

**Dirk U. Rottzoll, Abraham Ibn Ezras Kommentar zu den Büchern
Qohelet, Ester und Rut** *

Hanna Liss - Heidelberg

Abraham Ibn Ezra (1089-1164) gehört zu den schillerndsten Persönlichkeiten, die das jüdische Mittelalter hervorgebracht hat. Geboren ca. 1089 in Cordoba verließ er Spanien i.J. 1139/40 für immer und verbrachte die nachfolgenden Jahre in steter Wanderschaft, u.a. in Rom, Lucca, Rouen und London. Von seinem Leben in Spanien wissen wir nahezu nichts; auch Schriften aus dieser Zeit sind nicht überliefert. Seine für uns greifbare literarische Schaffensperiode beginnt 1140 in Rom mit einigen grammatischen Schriften wie den Übersetzungen der Schriften von R.Yehuda Ibn Chajjug aus dem Arabischen sowie seiner Grammatik *Sefer Moznayyim*. Daneben entstanden in dieser Zeit auch die ersten exegetischen Kommentare Ibn Ezras: Qohelet- und Iyovkommentar, der Kommentar zum Shir ha-Shirim, der Esterkommentar sowie die Kommentare zu den Büchern Ekha und Daniel. Möglicherweise entstand auch der Kommentar zum Buch Rut noch in Rom. Obwohl die exegetische Rezeption Abraham Ibn Ezras bereits kurz nach seinem Tod begonnen hatte und seine Bibelauslegungen auf die gesamte nachfolgende exegetische Literatur einen großen Einfluss nahmen, existieren bis heute keine wissenschaftlichen Texteditionen und lediglich einige wenige Übersetzungen, zu denen auch das hier vorliegende Werk von Dirk U. Rottzoll gehört, das sich mit den Übersetzungen der Kommentare zu den Büchern Qohelet, Ester und Rut (im folgenden abgekürzt als: KKoh, KEst und KRut) auf ein bis dahin weitgehend unbestelltes Feld gewagt hat.

Das Buch enthält zu Beginn eine (werk-)biographische Einleitung, in der der Autor die einzelnen geographischen Stationen Ibn Ezras vorstellt und zu dessen Werk in Beziehung setzt. Dieses Kapitel bringt eine solide Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse, bietet allerdings auch keine weiterführenden Erkenntnisse¹: Unsicher bleibt nach wie vor die chronologische Anordnung der in Rom verfassten Schriften Ibn Ezras. Zwar gilt weithin als gesichert, dass der Qohelet-Kommentar als erste Schrift Ibn Ezras in Rom verfasst wurde; alle anderen Werke, exegetische wie grammatische Schriften (zu ihnen gehören neben *Sefer Moznayyim* auch *Yesod Diqduq/Sefat Yeter*, *Sefer Zachot* und *Safa Berura*), widersetzen sich jedoch einer eindeutigen absoluten wie relativen chronologischen Zuordnung. Hier ist auch aus den vom Autor erwähnten Manuskripten (Kolophone; Datierungen) kein eindeutiges Bild zu gewinnen. Allerdings hätte man sich gewünscht, dass den handschriftlichen Überlieferungen der Ibn Ezra-Kommentare ausführlicher Rechnung getragen worden wäre, da diese alles andere als ein einheitliches Bild liefern². Zwar zieht der Autor, in sehr eklektischer Auswahl, verschiedene Manuskripte heran (vgl. auch das Vorwort

* De Gruyter, Berlin - New York 1999, 431S.

¹ Hier bläht der Autor die Einführung vor allem in den Fußnoten unnötig auf; bei der Berufung auf andere Autoren genügt die Erwähnung der jeweiligen Ansicht und eine bibliographische Angabe; stattdessen wird in vielen Fällen ein ganzes Zitat geboten (vgl. Annm. 2-4; 7f.; 27-30 u.ö.).

² Derzeit wird an der Bar Ilan-Universität/Israel an einem Projekt zur textlichen Erfassung und textkritischen Auswertung der Ibn Ezra-Manuskripte gearbeitet.

des Buches): wir erfahren indessen nichts über das Alter der jeweiligen Handschrift, ihre Einordnung in ein mögliches Handschriftenstemma und ihre textkritische Zuverlässigkeit, so dass derlei Hinweise auch von nur begrenztem Wert sind³.

Jedem der drei Übersetzungsteile ist eine jeweils analog aufgebaute ausführliche Einleitung vorangestellt, die in den Kommentar Ibn Ezras einführen soll. Entsprechend der allgemeinen Einführung hält sich der Autor in der Frage der Datierung auch hier weitgehend an die Ergebnisse der bisherigen Ibn Ezra-Forschung (Friedländer, Fleischer und Simon⁴). Weiterhin wird in diesen Einleitungen zunächst auf die von Ibn Ezra verwendeten Quellen (anonyme oder namentlich angeführte) verwiesen, die (und dies gilt insbesondere für den Qohelet-Kommentar) neben den rabbinischen Traditionen aus Talmud und Midrash auch judäo-arabische Ausleger bzw. Grammatiker wie Sa'adya bar Yosef Gaon (892-942; Sura), Dunash Ibn Labrat (Mitte 10. Jh.; Nordafrika; Bagdad; Spanien) oder Abu al-Walid Merwan Ibn Ganach (R. Yona bzw. R. Marinus; 11. Jh.; Spanien) einschließen. Die hier gebotene Übersicht mag für denjenigen hilfreich sein, der sich spezifisch mit der Rezeption philosophischer oder grammatischer Auslegungen im Werk Ibn Ezras beschäftigt. Welchen Wert die jeweils unmittelbar nachfolgenden Abschnitte (*lexikalische, grammatische, syntaktische und stilistische Erklärungen*) für den Leser haben sollen, vermag ich nicht zu erkennen. Wenn es in der Einleitung zum Qohelet-Kommentar heisst: „Die Koh 1,2 gebrauchte Constructus-Verbindung הבלים הבלים diene zum Ausdruck des Superlativs und der Kontinuität. יתרון in Koh 1,3 sei ein Nomen von der Wurzel יתר“ usf. (S. 12), so ist dies doch an Ort und Stelle des Kommentars nachzulesen und im dortigen Kontext immer noch besser zu verstehen als in einer eigenen Zusammenstellung, die darüber hinaus keine weiteren Informationen bietet und dem Leser zusätzlich durch ihre durchgehende Verwendung eines Konjunktivs⁵ den Spaß am Lesen nimmt. Für den Nicht-Fachleser sind demgegenüber die sich anschließenden religionsphilosophischen, arithmetischen und astrologischen Erklärungen (ein

³ So wird auf den Seiten XXIV und XXVII auf ein Kolophon im MS Vatican Herb. 488 hingewiesen, das den Klagelieder-Kommentar auf das Jahr 4902 (=1142) datiert. Die Handschrift selbst stammt jedoch aus dem 14. Jh. Im Umgang mit Überschriften und Kolophonen ist aber stets besondere Vorsicht geboten: So hatte bereits Friedländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, London 1877, Ndr. Jerusalem 1964, 158 darauf hingewiesen, dass das Schlussgedicht für den Pentateuchkommentar, das für diesen Kommentar dasselbe Datum der Fertigstellung wie für den *Sefer Safa Berura* angibt, eher eine Nachschrift des Kopisten als ein Schlusswort des Verfassers darstellt. - Hinsichtlich aller Manuskripte wäre daneben auch ein Hinweis auf die entsprechenden Kataloge hilfreich gewesen und sei daher an dieser Stelle nachgetragen (*H. Zotenberg, Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque Nationale Impériale, Paris – Frankfurt/M. 1866* für die Pariser MSS; *S. E. Assemanus, Bibliothecae Aposotolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum Catalogus, 1756* für das vatikanische MS).

⁴ Vgl. das Literaturverzeichnis S. 423ff.

⁵ Dass an manchen Stellen auch mal ein Irrealis dazwischengeraten ist (vgl. v.a. den Abschnitt über die religionsphilosophischen Erklärungen, S. 15ff.) sei dem Autor verziehen. Eher störend wirkt da schon die Tatsache, dass sich der Autor ein wenig zu oft (nicht) wundert („dies ist äußerst erstaunlich“, S. 8; „dabei ist es wenig verwunderlich“, S. 9.10 u.ö.); hier handelt es sich zwar nur um eine (weitere) stilistische Lapalie, die aber bereits an dieser Stelle zeigt, dass das Buch ein gründliches Lektorat gebraucht hätte.

Verweis auf Ibn Ezras *Sefer ha-Mispar* oder *Sefer Reshit Chokhma* fehlt völlig) zu kurz geraten. Auch die Einleitungen zur Übersetzung des Ester- und des Rut-Kommentares weisen ähnliche Schwächen wie die bereits erwähnten auf. In der Einleitung zum Ester-Kommentar findet sich darüber hinaus ein Exkurs über das Mordechai-Bild Ibn Ezras, das zwar eine ausführliche Zusammenfassung der im Ester-Buch geschilderten Ereignisse bietet, aber leider keine Reflexion darüber, in welcher Weise und aus welchem Grund die Figur des Mordechai im Kommentar in eine bestimmte Richtung stilisiert wurde.

Was die Übersetzung als solche angeht, so muss die Rezensentin gestehen, dass ihr (mit Ausnahme eines früheren Buches desselben Autors) nichts Vergleichbares bislang vorgelegen hat. Man merkt ihr nicht nur Schwächen im Umgang mit dem Hebräischen an, sondern auch und vor allem, dass sich der Autor keine (oder viel zu wenig) Gedanken um das Übersetzen im allgemeinen gemacht hat, um eine Übersetzung dieser sehr spezifischen Quellen wirklich meistern zu können.

Bereits Schleiermacher unterschied in seiner Abhandlung *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, die er i.J. 1813 in der königlichen Akademie der Wissenschaften vorgestellt hat, zwischen dem Übersetzen geschäftlicher Urkunden (er nennt es auch Dolmetschen), zu dem es auch bei „mäßiger Kenntniß beider Sprachen“ reiche, und dem »eigentlichen« Übersetzen künstlerischer und (natur-)wissenschaftlicher Texte⁶. Während er im ersten Fall von einem „mechanischen Geschäft“ spricht, beschreibt er die eigentliche Übersetzungstätigkeit als einen kreativen Formulierungsprozess, bei dem, und dieser Aspekt ist später auch von Franz Rosenzweig aufgenommen worden⁷, die Ursprache erhalten und damit der Leser dem fremdsprachigen Autor entgegenbewegt werden soll. Mit Blick auf die vorliegende Übersetzung hieße das, dass sich die Kompetenz des Übersetzers daran bemisst, wie die Verschmelzung des eigenen Idioms mit dem hebräischen Sprachduktus Ibn Ezras gelungen ist, wie also nicht nur der *Inhalt* der Bibelkommentare Ibn Ezras auf deutsch, sondern der Ibn Ezra-Kommentar in seiner inhaltlichen und formalen (*Sprach*)-*Eigentümlichkeit* einem deutschen, womöglich nicht oder nur begrenzt hebräischkundigen Publikum vorgestellt wird. Dabei sollte man sich auch noch einmal vor Augen halten, dass Ibn Ezra ein Universalgelehrter war, der sich *Zeit* seines Lebens mit der Sprache, ihrem Aufbau, aber auch ihrer Ästhetik beschäftigte. Nicht umsonst trägt sein vermutlich letztes grammatisches Werk den Titel *Safa Berura* »klare Sprache«.

Der Autor ist dieser Aufgabe leider nicht gerecht geworden. Grundsätzlich diskutabel, aber in der jetzigen Form nicht befriedigend, ist zunächst der äußere Aufbau, der den Kommentartext Ibn Ezras stets mit dem hebräischen Lemma beginnen läßt und auch im fortlaufenden Text die Lemma-Referenzen stets hebräisch zitiert⁸. Dabei geht es nicht nur

⁶ Zitiert z.B. in: Störig, H. J. (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*, Stuttgart ²1969, S. 38ff.

⁷ Vgl. dazu zuletzt Askani, H.-Ch., *Das Problem der Übersetzung - dargestellt an Franz Rosenzweig. Die Methoden und Prinzipien der Rosenzweigschen und Buber-Rosenzweigschen Übersetzungen*, Tübingen 1997, bes. 113ff.

⁸ Vgl. beispielsweise auch S. 241 Anm. 23: wer mit מוטרט nichts verbindet, versteht die ganze Fußnote nicht. Sätze wie „Ebenso sagt (die Schrift): *Es wimmle das Wasser* וַיִּמְלֵךְ (S. 95) oder „*Und er nicht aufstand und nicht vor ihm*“ (S. 240; wird sogar wiederholt in KESt 5,11, S. 332 m. Anm. 16!) werden so vollends zu nonsense.

darum, dass diejenigen, die kein Hebräisch beherrschen, von der Benutzung des Kommentares von vornherein ausgeschlossen werden. Vielmehr drückt sich der Autor selbst um eine klare Übersetzung des Lemmas, die jedoch die Voraussetzung für eine verständige Übersetzung des Kommentares darstellt. Zwei Beispiele mögen dies *pars pro toto* verdeutlichen: Koh 12,3 (S. 240) liest im Hebräischen: (...) ובטלו טחנות (...) ביום שיזעו שומרי הבית⁹. Schon der Midrasch legt den gesamten Passus Koh 12,3f. allegorisch aus und versteht den Ausdruck שומרי הבית als Rippen und Lenden und טחנות als (Mahl-)Zähne. Dieses Verständnis übernimmt auch Ibn Ezra in seiner Auslegung. Fände sich als Lemmaübersetzung „Müllerinnen“, würde der Leser über das reine Textverständnis hinaus sofort erkennen können, dass es sich hier um eine allegorische Auslegung handelt.

KEst 2,1 (S. 295) zitiert den Teilvers (...) זכר את ושתי¹⁰. Der biblische Ausdruck wird nicht übersetzt; die Übersetzung fährt fort mit „(Das meint: *Er erwähnte* sie) mit dem Mund“. Die kursive Schreibung läßt diese Fortführung als Übersetzungsvorschlag des Autors für das Bibelzitat erscheinen, obwohl Ibn Ezra hier nicht הזכיר (hi.), sondern זכר* (qal) liest, und obwohl der Autor selbst in einer Fußnote ad loco (S. 295 Anm. 4) mit „er erinnerte sich“ übersetzt. In einer zweiten Fußnote ad loco (S. 295 Anm. 2) wird nun sogar der lange Kommentar Ibn Ezras zu Est 2,1 zitiert, der sich ausführlich mit der Bedeutung von זכר* beschäftigt¹¹. Der Autor übersetzt hier nicht konsistent und verwendet einmal den Ausdruck „erwähnen“, ein anderes Mal „erinnern“. Ibn Ezra diskutiert in diesem langen Kommentar zu Est 2,1 nun aber gerade nicht die Erwähnung einer Person, sondern die verschiedenen Formen des (Sich-)Erinnerns (nämlich still für sich oder öffentlich nach draußen). Wollte man diese Diskussion in die Übersetzung einbringen, böte sich der deutsche Ausdruck »gedenken« an, der beiden Formen des Erinnerns Rechnung trägt.

Kehren wir noch einmal zur Übersetzung von KKoh 12,3 zurück. Hier wie an unzähligen anderen Stellen begegnen wir dem Sachverhalt, dass sich der Autor terminologisch nicht entscheiden kann. Schrägstrich-Übersetzungen sind die Folge, die entweder unnötig¹² oder lächerlich sind¹³, oder, wie leider an sehr vielen Stellen, erkennen lassen, dass der Autor inhaltlich und sprachlich mit dem Text überfordert war: So übersetzt er (S. 241) המצייר¹⁴ mit

⁹ *An dem Tag, da die Hüter des Hauses zittern und (...) die Müllerinnen untätig sind (...).*

¹⁰ *Da gedachte er Waschtis (...).*

¹¹ Dass in diesem Kommentar zu Est 2,1 in den dort aufgezählten biblischen Beispielen eben dieser Vers erwähnt ist, scheint mir zumindest auf eine redaktionelle Bearbeitung des Ibn Ezra-Komentares hinzuweisen und sei hinsichtlich der Diskussion um das Verhältnis beider Kommentare zueinander (S. 259ff.) noch nachgetragen.

¹² „Wunsch/Wille“, S. 167; „Seiten/Rippen“, S. 240; „Beine/Schenkel“, S. 241; „sitze[n]/wohne[n]“, S. 329 u.ö.

¹³ „Ich will/werde dir befehlen (...) will/werde dich warnen“, S. 177; „das Bewahren/Einsperren von Wissen“, S. 254 m. Anmm. 105f.; „es gibt aber (jemanden/welche, der/die) sagt/sagen (...), S. 303. Derartige Beispiele sind leider nicht einfach übersetzerische »Ausrutscher«; sie finden sich durchgehend und prägen damit den »Stil« dieser Übersetzung.

¹⁴ Im Gegensatz zu den vorangehenden Termini ist gerade bei diesem Begriff das hebräische Wort in der Übersetzung nicht angegeben worden. Auch hierin fehlt insgesamt eine redigierende Hand: Mag es an manchen

„Maler/Former“¹⁵. Hier würde man nicht nur gerne die Quelle für Ibn Ezras Auslegung erfahren¹⁶, sondern vor allem, auf welche Lexika sich der Autor gestützt hat¹⁷. Der Terminus *צור* (pi.), zumal in einer Reihe mit הון *die ernährende (Kraft)* und המוליד *die erzeugende (Kraft, nicht: der Gebärer!)*, müsste wohl entsprechend mit »die bildende (Kraft)« übersetzt werden, wenn nicht ohnehin ein spezifischer philosophischer (neuplatonischer) Sprachgebrauch vorliegt, in dem המצייר/כח הצייר mit »Einbildungskraft« wiederzugeben wäre¹⁸. In jedem Fall werden weder die Auslegung selbst noch ihr philosophischer Hintergrund befriedigend verdeutlicht. Dazu passt auch, dass im Kontext von Ibn Ezras Ausführungen über die Seele¹⁹ die von Ibn Ezra (übrigens schon auf der Basis der rabbinischen Schriften) vorgenommene Differenzierung in נפש, נשמה und רוח übersetzerisch erst gar nicht eingeholt wird²⁰ und einfach die hebräischen Ausdrücke belassen werden. Eine solche »Übersetzung« zeigt einmal mehr, dass der Autor diesem zugegebenermaßen schwierigen Stoff nicht gewachsen war. Beispiele wie diese ließen sich leicht vermehren.

Mit diesen übersetzerischen Unsicherheiten korrespondiert nun auch der Stil der Übersetzung insgesamt, bei dem besonders das ängstliche Klammern an jedes einzelne hebräische Wort auffällt. Schon Mendelssohn schrieb in seiner Einleitung zum Pentateuch-Kommentar: „Niemand verdirbt die Bedeutung mehr und stiftet mehr Schaden, als einer, der Wörter bewahrt, der wörtlich Wort für Wort übersetzt“²¹, und auch Rosenzweig kämpfte den Kampf gegen die vielen „übersetzenden Esel und ihre schulmäßige Wörtlichkeit“, aber was hier geboten wird, geht teilweise schon über eine bloße (schlechte) Wörtlichkeit hinaus, und ist teilweise schon eher unter dem Stichwort »Unkenntlichmachung des Hebräischen« zu verbuchen. So etwa, wenn Ex 16,3 (... בשבתנו על סיר הבשר ... *als wir (noch) am Fleischtopf saßen* ...) mit „Bei unserem Sitzen am Topf (סיר) des Fleisches“²² übersetzt wird. Ebenso ist die Übersetzung „Es gibt für ihn aber keinen Genossen in der Schrift“ (KEst 4,11, S. 325²³) zwar wörtlich, macht aber keinen Sinn. Zu übersetzen wäre (auf der Grundlage von Prijs²⁴):

Stellen sinnvoll sein, das hebräische Original noch einmal zu zitieren, so werden die hebräischen Termini in dieser Übersetzung zum größten Teil vollkommen überflüssig angeführt (Belege finden sich vielfach auf jeder Seite). Auch hier drängt sich der Rezensentin der Eindruck auf, der Verfasser habe es auch darauf angelegt, ein möglichst umfangreiches Buch auf den Markt zu bringen.

¹⁵ Hier nun als Nomen übersetzt, wo doch im unmittelbar vorangehenden Kontext die Partizipialkonstruktionen als (jeweils adjektivisch erweiterte) „Kräfte/Instanzen“ übersetzt werden.

¹⁶ Der Autor verweist in einer Fußnote auf Rosin, *Die Ethik des Maimonides*, 1876; dies ist jedoch keine zureichende Referenz.

¹⁷ J. Klatzkin, *Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae*, 1928 ist immerhin im Literaturverzeichnis aufgeführt.

¹⁸ Vgl. auch den Abschluss-Satz Ibn Ezras: וענין חיל כח.

¹⁹ KKoh 7,3, S. 142ff.

²⁰ Beispielsweise mit einer Unterscheidung zwischen *Seele, Lebensgeist* und *Geist*.

²¹ In: *Ges. Schriften* 9,1, S. 39.

²² KKoh 7,6 (S. 153); der Autor übersetzt jede Inf.-cs.-Verbindung in dieser Weise (vgl. z.B. KEst 6,13 u.ö.).

²³ Analog übersetzt wird in KKoh 7,28, S. 173 u.ö.

²⁴ Prijs, L., *Die grammatische Terminologie des Abraham Ibn Ezra* Basel 1950, 24. 51f.

»Es gibt aber kein analog gebildetes Wort in der Schrift«. Und so wird an vielen Stellen die Argumentation Ibn Ezras nicht einsichtig, der Übersetzungsstil ist maniriert und holperig. Dass der Ausdruck אֵלֵי הַקְּרֹבִים im Deutschen hartnäckig mit „das Nahe(liegendste)“²⁵ statt mit »das Nächstliegende« wiedergegeben wird, zeigt, dass auch hinsichtlich des deutschen Ausdrucks nur mangelhaft Korrektur gelesen wurde.

Abschließend noch ein Wort zu dem Fußnotenkommentar der Übersetzung. Auch hier wird in vielen Fällen deutlich, dass der Autor nicht imstande war, den Gedankengang Ibn Ezras, der im Kommentar oftmals nur angedeutet wird, in eigenen Worten zusammenfassend zu kommentieren und in Bezug zu den von Ibn Ezra verwendeten (eigenen oder fremden) Quellen zu setzen. Stattdessen finden sich in der Fußnote überlange Zitate²⁶, entweder aus wiederum übersetzten Primärtexten Ibn Ezras oder aus der Sekundärliteratur. Der Leser mag dann selbst den Zusammenhang herstellen. Auf mögliche Entwicklungen oder auch Widersprüche im philosophischen System Ibn Ezras weist der Kommentar nicht hin.

Fazit: Ibn Ezra hätte wirklich eine bessere Übersetzung seiner Kommentare verdient! Diese Übersetzung ist ein Armutzeugnis nicht nur für den Autor, sondern vor allem für den Verlag, der derlei Halbgeogenes²⁷, das sich allenfalls auf dem Stand einer Arbeitsübersetzung befindet, zur Auflage bringt, in dem sicheren Wissen, dass diese Ibn Ezra-Übersetzung auf Jahre hin die einzige sein und deshalb, mag sie auch noch so schlecht sein, ihre Käufer finden wird. Hinsichtlich der demnächst vom selben Autor erscheinenden Übersetzung des langen Exodus-Kommentares von Ibn Ezra sei dem Autor eine grundlegende Revision seines Übersetzungsstils und dem Verlag ein kritischeres Lektorat ans Herz gelegt.

²⁵ KKoh 12,3 (S. 241); KEst 4,3 (S. 322) u.ö.

²⁶ Vgl. nur KKoh 1,13f., S. 54ff., m. Anmm. 130ff.; KKoh 7,2ff., S. 142ff. m. Anmm. 8ff.; KKoh 10,17, S. 221ff. m. Anmm. 124 u.ö.

²⁷ Der Autor spricht in seinem Vorwort selbst von einem „äußerst kurzfristigen Zeitraum“.