg*, Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America.
- Gordon, Cyrus H. (1930): Rabbinic Exegesis in the Vulgate of Proverbs, in: *JBL* 49/4 (1930), 384–416.
- Grey, Matthew J. (2013): „The Redeemer to Arise from the House of Dan“. *Samson, Apocalypticism, and Messianic Hopes in Late Antique Galilee*, in: *JSJ* 44 (2013) 553–589.
- Gutmann, Joshua; Sperling, S. David; Aberbach, Moses; Horodezky, Samuel Abba; Noy, Dov; Hirschberg, Haim Z'ew; Bayer, Bathja (2007): Elija, in: *Encyclopaedia Judaica* 6, 2007, 331–337.
- Hadas-Lebel, Mireille (2006): *Jerusalem Against Rome* (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 7), Leuven/Dudley MA: Peeters.
- Halivni, David Weiss (1991): *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, New York, NY: Oxford University Press.
- Hasan-Rokem, Galit; Gruenwald, Ithamar (Hg.) (2014): *Louis Ginzberg's Legends of the Jews. Ancient Jewish Folk Literature Reconsidered*, Detroit, MI: Wayne State University Press.
- Hasselhoff, Görgo K. (2010b): Idee und Leitgedanken des Bandes, in: *Hasselhoff 2010a*: 3–16.
- Hasselhoff, Görgo K. (2010c): „Sapientes docent traditiones“. Der Rabbiner Moritz Rahmer und der Kirchenvater Hieronymus, in: *Hasselhoff 2010a*: 137–163.
- Hasselhoff, Görgo K. (2012): Revising the Vulgate. Jerome and his Jewish Interlocutors, in: *ZRGG* 64/3 (2012) 209–221.
- Hasselhoff, Görgo K. (2016): Hieronymus und die Aussprache des Hebräischen nach seinen Briefen, in: *JbAC* 59 (2016), 43–67.
- Hasselhoff, Görgo K. (Hg.) (2010a): *Die Entdeckung des Christentums in der Wissenschaft des Judentums* (SJ 54), Berlin: De Gruyter.
- Hayward, Charles Thomas Robert (2010): Targum, in: Goodman, Martin; Philip Alexander (Hg.): *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine* (PBA 165), Oxford: Oxford University Press, 235–252.

- Hayward, Charles Thomas Robert (2013): The Aramaic Targum, in: Paget, James Carleton; Schaper Joachim (Hg.): *The New Cambridge History of the Bible. Vol. 1 From the Beginnings to 600*, Cambridge: Cambridge University Press, 218–241.
- Heckl, Raik (2013): Eine Kultstätte auf dem Ebal? Josua 8,30 – 35 und der Streit mit Samaria um die Auslegung der Tora, in: ZDPV 129 (2013), 79–98.
- Heckl, Raik (2019): The Aaronic Blessing (Numbers 6). Its Intention and Place in the Concept of the Pentateuch, in: Bautch, Richard J.; Lackowski, Mark (Hg.): *On Dating Biblical Texts to the Persian Period. Discerning Criteria and Establishing Epochs (FAT II 101)*, Tübingen: Mohr Siebeck, 119–138.
- Heil, Johannes (2012): Wissenschaft des Judentums 1819–1933. Wissenschaft, Selbstbild. und Trugbilder, in: Hilgert, Markus; Wink, Michael (Hg.): *Menschen-Bilder. Darstellungen des Humanen in der Wissenschaft (HdJB 54)*, Berlin, Heidelberg: Springer Verlag, 351–371.
- Heschel, Susannah (1998): *Jewish Studies as Counterhistory*, in: Biale, David; Galchinsky, Michael; Heschel, Susan (Hg.): *Insider/Outsider. American Jews and Multiculturalism*. Berkeley/Los Angeles, CA/London: University of California Press, 101–115.
- Heschel, Susannah (2001): *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie (ספרייה. Sifria Wissenschaftliche Bibliothek 2)*, Berlin: Jüdische Verlagsanstalt.
- Hezser, Catherine (2013): Samuel Krauss' Contribution to the Study of Ancient Judaism, Christianity, and Graeco-Roman Culture within the Context of Scholarship, in: *Modern Judaism* 33/3 (2013), 301–331.
- Hildesheimer, Meir (2008): Religious Education in Response to Changing Times. Congregation Adass-Isroel Religious School in Berlin, in: ZRGG 60/2 (2008), 111–130.
- Jericke, Detlef, (2010) Art. Zoar, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet* (<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35454/>), 2010 (Zugriffsdatum: 10.9.2021).
- Jericke, Detlef (2016): Art. Salem, in: *Ortsangaben der Bibel (odb)*, <https://www.odb.bibelwissenschaft.de/ortsnamen/ortsname.php?n=101> (Zugriffsdatum: 28.9.2024)
- Kamesar, Adam (1993): *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford: Clarendon Press.
- Kamesar, Adam (2013): Jerome, in: Paget, James Carleton; Schaper Joachim (Hg.): *The New Cambridge History of the Bible. Vol. 1 From the Beginnings to 600*, Cambridge: Cambridge University Press, 653–675.
- Kelley, Page H.; Mynatt, Daniel S.; Crawford, Timothy G. (2003): *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Kiel, Yishai (2015): Why the Midrash Has Abraham Thrown into Nimrod's Furnace, *TheTorah.com*. <https://thetorah.com/article/why-the-midrash-has-abraham-thrown-into-nimrods-furnace> (Zugriffsdatum: 17.7.2024).
- Kohler, Kaufmann; Blau, Ludwig (1912): Art. Gehenna, in: Isidore Singer (Hg.), *Jewish Encyclopedia*. Bd. 5, New York, NY: Funk & Wagnalls 581–583.
- Koltun-Fromm, Ken (2006): *Abraham Geiger's Liberal Judaism. Personal Meaning and Religious Authority*, Bloomington: Indiana University Press.
- Kraus, Matthew A. (2017): *Jewish, Christian, and Classical Exegetical Traditions in Jerome's Translation of the Book of Exodus. Translation Technique and the Vulgate (SvlgChr 141)*, Leiden: Brill.
- Krieger, Karsten (Hg.) (2004): *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. Im Auftrag des Zentrums für Antisemitismusforschung. Teil 1*, München: Saur.
- Krone, Kerstin von der (2012): *Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften (SJ 65)*, Berlin: De Gruyter.

- Krone, Kerstin von der; Thulin, Mirjam (2013): Wissenschaft in Context. A Research Essay on the Wissenschaft des Judentums, in: *The Leo Baeck Institute Yearbook* 58 (2013), 249–280.
- Krüger, Christine G. (2006): *Sind wir denn nicht Brüder? Deutsche Juden im nationalen Krieg 1870/71*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Lamirande, Émilien (1967): *Étude bibliographique sur les Pères de l'Église et l'Aggadah: Vigiliae Christianae* 21/1 (1967), 1–11.
- Leubauer, Ildikó (2005): Art. Moritz Rahmer, in: Heinrich, Guido (Hg.): *Magdeburger Biographisches Lexikon*, 2005, <https://web.ub.ovgu.de/mbf/>.
- Loewe, Raphael (1949): Jerome's Rendering of עוֹלָם, *HUCA* 22 (1949) 265–306.
- Loewe, Raphael (1952): Jerome's Treatment of an Anthropopathism, *VT* 2 (1952), 261–272.
- McCarthy, David Paul (1984): A Review of the Literature on Hieronymus. His Translation Techniques and the Influences upon him, in: *Proceedings. Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 4 (1984), 195–208.
- McCarthy, David Paul (1992): Saint Jerome's Translation of the Psalms. The Question of Rabbinic Tradition, in: Blumberg, Herman J. (Hg.) „Open Thou Mine Eyes ...“. *Essays on Aggadah and Judaica. Presented to Rabbi William G. Braude on His Eightieth Birthday and Dedicated to His Memory*, Hoboken, NJ: Ktav. Publishing House, 155–191.
- Meyer, Michael A. (2000): *Antwort auf die Moderne: Geschichte der Reformbewegung im Judentum*, Wien: Böhlau.
- Meyer, Thomas; Kilcher, Andreas (Hg.) (2015): *Die „Wissenschaft des Judentums“*. Eine Bestandaufnahme, Paderborn: Fink.
- Michael, Reuven (1998): Vorwort, in: Graetz, Heinrich: *Die Geschichte der Juden*, neu aufgelegt: Berlin 1998, Bd. 1., I–XXXV.
- Newman, Hillel I. (2005): A Hippodrome on the Road to Ephrat, *Biblica* 86 (2005), 213–228.
- Newman, Hillel I. (2009): How Should We Measure Jerome's Hebrew Competence?, in: Cain/Lössl 2009, 131–140.
- Newman, Hillel I. (2010): The Legends of the Jews and the Church Fathers, in: Hasselhoff 2010a: 183–194.
- Newman, Hillel I. (2014): in: Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews, and the Church Fathers*, in: Hasan-Rokem/Gruenwald 2014, 34–48.
- Nicklas, Tobias (2005): Art. Tobit / Tobitbuch, in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de)*, 2005 (Zugriffsdatum: 17.7.2024).
- Niewöhner, Friedrich (1976): Judentum, Wissenschaft des Judentums, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 653–658.
- Pessen, Eugen (1930): Moritz Rahmer, in: *JL* IV/1 (1930), 1227.
- Petzold, Kay Joe (2019): *Masora und Exegese. Untersuchungen zur Masora und Bibeltextüberlieferung im Kommentar des R. Schlomo ben Yitzchaq (Raschi) (Materiale Textkulturen. Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs 933 24)*, Berlin/Boston, MA: De Gruyter.
- Pleißler, Holger (2006): Heinrich Leberecht Fleischer. Ein Leipziger Orientalist, seine jüdischen Studenten, Promovenden und Kollegen in: Wendehorst, Stephan (Hg.): *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 245–268.
- Pyka, Marcus (2009): *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 5)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reinhartz, Adele (2018): How Christianity parted from Judaism, in: Greenspahn, Frederick (Hg.): *Early Judaism. New Insights and Scholarship (Jewish Studies in the Twenty-First Century)*, New York, NY: New York University Press, 97–120.

- Roemer, Nils (2009): German Jewish Reading Cultures. 1815–1933, in: *Aschkenas* 18/19 Heft 1 (2009), 9–23.
- Roemer, Nils H. (2005): *Jewish Scholarship and Culture In Nineteenth-Century Germany. Between History and Faith (Studies in German Jewish Cultural History and Literature)*, Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Saltman, Avrom (1975): *Pseudo-Jerome. Quaestiones on the Book of Samuel (StPb 26)*, Leiden: Brill.
- Schäfer, Peter (1978): Der Götzendienst des Enosch. Zur Bildung und Entwicklung agadischer Traditionen im nachbiblischen Judentum, in: Ders.: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (AGJU 15)*, 134–152, Leiden: Brill.
- Schanz, Martin (1914): *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian. Viertes Teil: Die Römische Litteratur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians. Erste Hälfte: Die Litteratur des vierten Jahrhunderts*, München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung ²1914.
- Schorsch, Ismar (1994): *From text to context: the turn to history in modern Judaism*, Hanover, NH: Brandeis University Press.
- Schorsch, Rebecca (2014): The Past in the Service of the Present. Rabbinicizing Folklore or Folklorizing the Rabbis?, in: Hasan-Rokem/Gruenwald 2014, 1–16.
- Schulte, Christoph (1997): Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums. Die ursprüngliche Konzeption der Wissenschaft des Judentums und ihre Aktualität nach 175 Jahren, in: *Aschkenas* 2 (1997), 277–302.
- Segal, Eliezer (1992): Sarah and Ischah: Method and Message in Midrashic Tradition, in: *The JQR* 52, Nos. 3–4 (1992), 417–429.
- Shoulson, Jeffrey (2016): Zaphenath, Kugelmass, and Milton (Genesis 41), in: Kissileff, Beth (Hg.): *Reading Genesis: Beginnings*, London: Bloomsbury, 237–250.
- Siquans, Agnethe (2025): Hieronymus und die Vulgata in der Wissenschaft des Judentums, in: Felber, Anneliese (Hg.): *Hieronymus und die Vulgata. Quellen und Rezeption (BWANT 241)*, Stuttgart: Kohlhammer, 159–196.
- Smith, Jonathan Z. (1978): Fences and Neighbors. Some Contours of Early Judaism, in: Ders., *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, The University of Chicago Press: Chicago, IL/London 1982, 1–18.
- Steinmann, Otto L. (1866): *Der Kreis Thorn: Statistische Beschreibung*, Thorn.
- Stemberger, Günter (1993): Hieronymus und die Juden seiner Zeit, in: Koch, Dietrich-Alex; Lichtenberger, Hermann (Hg.): *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter FS H. Schreckenberg (SIJD 1)*, Göttingen: Vandenhoeck-Ruprecht, 347–364.
- Stemberger, Günter (2004): Wort Gottes III. Judentum, in: *TRE* 36 (2004), 311–315.
- Stemberger, Günter (2010a): Exegetical Contacts between Christians and Jews in the Roman Empire, in: Ders., *Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum (TSAJ 133)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stemberger, Günter (2010b): Gen 15 in Rabbinic and Patristic Interpretation, in: Ders., *Judaica Minora. Teil I: Biblische Traditionen im rabbinischen Judentum (TSAJ 133)*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Stemberger, Günter (2011): *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München: Beck ²2011.
- Stemberger, Günter (2014): Hieronymus und die Rabbinen. Zum Kohelet-Kommentar, in: Birnbaum, Elisabeth; Schwienhorst-Schönberger, Ludger (Hg.): *Hieronymus als Exeget und Theologe. Interdisziplinäre Zugänge zum Koheletkommentar des Hieronymus (BETL 268)*, Leuven: Leuven University Press; Peeters, 87–104.

- Theodor, Julius (1915): Drei unbekannte Paraschas aus Bereschit rabba, in: Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jakob Guttmanns, hg. vom Vorstande der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig: Gustav Fock, 148–171.
- Thulin, Mirjam (2012): Kaufmanns Nachrichtendienst. Ein jüdisches Gelehrtennetzwerk im 19. Jahrhundert (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 16), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thulin, Mirjam (2015): Wissenschaft und Vorurteil. Die Kontroverse zwischen David Kaufmann und Paul de Lagarde, in: Hahn, Hans-Joachim; Kistenmacher, Olaf (Hg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944 (Europäisch-jüdische Studien. Beiträge 20), Berlin: De Gruyter 2015, 121–148.
- Tov, Emanuel (2012): Textual Criticism of the Hebrew Bible, Minneapolis: Fortress Press 2012.
- Tov, Emanuel (2015): The Genealogical Lists in Genesis 5 and 11 in Three Different Versions, in: Ders., Textual Criticism of the Hebrew Bible, Qumran, Septuagint. Collected Essays. Volume 3 (VTSup 167), Leiden: Brill, 221–238.
- Turán, Tamás und Carsten Wilke (Hg.) (2016): Modern Jewish Scholarship in Hungary. The „Science of Judaism“ Between East and West. Berlin: de Gruyter.
- van der Horst, Pieter W. (2006a): „His Days Shall Be One Hundred and Twenty Years“. Gen 6:3 in Early Judaism and Ancient Christianity, in: Ders., Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (WUNT 196), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 66–70.
- van der Horst, Pieter W. (2006b): Philo and the Rabbis on Genesis. Similar Questions, Different Answers, in: Ders., Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity (WUNT 196), Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 114–127.
- Weigert, Sebastian (2016): Hebraica Veritas. Übersetzungsprinzipien und Quellen der Deuteronomi-umübersetzung des Hieronymus, Stuttgart: Kohlhammer.
- Westermann, Claus (1981): Genesis 12–36 (BK 1/2), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wiener, Max (1933): Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin: Philo.
- Wiese, Christian (2015): Wissenschaft des Judentums, in: Diner, Dan (Hg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Bd. 6, 428–435.
- Wiese, Christian (2016): Defending the Dignity of Judaism: Hungarian-Jewish Scholars on Christian Prejudice, Racial Antisemitism, and the Exclusion of Wissenschaft des Judentums, 1880–1914, in: Turán/Wilke 2016: 349–372.
- Wilhelm, Kurt (Hg.) (1967): Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt (SWALBI 16), Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wilke, Carsten (2003): Den Talmud und den Kant. Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne (Netiva. Wege deutsch-jüdischer Geschichte und Kultur. Studien des Salomon Ludwig Steinheim Instituts 4), Hildesheim/New York, NY: Georg Olms Verlag.
- Wilke, Carsten (2009): Rabbinerpromotionen an der Philosophischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg, 1845–1895, in: Veltri, Guiseppe; Wiese, Christian (Hg.): Jüdische Bildung und Kultur in Sachsen-Anhalt von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus (minima judaica 7), Berlin: Metropol, 261–315.
- Williams, Benjamin (2016): Commentary on Midrash Rabba in the Sixteenth Century. The Or ha-Sekhel of Abraham ben Asher (OOM), Oxford: Oxford University Press.
- Zank, Michael (2016): Jüdische Religionsphilosophie als Apologie des Mosaismus (RPT 88), Tübingen: Mohr Siebeck.

Abbildungen

Einband Moritz Rahmer (Aufnahme ca. 1880–190), Avraham Schwadron Collection portraits, no. 022030, National Library of Israel collections.

Abb. 1 Titelblatt: Rahmer 1861.

Abb. 2 Jüdisch-Theologisches Seminar Breslau: Brann 1904: 74.

Abb. 3 Wie Einband.

Abb. 4 Gutachten Wuttke: Leipziger Universitätsarchiv.

Abb. 5 Gutachten Fleischer: Leipziger Universitätsarchiv.

Verzeichnis der von Rahmer kommentierten Abschnitte aus QHG

1. Gen 2,8	31	19. Gen 21,14	87
Kommentar	32	Kommentar	89
2. Gen 4,4	35	20. Gen 22,2	91
Kommentar	35	Kommentar	92
[Fortsetzung Rahmer]	38	21. Gen 22,14	95
Kommentar	39	Kommentar	95
[Fortsetzung Rahmer]	42	22. Gen 22,21	97
Kommentar	44	Kommentar	97
3. Gen 4,26	45	23. Gen 23,2	98
Kommentar	46	Kommentar	99
4. Gen 5,3	49	24. Gen 23,16	100
Kommentar	51	Kommentar	101
5. Gen 6,3	53	25. Gen 24,9	102
Kommentar	53	Kommentar	102
6. Gen 6,9	55	26. Gen 24,43	104
Kommentar	56	Kommentar	105
7. Gen 6,16	57	27. Gen 24,63	106
Kommentar	58	Kommentar	107
8. Gen 11,28	60	28. Gen 25,1	109
Kommentar	61	Kommentar	110
[Fortsetzung Rahmer]	63	29. Gen 25,3	113
Kommentar	66	Kommentar	116
9. Gen 10,25	69	30. Gen 30,18	121
Kommentar	69	Kommentar	122
10. Gen 11,29	70	31. Gen 36,26	122
Kommentar	70	Kommentar	123
11. Gen 17,5.15	72	32. Gen 30,11	124
Kommentar	73	Kommentar	125
12. Gen 13,1	74	33. Gen 33,18	128
Kommentar	74	Kommentar	129
13. Gen 14,2	75	34. Gen 35,16	131
Kommentar	76	Kommentar	133
14. Gen 15,11	77	35. Gen 36,24	134
Kommentar	77	Kommentar	137
15. Gen 19,14	78	36. Gen 38,5	140
Kommentar	79	Kommentar	142
16. Gen 19,30	80	37. Gen 38,14	147
Kommentar	80	Kommentar	147
17. Gen 19,33	81	38. Gen 41,43	149
Kommentar	82	Kommentar	150
18. Gen 21,9	85	39. Gen 41,45	153
Kommentar	86	Kommentar	154

40. Gen 46,26.27	155	44. Gen 49,19	166
Kommentar	155	Kommentar	167
41. Gen 49,3	158	45. Gen 49,21	168
Kommentar	158	Kommentar	169
42. Gen 49,14	160	46. Gen 49,22	171
Kommentar	161	Kommentar	172
43. Gen 49,16	164	47. Gen 49,27	173
Kommentar	164	Kommentar	174

Stellenregister (Quellentexte)

Hebräische Bibel

Gen 2,3	52	Gen 12,4	63, 66f.
Gen 2,4	74	Gen 12,5	68
Gen 2,5	108	Gen 12,16	75
Gen 2,8	31–35	Gen 13,1	74f.
Gen 2,9	35	Gen 13,5	137
Gen 3,14	165	Gen 13,10	76
Gen 4,1	70	Gen 14,18	129, 131
Gen 4,4	35–38	Gen 14,19f.	131
Gen 4,5	36	Gen 14,1f.	76
Gen 4,8	44	Gen 14,2	75–77
Gen 4,15	38	Gen 15,3	68
Gen 4,15	39f.	Gen 14,5	137
Gen 4,17–22	40	Gen 15,11	77
Gen 4,23	38, 40–42	Gen 15,13	68
Gen 4,24	46	Gen 14,25	99
Gen 4,25	70	Gen 16,5	83
Gen 4,26	45–48	Gen 16,13f.	111
Gen 5	52	Gen 16,14	111
Gen 5,3	51	Gen 16,16	89
Gen 5,25–27	49, 51	Gen 17,5	72f.
Gen 5,29	70	Gen 17,15	72f.
Gen 6,1	46	Gen 17,17	89
Gen 6,3	49, 53–55	Gen 17,23	99
Gen 6,9	55f.	Gen 18,9	83
Gen 6,16	57f.	Gen 19,14	78f.
Gen 10,8	46, 48	Gen 19,27	108
Gen 10,13	116	Gen 19,30f.	76
Gen 10,25	55	Gen 19,30	75, 80
Gen 10,25	69	Gen 19,31–33	82
Gen 11	52	Gen 19,31	79f., 84
Gen 11,6	48	Gen 19,32	84
Gen 11,9	69	Gen 19,33	82f.
Gen 11,26	66	Gen 19,35	81
Gen 11,27–29	70	Gen 20,12	71
Gen 11,28	60–63, 66	Gen 21,1	111, 146
Gen 11,29	70f.	Gen 21,8	90
Gen 11,31–12,1	68	Gen 21,9f.	86
Gen 11,31f.	68	Gen 21,9	85f.
Gen 11,31	66	Gen 21,10	87
Gen 11,32	66f.	Gen 21,12	73, 96
Gen 12,1–3	68	Gen 21,13	90
Gen 12,1	67f.	Gen 21,14	87

Gen 21,14	89	Gen 36,24	134, 137
Gen 21,18	89	Gen 37,1	130
Gen 21,33	46	Gen 37,2	130
Gen 22,2	91–94, 96	Gen 37,12	83
Gen 22,14	95f.	Gen 37,25	116
Gen 22,20–22	97	Gen 38,5	140, 145f., 142
Gen 22,20f.	97	Gen 38,14	147
Gen 22,21	97f.	Gen 39,17	86
Gen 23,2	98f.	Gen 41,40	151
Gen 23,13	101	Gen 41,42	151
Gen 23,15	101	Gen 41,43	149, 150f., 153
Gen 23,16	100f.	Gen 41,45	153f.
Gen 24,2f.	102	Gen 46,15	157
Gen 24,2	102	Gen 46,16	156
Gen 24,26	122f.	Gen 46,23	156
Gen 24,3	103f.	Gen 46,26f.	155
Gen 24,43f.	105	Gen 46,27	155, 157
Gen 24,43	104f.	Gen 46,8–14	156
Gen 24,63	106–108	Gen 48,7	131–133
Gen 24,9	102	Gen 49,3f.	158
Gen 25,1	109f.	Gen 49,3	158
Gen 25,2	112	Gen 49,4	160
Gen 25,15	167	Gen 49,10	177
Gen 25,17f.	122	Gen 49,13	127, 162
Gen 25,18	121f.	Gen 49,14f.	161
Gen 25,27	90	Gen 49,14	160
Gen 25,3	113, 116f.	Gen 49,15	163
Gen 25,6	110f.	Gen 49,16–18	164
Gen 26,19	139	Gen 49,16f.	164
Gen 26,32	139	Gen 49,16	164
Gen 28,11	108	Gen 49,17	165
Gen 30,10–13	125	Gen 49,19	166f.
Gen 30,11	124f.	Gen 49,21	168–170
Gen 30,13	125	Gen 49,22–24	172
Gen 30,16	126	Gen 49,22	171f.
Gen 30,18	124	Gen 49,23	172
Gen 31,41	130	Gen 49,27	173–175, 178
Gen 31,46	122		
Gen 32,9	130	Ex 2,8	105
Gen 32,32	129f.	Ex 3,17	75
Gen 33,5	83	Ex 5,9	36
Gen 33,18	128, 129	Ex 7,7	157
Gen 35,16	131–134	Ex 12,40	68
Gen 35,22	158	Ex 18,1	101
Gen 36,6–8	130	Ex 23,11	52
Gen 36,7	130	Ex 23,16	101
Gen 36,20	138	Ex 32,6	86

Lev 6,2	37	Ri 15,13	164
Lev 9,22	158	Ri 16,17	164
Lev 9,24	36	Ri 16,27	165
Lev 18,21	48	Ri 16,30	164
Lev 20,2–5	48	Ri 16,31	165
Lev 25,4	112		
		1Sam 2,10	158
Num 3,39	83	1Sam 13,20	117
Num 7,18	126	1Sam 14,3	157
Num 9,9–11	82		
Num 9,10	82–84	2Sam 3,39	153
Num 13,16	73	2Sam 12,25	176
Num 13,22	99	2Sam 20,16f.	156
Num 21,30	84	2Sam 20,19	156
Num 26,59	156	2Sam 24,18	94
Num 27,6–11	172		
Num 28,2	37	1Kön 11,7	48
Num 28,4	178	1Kön 11,29–39	157
Num 29,15	84	1Kön 14,1–18	157
Num 34,12	176	1Kön 18,24	36
		1Kön 18,38	36
Dtn 3,17	169		
Dtn 11,16	47	2Kön 5,19	132f.
Dtn 12,5	94		
Dtn 15,1–11	52	Jes 2,3	176
Dtn 17,8	176	Jes 2,11	52
Dtn 29,28	84	Jes 3,18–23	172
Dtn 33,1–34,12	26	Jes 3,19	172
Dtn 33,12	175f.	Jes 5,1	175
Dtn 33,18	127f., 162	Jes 7,14	104, 106
Dtn 33,23	170	Jes 8,1	106
		Jes 8,5	106, 110
Jos 15,8	176	Jes 14,29	165
Jos 15,9	176	Jes 15,5	75
Jos 15,34	148	Jes 21,15	116
Jos 15,44	142	Jes 30,33	33
Jos 18,14	176	Jes 37,19	47
Jos 19,35	169	Jes 46,7	47
Jos 21,28	211	Jes 54,9	37
Jos 21,37	211	Jes 65	65
Jos 22,8	167		
		Jer 11,15	176
Ri 4 170		Jer 12,7	176
Ri 4,6f.	170	Jer 17,12	33f.
Ri 5,1170		Jer 32,35	48
Ri 13,2	164		
Ri 15,12	164		

Ez 16,32	106	Ps 93,2	33
Ez 34,25	176	Ps 102,1	108
Ez 34,31	146	Ps 106,30	108
Ez 37,8	78	Ps 110,1	131
		Ps 110,3	68
Hos 6,2	52	Ps 110,4	131
Hos 9,10	33	Ps 128,3	146
Hos 9,10	146	Ps 132,1–5	94
Hos 10,11	146		
		Hi 1,197f.	
Am 3,11	22	Hi 10,11	78
Am 5,8	47, 49	Hi 11,6f.	162
Am 9,6	47, 49	Hi 11,9	162
		Hi 13,11	158
Jon 3,4	55	Hi 14,6	36
		Hi 23,11	116
Mi 3,12	44	Hi 42,17a–c (LXX)	98
Mi 5,1	177		
		Spr 4,2	162
Nah 1,9	22	Spr 8,22	33
Nah 2,18	22	Spr 12,4	73
		Spr 28,22	101
Hab 3,17f.	146	Spr 30,19	106
Hab 3,17	145f.	Spr 30,20	106
Hab 3,18	146		
		Hld 1,3	105
Sach 4,14	126	Hld 4,6	94
Sach 11,12f.	192	Hld 7,14	126
Sach 14,10	22		
		Est 1,22	27
Mal 2,13	22		
Mal 3,4	37	Neh 12,44	116
Ps 37,31	116	1Chr 5,10	167
Ps 55,18	108	1Chr 5,19f.	167
Ps 68,27	105	1Chr 5,20	167
Ps 72,17	33f.	1Chr 6,57	211
Ps 74,2	34	1Chr 12,3	161
Ps 74,12	34	1Chr 12,32	126
Ps 78,67f.	177	1Chr 12,33	126, 162f.
Ps 85,2	176	1Chr 12,35	170
Ps 87,1	68		
Ps 90,2f.	33	2Chr 3,1	91f., 94
Ps 90,2	33f.	2Chr 7,3	36
Ps 90,3	34	2Chr 26,23	176
Ps 90,4	50, 52		
Ps 92,1	52		

Neues Testament

Mt 14,23	107	Lk 6,12	107
Mt 26,15	192	Apg 7,2–4	68f.
Mt 27,3–10	192	Apg 7,4	69
Mk 6,45–47	107	Röm 4,11f.	75
Mk 6,46	107	Gal 3,16	84

Antike jüdische Schriften

2Makk 7,27	88	Josephus Ant I, 58	42
AntBibl 6	61	Josephus Ant I, 65	42
ApkAbr 1–7	61	Jub 12,1–14	61
Josephus Ant I, 151	71	Philo Conf. 79	100
Josephus Ant I, 34	51	Philo QG I 91	54
Josephus Ant I, 48	51	Philo Sacr. 43–44	111

Rabbinische Literatur

Mischna

mShev 6,1	103
mPes 9,1f.	82
mPes 9,2	81–83
mSuk 5,8	178
mTa'an 2,3f.	95
mTa'an 2,4	95
mMQ 1,1	169
mSanh 10,3	55, 57
mSanh 4,4	162
mAZ 4,7	47
mAv 5,6	33
mKel 23,2	27

Tosefta

tBer 1,12–14	73
tBer 5,31	138
tSot 6,6	87
tSanh 13,6	55

Jerusalem Talmud

yBer 4 (8c)	93
yBer 4,1 (7a)	108
yBer 4,5 (8c)	94
yBer 8,1	136
yBer 8,5 (12b)	138f.
yPes 1,1 (27a–b)	57, 59
yTa'an 2,4 (65c–d)	96

yMeg 1,11 (71c)	27
yMeg 1,14 (72cd)	177

Babylonischer Talmud

bBer 4a	81
bBer 7b	131
bBer 13a	73
bBer 26a	108
bBer 26b	107–109
bBer 62b	96
bShev 35b	103
bShev 38b	102f.
bShab 55b	159
bPes 54a	31–33
bPes 54a	139
bPes 88a	96
bSuk 56b	174, 178
bRH 31a	52
bMeg 14a	70f.
bMeg 26a	177

bNed 32b	129, 131	SifrDtn 31	87
bNed 39b	31f.	SifrDtn 37	74
		SifrDtn 43	47–49
bNas 23a	81	SifrDtn 62	94
		SifrDtn 352	175, 177
bSot 10b	148	SifrDtn 354,3	162
bSot 12b	105	SifrDtn 355	33, 170f.
bGit 75b	88	GenR 1,4	33f., 138
		GenR 11,9	34
bBM 87a	81, 100	GenR 12,10	74
		GenR 15,3	34
bBB 4a	149, 151–153	GenR 15,3	34
bBB 15a–16b	98	GenR 22	43
bBB 121b	157	GenR 22,7	44f.
		GenR 23	45
bSanh 43b	81	GenR 23,4	40f.
bSanh 69b	70f.	GenR 23,7	48f.
bSanh 97a–b	52	GenR 26,6	55
bSanh 108a	56f.	GenR 30	56
		GenR 30,9	56f.
bAZ 9a	52	GenR 31	57f.
		GenR 31,11	59
bHor 10b	81	GenR 33	58
		GenR 33,5	59
bZev 53b–54a	175	GenR 37	69
bZev 54a	173	GenR 37,7	70
		GenR 38	60
bMen 29b	74	GenR 38,13	61f.
bMen 53b	176	GenR 39	64
bMen 87b	81	GenR 39,2	57
		GenR 39,7	67
bḤul 92a	192	GenR 39,8	67
		GenR 42,5	76
<i>Midrasch</i>		GenR 43	75
MekhY Baḥodesh 6	47	GenR 44	77
MekhY Pischa 14	68	GenR 44,16	77f.
MekhY Vayassa 5,5	33	GenR 44,18	68
		GenR 47	72
Sifra Shemini (Mekhilta de–Milu'im 31)	36f.	GenR 47,1	73
		GenR 50	78
		GenR 50,9	79f.
SifrNum 52,1	162	GenR 51	80f.
SifrNum 69	81, 83f.	GenR 51,8	80, 83f.
SifrNum 99	72	GenR 53	85
SifrDtn 1	151	GenR 53,10	88, 90
SifrDtn 23	74	GenR 53,11	86f.

GenR 53,13	89f.	GenR 98,17	169f.
GenR 53,3	146	GenR 98,18	171f.
GenR 55,7	92–94	GenR 99	173
GenR 56,10	95–97, 128f.	GenR 99,3	178
GenR 57	97	GenR 99,6	158f.
GenR 57,4	98f.	GenR 99,12	169, 171
GenR 58	98, 100	LevR 7,3	37
GenR 58,7	100f.	LevR 7,4	37
GenR 59	102	ShirR 4,4	93
GenR 59,8	102–104	EstR 4	27
GenR 60	107		
GenR 60,14	108	Jalkut Schimoni Genesis 111	123
GenR 61	109, 113	Jalkut Schimoni Genesis 145	148
GenR 61,4	111	Jalkut Schimoni Genesis 161	162
GenR 61,5	112, 117–120	Jalkut Schimoni Genesis 20	31–33
GenR 63,9	90	Jalkut Schimoni Genesis 38	40f.
GenR 63,10	90	Jalkut Schimoni Genesis 47	53f.
GenR 64	122	Jalkut Schimoni Genesis 72	75
GenR 64,9	123	Jalkut Schimoni Genesis 77	77
GenR 71,9	125	Jalkut Schimoni Genesis 86	81
GenR 71,10	125f.	Jalkut Schimoni Genesis 94	90
GenR 72	124	Jalkut Schimoni Genesis 95	88
GenR 72,5	127f., 162	Jalkut Schimoni Genesis 96	91
GenR 74	121	Jalkut Schimoni Levitikus 524	36
GenR 74,13	122	Jalkut Schimoni Numeri 766	98
GenR 75,12	126	Jalkut Schimoni Deuteronomium 951	26
GenR 78,16	130	Jalkut Schimoni Hiob 904	110f.
GenR 79	128	Jalkut Schimoni Chronik 1079	161, 163
GenR 79,5	130		
GenR 82	136	Leqaḥ Tov	75
GenR 82,7	133f.		
GenR 82,15	138f.	Tanchuma Bereschit 11	40
GenR 85	140f.	Tanchuma Noah 5	54
GenR 85,4	144	Tanchuma Shelaḥ 14	98
GenR 85,7	147f.	Tanchuma Vayeshev 1,5	139
GenR 90	153		
GenR 90,3	149–151	<i>Weitere rabbinische Texte</i>	
GenR 90,4	154	ARN A 32,2	55
GenR 94,9	155f.	Sefer ha-yashar (Ḥaye Sarah)	110, 112
GenR 98	160, 164, 168	Soferim 6,3	81
GenR 98,4	159	SOR 1	68, 70, 157
GenR 98,12	161f.	SOR 3	157
GenR 98,14	165	SOR 9	156
GenR 98,15	166f.	Zohar Lekh Lekha 1:96a	74

Koran

21,51–70	61
21,6865	
29,23	65
37,95	65
29,23f.	65
37,91–97	65

Personenregister

- Abarbanel, I. 28
Aberbach, M. 52
Abraham b. Ascher 78, 134, 145
Albeck, Ch. 7, 13, 93
Albo, J. 28
Aptowitz, V. 181
Ariel, Y. 188
Ascher b. Jechiel 131
Assemani, G. S. 7, 51, 137
Augustinus, A. 29, 30, 65, 68, 198
- Bacher, W. 4, 94, 212, 214
Baeck, L. 186, 188
Basnage, J. 18
Baskin, J. R. 190
Baumgartner, W. 55
Bayer, B. 52
Beattie, D. R. G. 165
Beer, B. 18, 65f., 92f., 100, 114, 202
Berger, D. 28
Berger, K. 61
Bernstein, G. H. 135, 141
Bietenhard, H. 87
Birnbaum, E. 22
Blau, L. 33, 81
Bleek, F. 204
Bloch, J. 189
Börner-Klein, D. 7, 163
Boyarin, D. 9, 196, 217
Brann, M. 189, 193
Braverman, J. 182
Breuer, M. 28
Brocke, M. 193, 195, 202, 209
Brod, M. 189
Buber, S. 7
Buchholz, R. 181, 185–187, 189
Buxtorf, J. 114, 204
Byron, J. 39
- Cameron, J. 199
Carlebach, J. 181, 193, 195, 202, 209
Carruthers, J. 27
Chajes, Z. H. 26
- Chilton, B. D. 165
Clarke, E. G. 7, 32, 46, 48, 103, 117, 130, 143, 152, 163
Clemens von Alexandrien 16, 30, 50
Crawford, T. G. 127
- David Kimchi 28
Delitzsch, F. 166, 181, 203f.
Derenbourg, J. 187
Dienemann, M. 189
Dietzfelbinger, C. 61
Diez Macho, A. 141
Dindorf, L. 50
Dionysius Telma'harensis 16
Donatus 18
- Ehrlich, E. L. 189
Einhorn, Z. W. 109, 130, 133f.
Ephraem der Syrer 16, 79
Eschelbacher, J. 188
Eß, L. van 30
Even-Shoshan, A. 107
- Finkelstein, L. 7, 177
Fleischer, H. L. 200f., 204
Fraade, S. 47
Frankel, Z. 17, 24, 27, 31, 35, 36, 50, 52, 66, 114f., 131, 136, 154, 185, 193–195, 199, 203, 208
Freedman, H. 138
Friedländer, M. 188
Fritz, V. 170
Fürst, A. 18, 22, 26, 29
- Geiger, A. 27, 61, 81, 128, 130, 140, 143, 149, 152, 153, 181, 186, 187
Gertz, J. C. 53
Gesenius, W. 55, 98, 108, 126, 136
Ginsburger, M. 145
Ginzberg, E. 215
Ginzberg, L. 33f., 36f., 41, 44, 46f., 51, 53, 61, 71, 79, 82, 89, 99, 104, 192, 214–217, 219
Goethe, J. W. von 2, 20
Gordon, C. H. 1, 182

- Graetz, H. 1, 3f., 16f., 24f., 50–53, 72, 81, 85,
114f., 117–119, 136f., 161, 163, 174, 183f., 186,
189–192, 195f., 198–200, 203, 208–210, 212,
214, 218
- Grey, M. J. 165
- Grossfeld, B. 7, 32, 54, 113, 138, 142
- Grünbaum, M. 61
- Grützmacher, G. 219
- Güdemann, M. 114, 187f., 193–195
- Gutmann, J. 52
- Hadas-Lebel, M. 26, 59
- Halivni, D. W. 82
- Harnack, A. von 186–188
- Hasselhoff, G. K. 20, 181, 187f., 191, 208–210
- Hayward, C. T. R. 8, 31f., 34, 36, 74, 89, 101, 129,
150, 162, 170, 175, 182
- Heckl, R. 2, 74, 130
- Heil, J. 183–186
- Henning, M. 65
- Heschel, S. 181, 187
- Hezser, C. 197
- Hieronymus 16f., 22, 24–26, 28–32, 35, 38f., 42f.,
44–46, 49, 53, 56, 58, 60f., 63–67, 69–77,
79–81, 86–89, 91–98, 100f., 104, 106f., 109f.,
113–115, 118, 122–126, 129–137, 140–147,
149, 153–155, 158, 160f., 163, 166, 169, 173,
181, 189, 191f., 196–204, 207–211, 213–215,
218f.
- Hilberg, I. 6, 21, 24, 38f., 43, 128
- Hildesheimer, M. 205
- Hill, R. C. 45
- Hirschberg, H. Z. 52
- Horodezky, S. A. 52
- Horovitz, H. S. 7, 83, 224
- Hüttenmeister, F. G. 27
- Hyde, T. 65
- Hyman, A. B. 7, 41, 54, 102
- Ibn Esra, A. 28, 34, 39, 46, 53f., 62, 64, 89, 108,
112, 155, 156, 157
- Ilan, T. 139
- Jacob von Edessa 51
- Jacob, B. 46, 58, 61, 96, 98, 107f., 133, 139, 151
- Jaffee, M. 151
- Jastrow, M. 113f., 117, 119, 136
- Jericke, D. 76, 129
- Jerucham b. Meschullam 28
- Johannes Chrysostomus 45
- Josephus Flavius 42, 51, 71, 79, 128, 191, 209
- Justin Martyr 16
- Kamesar, A. 22, 55, 142, 199
- Kaufmann, D. 82, 188, 205f.
- Kautzsch, E. 204
- Kelley, P. H. 127
- Kiel, Y. 61
- Kilcher, A. 181
- Kirsch, G. G. 135, 141
- Klein, M. L. 7, 109, 111, 113, 119, 143, 152, 163
- Kobak, J. 28, 114
- Kohler, K. 33, 188
- Köhler, L. 55
- Kohut, A. 143f.
- Koltun-Fromm, K. 187
- Kraus, M. A. 199
- Krauss, S. 22, 214f.
- Krieger, K. 188
- Krone, K. von der 181, 188, 205–207
- Kroner, P. 206
- Kroner, T. 205
- Krüger, C. G. 205
- Krupp, M. 82
- Lagarde, P. de 6, 35, 56, 60, 64f., 70, 72, 75, 81,
85, 91, 95, 97f., 100, 104, 109, 114, 121, 132,
134f., 149, 158, 164, 168, 173, 188, 205f., 211
- Lamirande, É. 208
- Lampe, G. W. H. 24
- Landau, M. I. 114
- Lange, J. P. 181
- Lehnardt, A. 59
- Leubauer, I. 193, 195
- Levita, E. 28
- Levy, J. 113
- Lieberman, S. 138
- Lippmann, J. T. 28
- Lipsius, R. A. 206
- Loewe, R. 182
- Maher, M. 7, 32, 48, 63, 103, 109, 111, 113, 130,
143, 152, 163, 173
- Margulies, M. 7

- Marianus Victorius 5f., 19, 21, 24f., 35, 38, 56, 60,
 64f., 70, 72, 75, 81, 85, 95, 97f., 104, 109, 114,
 122, 132, 134–136, 149, 158, 164, 168, 173
 Martianaeus, J. 22, 136, 179
 Matt, D. C. 74
 McCarthy, D. P. 1, 181, 199, 214
 McIvor, S. 165
 Menachem b. Saruq 133
 Meyer, M. A. 186
 Meyer, T. 181
 Michael, R. 189
 Michaelis, J. 65
 Mirkin, M. A. 68
 Molitor, C. 204
 Morinus, J. 22
 Mynatt, D. S. 127

 Nachmanides 28, 34, 52, 64, 89, 100, 112, 113,
 114, 116, 117, 120, 141, 156
 Nathan b. Jechiel 141, 143f.
 Nestle, E. 212f.
 Newman, H. I. 132, 216f.
 Nicklas, T. 23
 Niewöhner, F. 181
 Nowack, W. 204
 Noy, D. 52

 Oppenheim, D. 28
 Ormsby, C. 153f.

 Perles, J. 27f., 135, 138, 140f., 193
 Pessen, E. 193
 Petavius, D. 50
 Petzold, K. J. 125
 Philo von Alexandrien 54, 56, 100, 111f., 191
 Philonenko-Sayar, B. 61
 Philonenko, M. 61
 Preißler, H. 200
 Pyka, M. 183, 189

 Rahmer, A. 209
 Rahmer, F. (geb. Karfunkel) 193
 Rahmer, M. (geb. Reich) 193
 Rahmer, S. 193
 Raschi 34–36, 38–40, 42, 46, 62, 64, 70f., 77, 96,
 109, 116, 133f., 140, 144f., 148, 175, 178
 Raspanti, G. 22

 Reinhartz, A. 196
 Reusch, F. H. 19, 50, 203
 Roemer, N. 195
 Rosenberg, J. b. A. 27
 Saltman, A. 210

 Samuel b. Meier [Meir] 28
 Schäfer, P. 46, 49
 Schanz, M. 210
 Schorsch, I. 181, 186
 Schorsch, R. 192, 217
 Schulte, C. 182–184, 186
 Segal, E. 71
 Sforno 46, 89
 Shiloni, Y. 7, 41, 54, 102
 Shoshanah, A. 7
 Shoshanah, N. 7
 Shoulson, J. 150
 Siegfried, C. 202, 204, 206, 211f.
 Siquans, A. 3, 5
 Smith, J. Z. 217
 Sperber, A. 7, 32, 54, 138, 142
 Sperling, S. D. 52
 Steinmann, O. 195
 Stemberger, G. 4, 10, 22, 48, 68, 110, 159, 199
 Strack, H. L. 204, 212
 Stummer, F. 181, 199

 Theodor, J. 7, 13, 93, 159
 Thulin, M. 181, 188, 205f.
 Tilly, H.-P. 101
 Tov, E. 53, 82
 Troki, I. b. A. 28

 Vallarsi, D. 5, 6, 21f., 24, 35f., 38, 43, 56, 58, 60,
 64f., 68, 70, 72, 75f., 81f., 85, 95, 97f., 104,
 109, 114, 124, 128, 132, 134–136, 149f., 154,
 158, 164, 166, 168, 173, 179
 van der Horst, P. 54

 Wellhausen, J. 204
 Westermann, C. 139
 Wiener, Max 185
 Wiener, Meir 114f., 118
 Wiese, C. 181f., 184f.
 Wilhelm, K. 181
 Wilke, C. 189, 193–195, 202, 209

Williams, B. 144f.
Wolf, I. 181, 183f.
Wünsche, A. 204
Wuttke, H. 200, 201

Yonge, C. D. 54

Zank, M. 188
Zarncke, F. 195
Zeitlin, W. 26
Ziemlich, B. 206
Zunz, L. 181, 184, 185, 206, 216