



N12<520542875 021



UBTÜBINGEN



These

*116-120
103*



BIBLISCHE NOTIZEN

These

Beiträge zur exegetischen Diskussion

Heft 116

*114
102*

München 2003

2A 3525

210

Hinweise der Redaktion:

Zur Veröffentlichung gelangen in erster Linie NOTIZEN, die nach Möglichkeit nicht mehr als 7 Textseiten umfassen sollen. Für ABHANDLUNGEN, die vor allem die exegetische Grundlagendiskussion betreffen, ist ein angemessener Platz reserviert.

Reproduktionsfähige Textfassungen werden bevorzugt publiziert.

Korrekturen werden in der Regel nicht versandt.

Jeder Autor erhält 30 Sonderdrucke.

Preis des Heftes im Abonnement: 4.-€ (zuzüglich Versandkosten)
(Auslagenersatz)

Zahlungen bitte an: Biblische Notizen – Prof.Dr.Dr.M.Görg
Dresdner Bank – München-Moosach
Kt.-Nr.: 85 870 203 00
BLZ: 700 800 00

Beiträge (nach Möglichkeit in deutscher, englischer oder französischer Sprache) sowie Bestellungen bitte an folgende Anschrift:

Biblische Notizen
Redaktion
Abteilung Biblische Theologie
Geschwister-Schöll-Platz 1
D – 80539 München

ISSN 0178-2967

BIBLISCHE NOTIZEN

Beiträge zur exegetischen Diskussion



Heft 116

München 2003



Herausgeber: Prof. Dr. Dr. Manfred Görg

Redaktion: Dr. Augustin R. Müller

Druck: Druckerei u. Verlag K. Urlaub GmbH, Bamberg

Biblische.Notizen@kaththeol.uni-muenchen.de

ZA 3835

Inhalt

S. Borchers	Eine Melodie, die das Herz erfreut – zu Musik und Gesang im Sefer Chasidim	5
A. Butterweck	Die Begegnung zwischen Esau und Jakob (Gen. 33,1-18) im Spiegel rabbinischer Ausdeutungen	15
M. Ebner	Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier	28
M. Görg	Die Schoa und das Zweite Gebot	43
G. Miletto	Die Zulassung der jüdischen Ärzte in Italien während der Gegenreform: der Fall Portaleone	48
K. Müller	Die Halacha der Väter und das Gesetz des Mose. Beobachtungen zur Autorisierung der Halacha im Buch der Jubiläen	56
H-G. v. Mutius	Die judäo-arabische Pentateuchübersetzung von Saadja Gaon zu Genesis 12,6 im Rahmen der biblischen Textkritik	69
G.S. Oegema	„Love Your Neighbor as Yourself“: Jesuanic or Mosaic?	77
G. Stemberger	„Wende und wende sie...“ (mAvot 5,22)	87
P.J. Terbuyken	Levi, Jochebed und Pinhas in der rabbinischen Tradition. Genealogische Anmerkungen	95
C. del Valle Rodríguez	The Influence of the Classical Grammar in the Hebrew Grammar	105
G. Veltri	Biographik und Autobiographik in der Anfangszeit der Wissenschaft des Judentums	114

Das vorliegende Heft der Biblischen Notizen enthält Beiträge zu Ehren unseres Kollegen

Johann Maier

aus der Judaistik, der in diesem Mai seinen 70. Geburtstag feiert. Freunde und Schüler(innen) des Jubilars haben aus ihren jeweiligen Fachgebieten Aufsätze beigesteuert, mit denen sie ihrer persönlichen Verbundenheit mit dem Geehrten Ausdruck verleihen möchten. Der Jubilar hat mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten weit über seine engeren Fachgrenzen hinaus gewirkt und nicht nur die beiden bibelexegetischen Disziplinen befruchtet, sondern auch auf die mittelalterliche Geschichts- und Kulturwissenschaft etwa mit seinen Arbeiten zum Verhältnis von Juden und Christen aus der Sicht der jüdischen Quellen nachhaltig eingewirkt. Das wissenschaftliche Werk Johann Maiers basiert bei aller Breite und Verschiedenheit der von ihm behandelten Themen jedoch auf einer einheitlichen Grundlage, deren Existenz in der aktuellen universitären Reformdiskussion zunehmend in Frage gestellt wird: einer soliden Philologie, die in kompetenter Beherrschung aller drei Sprachstufen des Hebräischen und der jüdisch-aramäischen Dialekte besteht. Daß dieses Fundament in der akademischen Lehre erhalten bleibt, ist immer die Sorge des Jubilars gewesen und liegt auch im Interesse etlicher benachbarter Fächer, die ohne eine philologisch fundierte Judaistik auf viele Fragen keine Antworten mehr bekommen werden.

Die Kontributoren des vorliegenden Heftes der Biblischen Notizen wünschen dem Jubilar noch viele glückliche Jahre, Gesundheit und Schaffenskraft, und tun dies durchaus auch eigennützig: nämlich in der Hoffnung, auch in Zukunft von seinem Rat und seinem reichen Wissen profitieren zu dürfen.

München, im Mai 2003

**Eine Melodie, die das Herz erfreut /
II zu Musik und Gesang im 'Sefer Chasidim'¹**

Susanne Borchers, *Hannover*

Meinem Lehrer Johann Maier mit den besten Wünschen zum 70. Geburtstag

1. Einleitung

Die Aussagen des rabbinischen Judentums zu Musik und Gesang sind vielschichtig. Gesang zu sakralen Zwecken war stets unumstritten und gefordert. Dazu zählen die Kantillation der biblischen Texte, das „singende Lernen“ der Traditionsliteratur und das Singen der Gebete und Lobpreisungen.

Gesang und Musik galten immer als Ausdruck von Freude. Im Hinblick auf die nicht-sakrale Musik setzte sich nach der Zerstörung des Tempels die Forderung durch, auf die Vergnügungen der weltlichen Musik zu verzichten als ein Zeichen der Trauer um den Verlust des Heiligtums. Eine gewisse Skepsis gegenüber der Musik lag auch in der Sorge um die Bewahrung von Sitte und Moral bei Gesang und Tanz begründet. Zudem führten die Sabbatgesetze zu einer Distanz gegenüber der Instrumentalmusik, da das Musizieren Pflege und Reparatur der Instrumente am Sabbat nach sich ziehen konnte. Je nach Standpunkt der Gelehrten wurde teils stärkere, teils schwächere Zurückhaltung gegenüber der weltlichen Musik gefordert. Doch konnten Verbote bzw. die Forderung nach Einschränkung der nicht-sakralen Musik niemals durchgesetzt werden; die weltliche Musik blieb im Judentum stets präsent.¹

Für das Mittelalter sind die Äußerungen des Maimonides (gest. 1204) zum Thema Musik von Bedeutung. Er betont die unterstützende Kraft des Gesanges beim Gebet², fordert aber in seinem Responsum zur Musik vom „heiligen Volk“ der Juden, sich von der weltlichen Musik zu distanzieren³.

¹ Zur Erörterung der Musik im rabbinischen Schrifttum siehe Schleifer, Eliyahu: Jewish Liturgical Music from the Bible to Hasidism, in: Hoffmann, Lawrence, A./Walton, Janet R. (Hrsg.): *Sacred Sound and Social Change. Liturgical Music in Jewish and Christian Experience*, London 1992, S. 13-58, hier S. 22-24; Cohen, Boaz: The Responsum of Maimonides Concerning Music, in: Ders.: *Law and Tradition in Judaism*, New York ²1969 (Nachdruck aus: *Jewish Music Journal* 2,2, 1935); Grözinger, Karl Erich: *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur*, Tübingen 1982; Kahn, Aharon: Music in Halakic Perspective, in: *Journal of Jewish Music and Liturgy* 9 (1986/87), S. 55-72, 10 (1987/88), S. 32-47; 11 (1988/99), S. 65-75

² Avenary, Hanoach: Artikel "Music", in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 12, Jerusalem 1971, Sp. 554-664, hier Sp. 599f

³ Der Text des Responsums (Arabisch in hebräischer Schrift) mit Inhalts- und Literaturangaben ist abgedruckt bei Adler, Israel: *Hebrew Writings Concerning Music in Manuscripts and Printed Books from Gaonic Times up to 1800*, München 1975 (Répertoire international des sources musicales B 9,2), S. 240-242

Von *Sefer Chasidim*, dem „Buch der Frommen“, liegen zwei umfangreiche Fassungen veröffentlicht vor, auf die sich dieser Beitrag beschränkt: Die Handschrift aus Parma (de Rossi 1133) in der Ausgabe von J. Wistinetzki (bezeichnet als P)⁴, sowie der Druck von Bologna aus dem Jahr 1538, herausgegeben von R. Margalioth (bezeichnet als B)⁵. Das „Buch der Frommen“ stellt eine Sammlung kürzerer, exempla-artiger Texte meist erbaulichen Charakters dar, die sich unter Vorbehalt in das 12./13. Jahrhundert datieren lässt; z.T. gehen die Einzeltexte auf ältere Traditionen zurück. Als geographischer Schwerpunkt der Kompilationen ist der süddeutsche Raum anzunehmen, wenn auch einzelne Texte aus einem weitaus größeren Einzugsgebiet stammen.

Zum Thema Musik und Gesang fanden bisher nur Einzelaussagen des *Sefer Chasidim* Beachtung (s.u.). An dieser Stelle soll eine umfassendere Darstellung versucht werden.⁶

2. Abgrenzung von der Musik der nichtjüdischen Umwelt

Sehr deutlich vertritt *Sefer Chasidim* die Forderung, musikalische Einflüsse der nichtjüdischen Umgebung und ihres Kultes abzuwehren⁷. Dies gilt für den familiären Bereich ebenso wie für das religiöse Leben, da beides ineinander greift.

Ein Beispiel gibt die Anweisung, Kleinkinder nicht mit „Liedern und Gesängen von Nichtjuden“ zu beruhigen⁸, wie man auch eine Nichtjüdin nicht zur Beruhigung der Kinder singen lassen soll, da sie ein Lied des nichtjüdischen Kultes anstimmen könnte⁹. Auch ist ein Jude aufgefordert, keine „fremden Melodien“ der nichtjüdischen Umwelt zu singen, sondern seine Stimme allein dem Gotteslob zu weihen¹⁰. Melodien des Fremdkultes sollen nicht für den jüdischen Gottesdienst übernommen werden¹¹. In diesen Bereich fällt ebenfalls das Verbot, eine Dichtung des nichtjüdischen Kultes in das Hebräische zu übertragen und für die jüdische Religion zu adaptieren¹², auch wenn hier die musikalische Interpretation des Textes nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Umgekehrt soll ein Jude keine Melodie für den Fremdkult entwickeln oder sich nur mit dem Gedanken daran tragen¹³. Einem Mönch soll kein Jude „schönen Gesang“ vortragen, damit

⁴ Wistinetzki, J.: *Das Buch der Frommen nach der Rezension der Handschrift in Parma [Cod. de Rossi No. 1133]*, Berlin 1891 (Nachdruck o.O., o.J; diese Ausgabe wurde mit einem Vorwort von J. Freimann erneut abgedruckt, Frankfurt a.M. 1924)

⁵ Margalioth, Reuven: *Sefer Chasidim*, Jerusalem 1957 (¹²1993). Zu Aufbau und dem Verhältnis der beiden Kompilationen zueinander siehe Marcus, Ivan G.: *The Recensions and Structure of Sefer Hasidim*, in: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 45 (1978), S. 131-153, und Maier, Johann: *Rab und Chakam im Sefer Chasidim*, in: Carlebach, Julius (Hrsg.): *Das aschkenasische Rabbinat. Studien über Glaube und Schicksal*, Berlin 1995, S. 37-118; zur Problematik der Datierung siehe die zusammenfassende Einleitung bei Borchers, Susanne: *Jüdisches Frauentleben im Mittelalter. Die Texte des Sefer Chasidim*, Frankfurt 1998 (Judentum und Umwelt 68), S.13-18

⁶ Die zentralen hebräischen Begriffe der ausgewählten Texte sind *niggun* und *ne'ima* (Melodie), *simra* (Gesang), *schir* (Lied) sowie die entsprechenden Verben. Die Paragraphenangaben folgen, wenn nicht anders angegeben, P und geben die Paralleltexthe in B an.

⁷ Vgl. Maier, Johann: *Fremdes und Fremde in der jüdischen Tradition und im Sefir Chasidim*, Trier 2002 (Kleine Schriften des Arye Maimon-Instituts 5), S. 30-31

⁸ P 347/B 238a

⁹ P 346

¹⁰ B 768d

¹¹ P 348/B 238b

¹² P 1348b/B 428

¹³ B 198a; der Paralleltext P 199 hat statt „<keine Melodie für den> Fremdkult“: „<etwas wie> Fremdkult“

dieser die Melodie nicht für seinen Kult übernimmt¹⁴. Aus demselben Grund soll er einem Mönch oder Nichtjuden, der eine Dichtung für seinen Kult oder „zur Sünde“ erarbeiten möchte, keine „schöne Melodie“ verraten, die dem Gotteslob dient¹⁵.

Die Gefahr, Moden der nichtjüdischen Umwelt zu übernehmen oder religiöse Lieder der nichtreligiösen Umwelt preiszugeben, sieht *Sefer Chasidim* in der jüdischen Geschichte bestätigt: Im Exil lernten demnach die Juden die metrischen Lieder der Nichtjuden kennen und begannen daraufhin selbst, in diesem Stil zu reimen¹⁶. Und die Tatsache, dass der Psalter von den Mönchen in ihrem Gottesdienst gesungen wird, führt ein Text darauf zurück, dass „Gewaltmenschen Israels“ die Psalmen bei ihren Trinkgelagen gesungen und so außerhalb ihrer eigentlichen Verwendung im Kult bekannt gemacht haben¹⁷.

3. Gebet und Schrift-Kantillation

Gemäß der jüdischen Tradition ist derjenige, der eine schöne Stimme hat, verpflichtet, sie zum Gotteslob einzusetzen und als Vorbeter zu amtieren¹⁸. Er soll seine Stimme angenehm oder lieblich machen; Raschi beschreibt dies als „die Stimme zu würzen, parfümieren“¹⁹. *Sefer Chasidim* greift diese Gedanken in mehreren Texten auf, in denen betont wird, dass eine schöne Stimme allein dem Gotteslob zu weihen ist, nicht aber „den übrigen Liedern“ oder gar „fremden Melodien“²⁰. Wer eine angenehme Stimme hat, soll vorbeten²¹. Doch die gute Stimme allein qualifiziert nicht, der Vorbeter muss sich auch in Moral und religiösem Leben auszeichnen. Tut er dies nicht, sollen die Gerechten verhindern, dass ein allein mit guter Stimme Ausgestatteter das Vorbeteramt übernimmt²². Vor allem für die Hohen Feiertage werden in ihrer Frömmigkeit herausragende Personen für das Vorbeteramt gesucht, deren stimmliche Qualifikation dann weniger entscheidend ist²³. Von dem Vorbeter wird erwartet, dass er die Texte, die er vorträgt, versteht²⁴. Auch für die Zuhörer muss der Text eindeutig zu verstehen sein, wie *Sefer Chasidim* am Beispiel der Leviten deutlich macht: Sie achteten auf eine deutliche Aussprache, wenn sie in ihrem Gesang einzelne Buchstaben in die Länge zogen²⁵. Aufgabe des Vorbeters ist es, die vorgetragenen Texte mit seiner guten Stimme und würdigen musikalischen Interpretation angenehm für die Ohren der Hörenden zu machen.

Bei aller Wertschätzung einer schönen Stimme mit ihren besonderen Möglichkeiten, das Gebet zu gestalten, bietet *Sefer Chasidim* demjenigen Trost, der eine weniger schöne Stimme besitzt: „Sage nicht: Meine Stimme ist nicht angenehm, warum soll ich die Stimme erheben

¹⁴ P 348/B 238b

¹⁵ P 1348c/B 429; B nennt statt Mönch und Nichtjude: Ketzer (*min*) und Fremden

¹⁶ P 469/B 781b

¹⁷ P 544

¹⁸ *Pesiqta Rabbati* 25, vgl. dazu Ackermann, A.: *Der synagogale Gesang in seiner historischen Entwicklung*, in: Winter, J./Wünsche, Aug.: *Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons*, Bd. 3: *Die poetische, kabbalistische, historische und neuzeitliche Literatur*, Trier 1896 (Nachdruck Hildesheim 1965), S. 477-529, hier S. 487; Grözinger: *Musik und Gesang*, S. 107ff und S. 278

¹⁹ Zu bTaan 16a; die Übersetzung folgt Grözinger: *Musik und Gesang*, S. 108 und S. 278

²⁰ P 416b/B 768c; P 419a/B251b; B 768d

²¹ B 129

²² P 1591b/B 758; auch P 1591a/B 757, B 785b

²³ Z.B. P 394c/B 755a, B 395/B 755b, P 397/B 756; zu den Anforderungen des Vorbeteramtes siehe Landman, Leo: *The Cantor. An Historic Perspective*, New York 1972, S. 6-8 und S. 28f

²⁴ B 785b

²⁵ P 421b

zwischen Menschen, die die Stimme zum Lob des Heiligen – Er ist gepriesen – erheben. Wenn du so sprichst, zürnst du gegen den, der deine Stimme nicht angenehm gemacht hat. Und es gibt für dich nichts, was den Menschen zur Liebe seines Schöpfers bringt und dazu, sich an der Liebe zu ihm zu erfreuen, wie eine Stimme erhoben in getragener Melodie²⁶. Hier ist nicht der Vorbeter angesprochen, sondern der einfache Betende. Ihm wird auch ein fehlerhaftes Sprechen der Gebete zugestanden, wenn er es mit Hingabe und „schönem Gesang“ und nach seinen Möglichkeiten tut²⁷. *Sefer Chasidim* fordert den Gläubigen auf, nicht durch das Gebet zu eilen, sondern es in die Länge zu ziehen und laut und getragen zu singen²⁸. Auch der Gedanke des Königtums Gottes wird hier und in einem weiteren Text²⁹ aufgegriffen, der eine würdige „Anrede“ Gottes in Sprache und Melodie fordert³⁰.

Als Vorbilder für die musikalische Ausgestaltung der Gebete führt *Sefer Chasidim* die Leviten und David auf. Die Leviten zogen den Text bzw. einzelne Buchstaben in die Länge³¹, was auf Melismen und Koloraturen schließen lässt³². David ließ die Gesänge und Lieder um die Tora kreisen³³ und spielte Instrumentalmusik, um sein Herz auf sein Gebet zu richten und Gott zu loben³⁴. Mit Hilfe der Musik füllte er sein Herz mit Freude an der Gottesliebe³⁵. So dient die Musik dem Gläubigen als Medium, sich auf das Gebet und die Gottesliebe zu konzentrieren und die richtige *kawwana*, Intention und Hingabe, zu finden³⁶. Der Fromme ist veranlasst, „Gesänge lieblich zu machen, dass sein Herz voll werde mit der Freude an der Gottesliebe“³⁷. Um den Weg zur rechten *kawwana* zu finden, ist jeder Betende individuell gefragt und soll die musikalischen Möglichkeiten nach seinem Bedarf nutzen. So darf der einzelne Beter seine Stimme laut erheben, wenn es seiner Hingabe und Konzentration förderlich ist, auch wenn er damit aus dem Kreis der anderen Betenden hervorsticht³⁸. Doch nicht nur in der Lautstärke, auch in der Wahl der Melodie sind dem Gläubigen individuelle Möglichkeiten gegeben. Ein vielzitatierter Text besagt: „Wenn du nichts [Eigenes an Gebetsinhalt] hinzufügen kannst, suche dir Melodien. Und wenn du betest, sprich < >³⁹ in jener Melodie, die lieblich und süß in deinen Augen ist. In jener Melodie sage dein Gebet, und <dann>⁴⁰ wirst du < >⁴¹ in Hingabe beten, und dein Herz wird zu dem gezogen werden, das dein Mund sagt – <für Worte>⁴² der Bitte und Frage eine Melodie, die dein Herz <weinen lässt>⁴³, für Worte der Lobpreisung eine Melodie, die das Herz erfreut ...“⁴⁴ Das Gebet, das

²⁶ P 11c

²⁷ B 18 (S. 81)

²⁸ P 11a/B158d

²⁹ P 839a/B 315a

³⁰ Zu der Vorstellung vom Königtum Gottes vgl. Grözinger: *Musik und Gesang*, S. 27-39

³¹ P 839a/B 315a; P 421b

³² Vgl. dazu Avenary, Hanoch: Der Einfluss der jüdischen Mystik auf den Synagogengesang, in: *Kairos* 16, 1 (1974), S. 79-87, hier S. 83, sowie seinen Beitrag zum Artikel „Music“ in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 12, Sp. 605

³³ B 147

³⁴ P 425

³⁵ P 987

³⁶ Vgl. Avenary: Der Einfluss der jüdischen Mystik, S. 82ff

³⁷ B 300

³⁸ P 427/B 768e; als Ausnahme wird das leise zu sprechende Achtzehngebet genannt

³⁹ B: <sie>

⁴⁰ < > fehlt in B

⁴¹ B: <dein Gebet>

⁴² B: <für ein Wort>

⁴³ B: <vorbereitet>

zur Vermeidung von Routine um Eigenes ergänzt werden soll⁴⁵, kann demnach nicht nur durch Worte, sondern auch durch verschiedene Melodien variiert werden. Musik als Mittel der Hinwendung des Herzens zu Gebet und Gottesliebe ist vorbehaltlos akzeptiert; sie soll nach den individuellen Möglichkeiten des Einzelnen eingesetzt werden. Hanoch Avenary folgert: „Damit war die Schleuse geöffnet für das Einströmen fremder Melodien aus der volkstümlichen Sphäre, und diese sind im Hymnengesang der Synagoge noch immer verbreitet und populär.“⁴⁶ Dass die gewählten Melodien nicht aus dem nichtjüdischen Kult stammen dürfen⁴⁷, wird hier nicht erwähnt, ist aber nach der deutlichen Warnung in anderen Texten des *Sefer Chasidim* vorauszusetzen (s.o.). Dennoch zeigt dieser Text eine große Offenheit gegenüber neuen und „fremden“ Melodien. Noch klarer in dieser Hinsicht wird ein weiterer Text: „Und derjenige, der betet und in seinem Gebet (ist), und er hört Melodien, die ihn von seiner Hingabe abbringen, er sage das Gebet in jener Melodie, und er wird nicht gestört werden.“⁴⁸ Die störende Melodie kann weltlichen oder sakralen Charakters sein, sie darf hiernach übernommen werden.

Bei aller Bedeutung des Gebetsgesanges warnt *Sefer Chasidim* aber davor, die Freude an der Schönheit der eigenen Stimme überhand nehmen zu lassen, z.B. wenn Gebetstexte unnötigerweise wiederholt werden, nur damit die Betenden ihre schönen Stimmen hören lassen können⁴⁹.

Die Kantillation der biblischen Texte wurde als förderlich zum Textverständnis und als Lernhilfe angesehen. Zusammengefasst wird die Bedeutung der Kantillation in dem Satz: „Jeder, der (die Schrift) liest ohne Melodie und (die Traditionsliteratur) lernt ohne Gesang, über den sagt die Schrift: *Auch ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut waren* (Ezechiel 20,25)“⁵⁰. Die musikalische Ausführung der masoretischen Akzente (*te'amim*) weist regionale Unterschiede auf; so bildeten sich für den aschkenasischen Bereich eigene Melodien heraus⁵¹. Die Melodien der Schrift-Kantillation sieht *Sefer Chasidim* als Bestandteil der Sinai-Offenbarung an⁵². Auch ein im *Machsor Vitry* überliefertes und Natronai Gaon (9. Jh.) zugeschriebenes Gutachten führt die Melodien der Kantillation sowie die biblischen Akzente auf die Sinai-Offenbarung zurück⁵³, eine Vorstellung, die sich bis zu einer Äußerung R. Akivas zurückverfolgen lässt⁵⁴. *Sefer Chasidim* hebt die unterschiedlichen Melodien der biblischen Bücher hervor und fordert, „dass er nicht die Melodie der Tora für Propheten und

⁴⁴ P 11a/B 158d; seit Ackermann: Der synagogale Gesang, S. 505, wurde dieser Text in zahlreichen Darstellungen und Lexikonartikeln zur jüdischen Musik zitiert.

⁴⁵ Zur Konzentration (*kawwana*) und Variation beim Gebet siehe die talmudischen Belege bei Jacobs, Louis: Artikel „Prayer“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 13, Jerusalem 1971, Sp. 978-984, hier Sp. 981f

⁴⁶ Avenary: Der Einfluss der jüdischen Mystik, S. 82; sein Artikel gibt keine Quellenangaben; er zitiert P 11a/B 158d; P 11c

⁴⁷ Vgl. Avenary: Der Einfluss der jüdischen Mystik, S. 82

⁴⁸ P 455

⁴⁹ P 418/B 251a

⁵⁰ bMeg 32 a, dazu Ackermann: Der synagogale Gesang, S. 488, und Grözinger: *Musik und Gesang*, S. 110

⁵¹ Schleifer: *Jewish Liturgical Music*, S. 25f

⁵² P 817/B 302. Abraham Z. Idelsohn sah diesen Text, der sich eindeutig auf die Schrift-Kantillation bezieht, irrtümlich als Hinweis auf den Namens-Ursprung der Missinai-Melodien, die in *Sefer Chasidim* aber nicht ausdrücklich erwähnt werden, siehe sein *Jewish Music. Its Historical Development*, New York 1992 (Nachdruck der Ausgabe New York 1929), S. 136 und S. 503, Anm. 21; dies wird noch aufgegriffen von Werner, Eric: *A Voice Still Heard ... The Sacred Songs of the Ashkenazic Jewry*, University Park/London 1976, S. 27, obwohl er an anderer Stelle die Textbelege zur Rückführung der Schrift-Melodien auf die Sinai-Offenbarung nennt, S. 65.

⁵³ Die Übersetzung des Textes mit Literaturangaben bei Grözinger: *Musik und Gesang*, S. 111

⁵⁴ Mekhilta de Rabbi Simeon ben Jochai 19,19; dazu Grözinger: *Musik und Gesang*, S. 110

Hagiographen sage und (die) der Propheten für Tora und Hagiographen und (die) der Hagiographen für Tora und Propheten⁵⁵. Ein weiterer *Sefer Chasidim*-Text betont die Unterschiede der Melodien zu den biblischen Büchern, hier im Zusammenhang mit der Ausgestaltung und -schmückung der Gesänge zum Gotteslob. Genannt werden die Melodien der Psalmen im Unterschied zu denen der Propheten⁵⁶. Ein dritter Text wendet sich gegen diejenigen, die die biblischen Schriften in Missachtung der Akzente und Melodien in der Art von Spöttern⁵⁷ lesen, so dass sie in ihrem Mund wie ein Liebeslied klingen⁵⁸. Hier wird eine talmudische Äußerung aufgegriffen, die jeden Tora-Vortrag in der Art weltlicher Musik verurteilt⁵⁹.

4. Sabbatgesänge und Hochzeitsmusik

Neben Gebet und Schrift-Kantillation nennt *Sefer Chasidim* zwei Anlässe, bei denen Gesang und Musik als eine religiöse Pflicht angesehen werden: Sabbatfreude und Hochzeitsfeiern. Zu unterscheiden ist hier, dass am Sabbat Gesänge religiösen Inhalts angestimmt werden sollen und Instrumentalmusik aus Sorge um die Bewahrung der Sabbatruhe von vornherein ausgeschlossen ist, während für die Hochzeitsfeiern nicht-sakrale Gesänge und Instrumentalmusik möglich sind.

Sefer Chasidim zählt zu der Feier des Sabbat die Pflicht, bei Licht zu sitzen und Lobpreisungen zu singen. Der entsprechende Beleg geht auf ein Responsum zurück und wird in *Sefer Chasidim* mehrfach aufgegriffen⁶⁰. Die Texte sind als früher Hinweis auf die *Semirot* (Tischgesänge) zu verstehen, die in Aschkenas zum häuslichen Sabbatmahl gesungen wurden und deren Liedbestand z.T. bis in das frühe Mittelalter zurückverfolgt werden kann⁶¹.

Die nicht-sakrale Musik aus Anlass einer Hochzeitsfeier blieb im Judentum stets erlaubt. Das Brautpaar mit Musik zu ehren stellt eine religiöse Pflicht dar, die im rabbinischen Schrifttum wie auch für das jüdische Leben im Mittelalter belegt ist⁶². *Sefer Chasidim* fordert, diese Ehrung von Braut und Bräutigam zu unterlassen, wenn beide Frevler sind⁶³. Der Gesang bei einer Hochzeit soll immer auch Elemente enthalten, die an die Zerstörung des Tempels erinnern, so dass die Freude des Tages nicht vollkommen ist⁶⁴ – eine Forderung, die in dem Brauch eine Parallele hat, bei der Hochzeit in Erinnerung an die Zerstörung des Heiligtums ein Glas zu zerbrechen⁶⁵. Ein weiterer Text erwähnt die Sänger im Hochzeitshaus, nach deren

⁵⁵ P 817/B 302

⁵⁶ P 839b

⁵⁷ Der hebräische Terminus *lezim* (Spötter) ist seit dem Mittelalter als Bezeichnung für die jüdischen Spielleute belegt, vgl. Salmen, Walter: ...*denn die Fiedel macht das Fest. Jüdische Musikanten und Tänzer vom 13. bis 20. Jahrhundert*, Innsbruck 1991, S. 14f

⁵⁸ B 147

⁵⁹ bSanh 101a; vgl. Idelsohn: *Jewish Music*, S. 35f, Grözingen: *Musik und Gesang*, S. 249

⁶⁰ B 1147, das das Responsum R. Meschullam zuschreibt, sowie P 622/B271 und B 409b

⁶¹ Goldschmidt, Ernst Daniel: Artikel „*Zemirot*“, in: *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 16, Jerusalem 1971, Sp. 987-989

⁶² z.B. Cohen: *The Responsum of Maimonides*, S. 170ff, und Abrahams, Israel: *Jewish Life in the Middle Ages*, Philadelphia/Jerusalem³ 1993 (Nachdruck der Ausgabe von 1896), S. 197

⁶³ P 1809/B 1014

⁶⁴ P 1174/B 392

⁶⁵ Abrahams: *Jewish Life*, S. 187f; vgl. auch bBer 31a mit den Erzählungen vom Zerbrechen wertvoller Becher und dem Anstimmen trauriger Gesänge bei Hochzeitsfeiern, um die Freude nicht überhand nehmen zu lassen.

Musik getanzt wird⁶⁶. Einer der Sänger erwähnt in seinem Lied Gott, gibt der Musik also einen sakralen Charakter. Für den anwesenden Frommen bedeutet dies eine unnötige Erwähnung Gottes, die er mit einem Bann beantwortet. Obwohl eine religiöse Pflicht, sollen die Hochzeits-Gesänge strikt säkular bleiben.

5. Stimmliche Indisposition

In mehreren Texten geht *Sefer Chasidim* auf Probleme mit der Stimme ein, die das Intonieren der Gebete behindern können. Ein Text erwähnt Spucken und Niesen oder Schnupfen, die den Betenden zur Unterbrechung zwingen. Auch eine Fliege kann dem Singenden in die Kehle geraten⁶⁷. Ein anderer Text berichtet von einem „guten Juden“, der, während er in der Synagoge Lobpreisungen vorträgt, so stark husten muss, dass er spucken und abbrechen muss. Er fragt einen Arzt um Hilfe, der ihm auch ein Heilmittel zu nennen weiß – er verrät es aber nicht, solange ein Mönch dabei sitzt, damit dieser für den christlichen Kult keinen Vorteil daraus ziehen kann⁶⁸.

Das Rezept offenbart dieser Text nicht. Beeinträchtigungen durch Husten, Niesen und Spucken erwähnt *Sefer Chasidim* häufiger, da sie die Durchführung religiöser Handlungen wie das Sprechen der Gebete und Benediktionen und das Schreiben (vor allem des Gottesnamens) behindern⁶⁹. Auch medizinische Texte wie *Sefer Asaph* gehen auf diese wohl weit verbreiteten Beschwerden ein⁷⁰. *Sefer Chasidim* führt in einem weiteren Text ein Heilmittel gegen das Spucken auf: Er empfiehlt das Kauen der „<stüßen>⁷¹ Wurzel, die man *Lakritz* nennt“⁷². Die Süßholzwurzel ist seit der Antike als Mittel gegen Husten und Atembeschwerden bekannt⁷³.

6. Heilwirkungen von Musik und Gesang

Das Wissen um die therapeutischen Wirkungen der Musik ist im Judentum seit den Berichten von David belegt, der für Saul auf der Harfe spielte, wann immer dieser vom „bösen Geist“ der Melancholie heimgesucht wurde. Das Instrumentalspiel ließ den „bösen Geist“ von Saul weichen⁷⁴. Von den späteren jüdischen Textzeugen zur Musiktherapie ist vor allem wiederum Maimonides bekannt, der das Hören von Liedern und von Instrumentalmusik als Mittel gegen die Melancholie beschreibt. Auch der beruhigende Effekt der Musik, der den Schlaf herbeiführen kann, wird in seinen Schriften aufgeführt⁷⁵. Musik zur Förderung der psychischen

⁶⁶ B 4

⁶⁷ P 419a/B 251b

⁶⁸ P 1368

⁶⁹ So in P 472/B 782a; P 721/B 885c; P 1606; B 18; P 558 und P 559; P 718/B 885a und P 719/B 885b

⁷⁰ Siehe dazu Shatzmiller, Joseph: Doctors and Medical Practices in Germany around the Year 1200: The Evidence of *Sefer Asaph*, in: *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 50 (1983), S. 149-164, hier S. 155f

⁷¹ < > fehlt in B

⁷² P 421a/B 253

⁷³ Vgl. Madaus, Gerhard: *Lehrbuch der biologischen Heilmittel*, Ravensburg 1989 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1938), Bd. 8, S. 1778f (für den Hinweis auf dieses Werk danke ich Herrn Apotheker Dr. Robert Bischoff, Hildesheim)

⁷⁴ 1 Samuel 14-23

⁷⁵ Dazu Shy, H.: „Ruah Ra’a“ (Melancholy) as seen by Medieval Commentators and Lexicographers, in: *Koroth* 8, 5-6 (1982), S. 94-105; Shiloah, Amnon: Jewish and Muslim Traditions of Music Therapy, in: *Horde*,

Gesundheit bleibt bei Maimonides erlaubt, auch wenn er in anderen Fällen die nicht-sakrale Musik ablehnt.

Sefer Chasidim führt die therapeutischen Wirkungen der Musik in mehreren Texten auf. Am deutlichsten wird der Bericht über eine Frau, die wegen des Todes ihres Sohnes den Verstand verloren hat. Mit Hilfe „eines Liedes“ versucht man, ihr psychisches Leiden zu heilen⁷⁶. Ein weiterer Text spricht von Liedern, die gesungen werden, um ein „trauriges Herz“ zu öffnen und zu erfreuen⁷⁷. Im Vordergrund steht hier die Weisung, zu Heilzwecken keine religiösen Verse und Dichtungen zu verwenden, da diese dem Gottesdienst vorbehalten sind.

Mehrere Texte beschreiben das Beruhigen von Kleinkindern mit Hilfe des Gesanges. Der Gesang soll die Kinder vom Weinen abhalten und zum Einschlafen bringen, wobei gefordert wird, keine Gesänge der Nichtjuden zu verwenden. Auch dürfen wiederum keine religiösen Texte und Bibelverse zur Beruhigung der Kinder gesungen werden⁷⁸, nur für den Fall, dass jemand lernt und deshalb die Verse rezitiert und das Kind durch das laute Lernen zur Ruhe kommt, gilt es als erlaubt⁷⁹. Selbst in einem Trauerhaus wird in einem weiteren Fall Gesang eingesetzt, da die Kleinkinder weinen und nicht einschlafen. Da jeder Gesang als Ausdruck von Freude gilt und daher nicht mit der Trauer vereinbar ist, schreitet der *Chakham* als religiöse Autorität gegen die weithin zu hörenden Gesänge ein⁸⁰.

Dieselbe Unvereinbarkeit gilt für eine Begebenheit, bei der am 9. Av Gesang und Instrumentalmusik aus einem Haus zu hören sind⁸¹: Die Musik soll den Kleinkindern im Haus helfen, das Fasten durchzuhalten – sie wird wiederum zur Beruhigung wie auch zur Ablenkung von körperlichen Beschwerden eingesetzt. Die „Alten“, die in diesem Fall die religiöse Autorität vertreten, heben ebenfalls den freudigen Charakter der Musik hervor, der der Trauer am Fasttag des 9. Av entgegengesetzt ist. Sie fordern, die Kinder lieber essen zu lassen, als den Tag der Erinnerung an die Zerstörung des Heiligtums durch Musik zu entweihen.

7. Weltliche Musik und Frauengesang

Die weltliche Musik wird in *Sefer Chasidim* nur beiläufig erwähnt. So soll derjenige, der eine schöne Stimme hat, sie nur für sakrale Gesänge einsetzen, nicht aber für „die übrigen Lieder“⁸². Auch die „fremden Melodien“, die zu singen eine Sünde darstellt, da sie nicht dem Gotteslob dienen, sind als Hinweis auf weltliche Musik zu werten⁸³. Rückschlüsse auf weltliche Musik lässt die Erwähnung des Tanzes zu, bei dem sich die Geschlechter getrennt erfreuen sollen⁸⁴; ein Text erwähnt die Musik des Gasthauses, die dem Vergnügen der

Peregrine (Hrsg.): *Music as Medicine. The History of Music Therapy since Antiquity*, Aldershot u.a. 2000, S. 69-83; Rosner, Fred: Moses Maimonides on Music Therapy and his Responsum on Music, in: *Journal of Jewish Music and Liturgy* 16 (1993/94), S. 1-16

⁷⁶ P 345

⁷⁷ P 1809/B 1014b

⁷⁸ P 346; P 347/B 238a

⁷⁹ P 347/B 238a

⁸⁰ P 344

⁸¹ P 1540

⁸² P 419a/B 251b

⁸³ B 768d

⁸⁴ P 60b/B168

Menschen dient⁸⁵. Pergamente, auf denen „Romanzen“ und nichthebräische Erzählungen geschrieben sind, werden genannt, da man mit ihnen keine religiösen Bücher einbinden soll – der musikalische Vortrag solcher Texte findet jedoch keine Erwähnung⁸⁶. Der wahrhaft Fromme soll sich von schönen Gesängen ähnlich wie von den weltlichen Freuden des Frauen-Betrachtens und Spazierengehens fernhalten⁸⁷; in den lieblichen Gesängen liegt wie in anderen irdischen Vergnügungen die Gefahr der Sünde⁸⁸.

Der einzige konkrete Hinweis auf ein bestimmtes Musikinstrument findet sich in einer Erzählung, in der jemand aus einem Holzrest, der bei der Herstellung eines Sarges anfällt, ein Musikinstrument baut⁸⁹. Da das Instrument im Haus des Erbauers verbleibt, ist anzunehmen, dass es für den eigenen Gebrauch hergestellt wird⁹⁰. Das in *Sefer Chasidim* erwähnte Instrument, als *kinnor* (Leier, Harfe) bezeichnet, ist der weltlichen Musik zuzuordnen, wie auch der Verlauf des Textes deutlich werden lässt: Der Tote, von dessen Sargholz das Instrument gebaut wurde, erscheint dem Musiker mehrfach im Traum mit der Forderung, das Instrument nicht zu bauen bzw. zu zerstören. Doch der Erbauer fürchtet nichts und erkrankt schließlich schwer. Seine Genesung erfolgt erst, nachdem sein Sohn das Instrument über dem Grab des Toten zerbrochen hat. Musik als Ausdruck der Freude, zumal weltliche Musik, steht auch hier im Widerspruch zu Tod und Trauer. Den gleichen Tenor hat ein anderer Text mit der Forderung, am Sterbetag eines Gerechten keine Lieder zu hören, da Musik mit Freude gleichzusetzen ist⁹¹.

Der Gesang von Frauen findet in *Sefer Chasidim* so gut wie keine Erwähnung. Vor der Stimme der Frau, gemäß dem talmudischen Diktum, „die Stimme einer Frau ist BlöÙe“⁹², wird gewarnt, ohne dass ein Bezug zur Musikausübung hergestellt wird⁹³. Nur ein Text erwähnt den Gesang einer Frau, und zwar den der Nichtjüdin, die den Kindern kein Lied des nichtjüdischen Kultes vorsingen soll⁹⁴.

8. Schluss

Sefer Chasidim nimmt zahlreiche Gedanken des rabbinischen Schrifttums zum Thema Musik auf. Die Stimme ist zum Lob Gottes und zum Preis seiner Königsherrschaft einzusetzen und angenehm zu machen. Eine gute Stimme verpflichtet zur Übernahme des Vorbeteramtes. Die Bedeutung und der Offenbarungscharakter der Kantillation der biblischen Texte wird betont wie auch das Intonieren der Gebete, das dem Betenden einen individuellen Bezug zum Gebet und besondere Hinwendung erlaubt. Für das persönliche Gebet gestattet *Sefer Chasidim* die Übernahme fremder Melodien, wenn auch sonst eine strikte Abgrenzung zu der Musik des nicht-jüdischen Kultes gefordert wird. Die weltliche Musik hat für *Sefer Chasidim* eine mindere Bedeutung, da sie zu den irdischen Vergnügungen zählt, von denen sich der wahrhaft

⁸⁵ P 11c

⁸⁶ B 141b

⁸⁷ B 14

⁸⁸ B 98

⁸⁹ P 323/B 727

⁹⁰ Für die jüdischen Spielleute des Mittelalters ist belegt, dass sie ihre Instrumente selbst herstellten; siehe Salmen: ...denn die Fiedel, S. 67f

⁹¹ P 297

⁹² bBer 24a

⁹³ P 59/B 614b

⁹⁴ P 346

Fromme fernhalten soll. Sie hat nur bei der Feier von Hochzeiten eine Existenzberechtigung. Dennoch lassen die Texte durchscheinen, dass weltliche Musik, Gesang wie Instrumentalspiel, in der jüdischen Gesellschaft praktiziert wurde. Gefordert wird deshalb eine strenge Trennung zwischen sakralen und weltlichen Inhalten der Lieder. Stark betont wird der freudige Charakter jeder Art von Musik, der in krasser Diskrepanz zu der Trauer bei Todesfällen und in Erinnerung an die Zerstörung des Tempels steht. Nur in einem Fall, wenn gefordert wird, den Hochzeitsgesängen Elemente in Erinnerung an den Verlust des Heiligtums hinzuzufügen, klingt an, dass Musik auch der Trauer Ausdruck verleihen kann. In allen übrigen Fällen macht *Sefer Chasidim* deutlich, dass Musik und Freude, die Freude an irdischen Vergnügungen wie die höhere Freude an der Gottesliebe, eng zusammenhängen.

Die Begegnung zwischen Esau und Jakob (Gen. 33,1-18) im Spiegel rabbinischer Ausdeutungen

Annelise Butterweck - Bensberg

Meinem verehrten Lehrer, Prof. D. Dr. Johann Maier, durch den ich viele wichtige Einsichten gewonnen habe, in Dankbarkeit.

I. Einleitung: Die biblische Erzählung von der Begegnung zwischen Esau und Jakob (Gen. 33,1-18) als Versöhnungsgeschichte

In Gen.33,1-18 finden wir eine der eindrucksvollsten Versöhnungsgeschichten der hebräischen Bibel. Zum besseren Verständnis der folgenden Ausführungen sei hier zunächst eine Übersetzung des Textes vorangestellt:

1. Jakob erhob seine Augen und sah: Siehe, da kam Esau und mit ihm 400 Mann. Daraufhin verteilte er die Kinder auf Lea und Rachel und die beiden Mägde.
2. Er stellte die Mägde mit ihren Kindern voran, Lea mit ihren Kindern dahinter und Rachel mit Joseph zuletzt.
3. Er selbst ging vor ihnen her und verneigte sich siebenmal zur Erde, bis er zu seinem Bruder gelangte.
4. Da lief Esau ihm entgegen, umarmte ihn, fiel ihm um den Hals und küsste ihn, und sie weinten.
5. Er (sc. Esau) erhob seine Augen und sah die Frauen und die Kinder. Er fragte: Wer sind diese, die bei dir sind? Er antwortete: Es sind die Kinder, die Gott deinem Knecht in Gnaden beschert hat.
6. Da traten die Mägde mit ihren Kindern herzu, und sie verneigten sich.
7. Es näherte sich auch Lea mit ihren Kindern, und sie verneigten sich. Danach kamen auch Joseph und Rachel und verneigten sich.
8. Da fragte er: Wer ist dieses ganze Lager da bei dir, das ich getroffen habe? Er antwortete: Um Gnade in den Augen meines Herrn zu finden.
9. Esau aber sprach: Ich habe genug, mein Bruder, behalte, was du hast.
10. Da erwiderte Jakob: Aber nein! Wenn ich Gnade vor deinen Augen gefunden habe, dann nimm doch das Geschenk aus meiner Hand, denn deshalb habe ich ja dein Angesicht gesehen, wie man das Angesicht Gottes sieht, und du hast mich freundlich angenommen.
11. Nimm doch meine Gabe des Segens, die ich dir gebracht habe, denn Gott hat es mir in Gnaden beschert, und ich habe ja alles. Da drang er in ihn, und schließlich nahm er es an.
12. Dann sagte er: Lass' uns aufbrechen und ziehen, ich will vor dir hergehen.
13. Er sprach zu ihm: Mein Herr weiß, dass die Kinder noch zart sind, und ich muss für die säugenden Schafe und Rinder sorgen; übertriebe man sie auch nur einen Tag, würde die ganze Herde sterben.
14. Mein Herr gehe doch vor seinem Knecht her, und ich will gemächlich im Schritt der Herde, die vor mir ist, und im Schritt der Kinder weiterziehen, bis ich zu meinem Herrn nach Seir komme.

15. Da sprach Esau: Dann möchte ich doch von den Leuten, die bei mir sind, einige bei dir zurücklassen. Er sagte: Wozu denn? Wenn ich nur Gnade vor den Augen meines Herrn gefunden habe!

16. Da kehrte Esau an jenem Tag um und zog seines Weges nach Seir.

17. Jakob aber zog nach Sukkot und baute sich dort ein Haus, und für sein Vieh machte er Hütten; deswegen nannte er den Ort „Sukkot“.

18. Jakob kam nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien wohlbehalten zur Stadt Sichem im Lande Kanaan und lagerte vor der Stadt.

Hier wird in emotional anrührender Weise erzählt, wie die beiden von tödlicher Rivalität bestimmten Zwillingsbrüder Esau und Jakob nach jahrzehntelanger Trennung einander begegnen und schließlich, ihre Feindschaft überwindend, Frieden miteinander schließen. Bezeichnend für diese Versöhnung sind die Verse 4 und 10.

Das in dieser Szene beschriebene Verhalten Esaus wird nach F.A. Spina¹ von den meisten Exegeten negativ beurteilt, wie z.B. von F.C.Holmgren², der die Einladung Esaus an Jakob, mit ihm nach Seir zu kommen, als eine ausgeklügelte Strategie betrachtet, um Jakob unter seine Herrschaft zu bringen (wobei es offen bleibt, ob der Versöhnungskuss nicht in Wirklichkeit ein „Judaskuss“ gewesen sei oder nicht). Hingegen sieht er selbst (wie schon vor ihm C. Westermann³ die brüderliche Umarmung Esaus in ganz und gar positivem Licht. So interpretiert er die Verse 4 und 10 folgendermaßen: “Forgiveness, not the sword, had become Esau’s preferred instrument in his dealings with his brother. It was completely appropriate that Jacob should view this gracious display as comparable to divine grace. In more ways than one, seeing Esau’s face was tantamount to seeing the ‘face of God’” (S. 17).

Dieser Text, der zunächst wie eine reine Familiengeschichte aussieht, hat auch eine bedeutende politische Dimension, wie dies vor allem F. Crüsemann in seinem Artikel “Dominion, Guilt, and Reconciliation: The Contribution of the Jacob Narrative in Genesis to Biblical Ethics”⁴ eindrucksvoll herausgearbeitet hat. Er zeigt auf, dass die Jakob-Esau-Geschichten auf dem Hintergrund der blutigen Kriege, die David mit den Edomitern⁵ führte (z.B. 2.Sam. 8,13), zu verstehen ist. Von hier aus wird deutlich, dass auch das Ende dieses Zyklus⁶, der hochpolitisch mit dem Völkerorakel (Gen. 25,23 und 27,29a) beginnt, zu dem Versuch, dieses Orakel durch betrügerische Manipulationen zu verwirklichen und so den Herrschaftsanspruch zu gewinnen, hinführt, damit den Konflikt heraufbeschwört und schließlich in die friedliche Lösung des Konflikts mündet, im Licht dieser politischen Voraussetzungen zu sehen ist. Hierbei macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, dass “at the end, neither one has dominion over the other. The brothers live as equals and in freedom next to each other. The divine word has not been fulfilled” (S.69). Und weiter: “Each one returns to his own territory. Neither one makes claim to the other’s territory nor protects the other” (S.71). Diese Sicht der Dinge wird auch bestätigt durch die stilistisch anders geartete Überlieferung der priesterschriftlichen Quellenschicht in Gen. 38,6-8, wo ebenfalls gesagt wird, dass die Brüder sich trennten, Jakob im Lande Kanaan blieb, während Esau nach Seir zog. So kann Crüsemann sagen, dass “instead of leading toward a domination as promised, the main thrust of the narrative moves in

¹ THE “FACE OF GOD“ ; ESAU IN CANONICAL CONTEXT; in: The Quest for Context and Meaning, 1997, S.3

² Holding Your Own Against God! Genesis 32:22-32 (In the Context of Genesis 31-33), in: Interpretation, 1990, S.13f.

³ „In dieser herzlichen Bewillkommung ist die Vergebung eingeschlossen. Esau hat seinem Bruder die Schuld vergeben...“ in: Genesis, Kapitel 12-36, Biblischer Kommentar, Altes Testament, 1981, S. 639

⁴ In: Semeia 66, 1994

⁵ Nach Gen. 36,43 (sowie 36,1,8.19) war Esau der Vater Edoms bzw. der Edomiter

the direction of reconciliation and peaceful coexistence“ (S. 73). (Den geschichtlichen Bezug dazu sieht er in den Ereignissen von 2.Kön. 8,20 ff., denen zufolge sich die Edomiter von Israels und Judas Herrschaft zur Zeit Jorams von Juda (851/0 – 845/4 v.Chr.) befreien konnten.) Dass diese Versöhnung und friedliche Koexistenz zwischen Jakob und Esau möglich wurde, sieht Crüsemann darin begründet, dass Jakob, der schuldige Teil, sich mit den Versöhnungsgeschenken zu seiner Schuld bekennt und den Anspruch auf Herrschaft nicht erhebt. Daraus folgert er: “The final reconciliation between Jacob and Esau is of immediate relevance for the political attitude toward the fraternal nation. The seed of Jacob can behave no differently than Jacob himself did. This is the core of the political message” (S.74). Wenn der Verzicht auf Herrschaft auch nicht *expressis verbis* im Text enthalten ist, kann man ihn doch zwischen den Zeilen lesen.

So kann Crüsemann zum Schluss betonen: “Renunciation of dominion even in a case which appears theologically legitimate, is the basis of reconciliation” (S. 75).

II. Umdeutungen des biblischen Textes im rabbinischen Schrifttum im Sinne einer andauern- den feindlichen Beziehung

Beim Lesen der rabbinischen Ausdeutungen dieser Versöhnungsgeschichte fällt sofort auf, wie häufig uns hier das Stereotyp „Esau der Frevler“ begegnet, das in der Bibel selbst nirgendwo auftaucht. Wie seit langem bekannt ist (vgl. J.Maier, Israel und „Edom“ in den Ausdeutungen zu Dtn. 2, 1-8⁶ und die dort genannte Literatur), handelt es sich hierbei um die typologische Darstellung der Weltmacht Rom, die, gemäß dem rabbinischen Geschichtsbild, in fast vollkommen negativem Licht erscheint. Während Jakob als der Gerechte gilt, als Symbolträger des Volkes Israel, dazu berufen, die Torah zu erfüllen und dadurch die Gottesherrschaft herbeizuführen, wird sein Bruder Esau als Stammvater der Edomiter und später als Repräsentant Roms und somit als der Frevler schlechthin angesehen, der durch seinen Herrschaftsanspruch und die gewalttätige Ausübung seiner Macht in unversöhnlichem Gegensatz zu Jakob / Israel steht.

Welchen Stellenwert innerhalb dieser Konstellation nun diese Versöhnungsgeschichte in der rabbinischen Auslegung erfährt, kann man dabei mit einiger Spannung verfolgen. Man sollte eigentlich erwarten, dass dieser Text eine Auslegung fördert, die zu einer Entschärfung des Konflikts beitragen könnte, so dass die Weichen in Richtung auf ein friedliches Einvernehmen gestellt würden.

Zunächst spielen natürlich, als es um die Ausdeutung der Vorbereitungen zu der Begegnung zwischen Esau und Jakob geht, der feindselige Gegensatz und die Benutzung der gängigen Stereotypen zur Kennzeichnung des Erzfeindes eine beherrschende Rolle. Dies wird schon gleich am Anfang zu Gen.33,1 zum Ausdruck gebracht, denn es wird ganz selbstverständlich vorausgesetzt, dass Esau mit seinen 400 Mann in der Absicht gekommen sei, „Jakob zu töten“, wie es in Mischnat R. Eliezer 9,34 fast beiläufig heißt. Mit größerem Nachdruck erscheint diese Auffassung in PRE 37, wo gesagt wird, Esau habe sich, als Jakob von Mesopotamien nach Kanaan gekommen sei, wutentbrannt vom Gebirge Seir aufgemacht mit dem Vorsatz, ihn zu töten, unterstrichen durch den Psalmvers: „Der Frevler plant Böses gegen den Gerechten / er fletscht gegen ihn die Zähne“ (37,12). Diese Ansicht ist sicher in Beziehung zu setzen zu Midraschim über die Vorbereitungen, die Jakob für die Begegnung mit Esau trifft. Hier heißt es z.B. in GenR 75,12 zu Gen. 32,7, die ausgesandten Boten seien „bewaffnete Männer“ gewesen, und R. Samuel b. Nachman wird die Meinung zugeschrieben, es „seien

⁶ in: Judentum und Umwelt, Bd. 43 (aus: Festgabe für Kurt Schubert zum siebzigsten Geburtstag, hrg. von C.Thoma G. Stemberger J.Maier Judentum – Ausblicke und Einsichten), 1993

400 mit Kronen versehene Könige“ gewesen; andere sprechen von „400 Arten von Eparchen“, und R. Jannai soll gesagt haben, es habe sich um 400 Armeecorps gehandelt. Schon der Sprachgebrauch lässt erkennen, dass hier an geballte römische Militärmacht und politische Machtthaber gedacht ist, die dem wehrlosen Jakob mit seinen Frauen, Kindern und Tieren, d.h. also dem machtlosen, kleinen Israel, entgegenmarschieren.

Doch auch die eigentliche Versöhnungsszene (kulminierend in V. 4 und 10), die dazu hätte dienen können, die negativen Stereotypen zu überwinden, bleibt in dem gleichen Fahrwasser, ja führt zu einem regelrechten Höhepunkt der negativ gefärbten Ausdeutung des Bildes von Esau und damit sogar zur Konfrontation.

Viele Rabbinen machen sich Gedanken über die „puncta extraordinaria“, die über dem Wort „und er küsste ihn“ (וישקרו) stehen. Sie boten ihnen einen Anhaltspunkt, in außerordentlich phantasievoller Manier diese schöne brüderliche Geste im Sinne des vorgefassten Negativurteils umzudeuten. So lesen wir in GenR 78,9 mit ungläubigem Erstaunen, dass nach R. Jannai Esau nicht gekommen sei, Jakob zu küssen, sondern ihn zu beißen, indem der Buchstabe Quf in Kaf geändert wurde, so dass man also: וישכרו las. Gleichzeitig damit „wurde der Hals unseres Vaters Jakob in Marmor verwandelt, und die Zähne dieses Frevlers wurden stumpf“, heißt es weiter im Text. Dementsprechend gewinnt das Weinen der beiden Brüder jetzt ebenfalls eine andere Bedeutung, die geradezu grotesk anmutet: „Dieser weinte wegen seines Halses und jener wegen seiner Zähne.“ Auch schon im Targum Ps.-Jonathan wird das Bild Esaus ähnlich negativ gezeichnet. Zwar wird der Kuss expressis verbis nicht umgedeutet, dafür aber das anschließende Weinen der beiden. Auch hier geht es dabei um die Schmerzen des Halses und der Zähne. Dies setzt voraus, dass der Kuss in Wirklichkeit ein feindseliger Akt gewesen sein müsse. Diese Sicht der Dinge finden wir – in leichten Abwandlungen – noch in mehreren anderen Midraschim, z.B. bei Tan 4 wajischlach. Hier wird der Midrasch noch zusätzlich durch ein Maschal ausgestaltet: Auf die Frage, warum sie weinten, wird geantwortet: „Womit kann man die Sache vergleichen? Mit dem Wolf, der kam, um den Widder zu packen. Der Widder begann, ihn mit seinen Hörnern zu stoßen; da drangen die Zähne des Wolfes in die Hörner des Widders ein. Dieser weinte, und jener weinte: Der Wolf weinte, weil er ihm gar nichts antun konnte, und der Widder weinte, weil er zurückkehren und ihn möglicherweise töten würde. Ebenso verhält es sich mit Jakob und Esau ... Über Jakob steht das Wort geschrieben: Dein Hals ist wie ein Elfenbeinturm (Hld. 7,5), und über Esau heißt es: Die Zähne der Frevler hast du zerbrochen (Ps.3,8)“ Hier geht es um einen regelrechten Kampf zwischen dem Wolf als Raubtier (ob die berühmte römische Wölfin sich dahinter versteckt?) und dem Widder als zahmem Nutztier, wobei sicher an den Widder als Opfertier gedacht ist, vielleicht auch im Hinblick auf Gen. 22. Damit werden vor allem die asymmetrischen Machtverhältnisse symbolisiert. Es wird zwar keine Entscheidung in dem ungleichen Kampf herbeigeführt, aber die Gefährlichkeit der überlegenen Macht kommt deutlich zum Ausdruck. Es ist noch anzumerken, dass sich hier der marmorne Hals Jakobs in einen Elfenbeinturm verwandelt hat. Dieses Kunststück bringt der Verfasser des Midraschs dadurch zustande, dass er die Liebende aus dem Hohenlied, wie dies gang und gäbe war, als symbolische Verkörperung des Volkes Israel versteht. In diesem Äon stehen sich die beiden als ungleiche Kampfpartner gegenüber, ohne dass einer von beiden den Sieg erringt. Auch in PRE 37 ist der Midrasch aus GenR 78,9 überliefert, aber in abgewandelter Form und angereichert durch weitere Schriftzitate, die durch das Bild von dem mit seinen Zähnen zubeißenden Esau provoziert sind: „... Er (sc. Esau) dachte bei sich: Ich töte Jakob, meinen Bruder, nicht mit Pfeil und Bogen, sondern ich töte ihn mit meinem Mund und sauge sein Blut aus (Gen. 33,4).“ Auch hier wird der Kuss zum Biss und der Hals zum Elfenbeinturm. Danach heißt es: „Und weil er sah, dass er sein Begehren nicht ausführen konnte, begann er wütend zu werden und mit den Zähnen zu knirschen, denn es heißt: Der Frevler sieht es, wird

zornig, knirscht mit seinen Zähnen und schwindet dahin.“ (Ps. 112,10).

Auch in den Worten Jakobs aus der eigentlichen Versöhnungsszene 33,10 spiegelt sich in einigen Midraschim das Bild Esaus als das eines dämonischen oder mordlüsternen Feindes wider. So spricht Ps.-Jonathan zur Stelle nicht davon, dass Jakob „das Angesicht Gottes“ gesehen habe, sondern „das Angesicht deines Engels“. Damit ist offensichtlich der Völkerengel Esau gemeint, der nach Tan 8 (a.a.O.) mit Samael, dem Todesengel, (dieser wiederum mit Satan) identifiziert wird.⁷ Damit wird das Bild Esaus ins Dämonische gewendet, wenn auch die unmittelbare Fortsetzung des Verses die positive Version des Originals beibehält. Und in GenR 78,10 wird die Freude Jakobs über Esaus brüderliches Entgegenkommen in hinterhältige Mordlust umgedeutet. Dort lesen wir: „Jakob erwähnte Esau gegenüber den Namen des Heiligen, gepriesen sei Er, um ihm Furcht und Schrecken einzujagen. Womit soll man diesen Sachverhalt vergleichen? Mit einem Menschen, der seinen Freund zu einem festlichen Mahl einlud und ihm anmerkte, dass er ihn zu töten suchte. Er sprach zu ihm: Der Geschmack dieser Speise ist genau wie der Geschmack jener Speise, die ich im Hause des Königs kostete. Da dachte dieser: Er kennt also den König. Er fürchtete sich und tötete ihn nicht. Ebenso Jakob: Als er zu Esau sagte: Deswegen habe ich dein Angesicht gesehen, als hätte ich das Angesicht Gottes gesehen – dachte Esau, der Frevler, bei sich: Der Heilige, gepriesen sei Er, hat ihn zu solchen Ehren gebracht; wieder kann ich ihm nicht beikommen!“ Hier wird Esau unterstellt, dass er auf perfide Weise Jakob habe umbringen wollen. Doch Jakob kann ihn durch seine listigen Worte von seinem heimtückischen Mordversuch abbringen, indem er ihn durch Berufung auf Gott als seinen mächtigen Beistand einschüchtert. Der Midrasch hat also ein Bild von Esau gemalt, das von abgrundtiefem Misstrauen zeugt.

Die vom Altertum bis zum Mittelalter unverändert weitergetragenen Traditionen zeigen ganz deutlich, dass hier von Versöhnung nicht mehr die Rede ist, sondern eine unversöhnliche, von Hass erfüllte Haltung an ihre Stelle getreten ist.

Neben diesen phantastisch anmutenden Ausdeutungen, die aber die tief verwurzelten religiös-politischen Einstellungen des Judentums gegenüber Esau / Edom / Rom verraten, polemisieren einige Midraschim, immer auf dem Hintergrund dieser grundsätzlichen Haltung, gegen ganz reale politische Verhältnisse, die bestimmte Praktiken der römischen Besatzungsmacht erkennen lassen. So spricht ein kurzer Midrasch aus GenR 78,12 zu 33,11 davon, dass Jakob in seinen Bruder drang, doch die Geschenke anzunehmen, die er ihm mitgebracht habe, Esau sich erst gewehrt, sie dann aber doch angenommen habe: „Er tat so, als ziehe er sich zurück, aber seine Hände waren schon danach ausgestreckt.“ (Nach dem Sefar ha-Jaschar gab ihm Esau auch noch Silber, Gold und Kristalle). In demselben Midraschwerk wird in diesem Zusammenhang Resch Laqisch eine Anekdote in den Mund gelegt, die die Raffschheit römischer Beamter widerspiegelt. Sie zeigt, wie diese vor Übergriffen nicht zurückschrecken und dabei sogar vor dem Patriarchen Jehuda ha-Nasi nicht Halt machen. Resch Laqisch, so die Anekdote, besuchte einst Rabbi, als eine Frau eine Schüssel mit einem Messer brachte. Rabbi nahm das Messer, aber als ein römischer Kurier kam und es sah, fand er Gefallen daran und nahm es einfach an sich. G. Stemberger⁸ weist darauf hin, dass die Trias „wechamta, wechamda, wenasba“ eine Parodie auf das lateinische „veni, vidi, vici“ darstellt. So verwandelt sich die Entgegennahme der Geschenke Jakobs durch Esau im Lichte römischer Besatzungspolitik in einen regelrechten Raub.

Eine ähnliche, noch rabiatere Begebenheit, die geradezu exemplarischen Charakter hat, wird in GenR 78,15 zu 33,15 erzählt. Hier schlägt Esau Jakob vor, er wolle ihm einige seiner Leute

⁷ Vgl. die ausführlichere Darstellung in: A. Butterweck, Jakobs Ringkampf am Jabbok, 1981, S. 91ff.

⁸ in: Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur, 1979, S.392

zur Begleitung dalassen, doch Jakob lehnt das Angebot ab. Dieses Verhalten Jakobs wird als vorbildlich hingestellt, denn man las aus diesem Text eine Warnung heraus, die ein starkes Misstrauen gegenüber der römischen Regierung angeraten sein lasse. Auch dies wird durch eine sinnfällige Anekdote veranschaulicht: Der Patriarch habe immer, wenn er zur Regierung hinaufzog, diesen Abschnitt gelesen und daraus die Mahnung abgeleitet, nur ja keine römische Begleitung mitzunehmen. Doch einmal habe er dies versäumt: Er habe Römer mitgenommen, und als er kaum in Akko angekommen sei, habe er schon seinen Mantel verkaufen müssen. Stemberger (a.a.O. S. 372) vermerkt hier zur Erklärung: „Der Text spricht wohl von den Bestechungsgeldern, die Bittsteller vor einer Vorsprache bei Regierungsstellen an Mittelsmänner zu zahlen hatten ...“ An diesen Beispielen wird deutlich, wie drückend diese ausbeuterischen Praktiken von den unter der römischen Besatzungsmacht lebenden Juden empfunden wurden, so dass man diese kritische Einstellung auch verstehen kann.

III. Abwandlungen des Feindbildes

Wenn auch, wie wir sahen, das Feindbild Esau / Edom / Rom dermaßen verfestigt ist, dass sogar die Versöhnungsgeschichte in Gen. 33 zu keiner Änderung führte, vielmehr in eine feindselige Konfrontation umgedeutet wurde, so kann man bisweilen doch gewisse Einschränkungen bzw. Milderungen beobachten. So kann z.B. der Bruderkuß durchaus als Ausdruck einer echten Gemütsbewegung angesehen werden, wie ein R. Simeon b. Eleazar zugeschriebener Kommentar zur Stelle (33,4) in GenR 78,9 sagt. Danach sei Esau in dieser Stunde von Erbarmen erfasst gewesen und habe Jakob von ganzem Herzen geküßt. Aber damit niemand falsche Schlussfolgerungen daraus ziehen möge, lässt die Tradition denselben R. Simeon sagen, es handele sich hierbei um eine Ausnahme, denn alle Taten Esaus seien von Anfang an von Hass bestimmt.

Eine ganz eigenartige Version bietet demgegenüber das 13. K. des Sefar ha-Jaschar (S. 133). Hier lesen wir: „ Als Esau Jakob sah, rannte er ihm entgegen, und auch dieser lief ihm entgegen, und er umarmte ihn, fiel ihm um den Hals, küsste ihn, und sie weinten. Und auch allen Leuten, die mit Esau gekommen waren, gab Gott Furcht und Erbarmen mit Jakob ins Herz, und auch sie küssten Jakob und umarmten ihn. Auch Eliphaz, der Sohn Esaus, und seine vier Brüder, Esaus Söhne, weinten mit Jakob, küssten ihn und umarmten ihn, denn es war über alle Furcht vor Jakob gefallen.“ Stellt man sich diese tränenreiche Massenveranstaltung mit über 400 Küssen einmal anschaulich vor, so wirkt sie reichlich komisch, aber sicher ist sie nicht so gemeint, denn das Ganze ist als Gebeterhöhung gedacht und soll als Wunder verstanden werden, geht doch diesem Abschnitt ein Passus voraus, der die Szene ins rechte Licht rückt: „Und Gott ließ Jakob so erscheinen, dass Gunst und Erbarmen in Esau und seinen Leuten erwachten, denn Gott erhörte das Gebet Jakobs, ... und der Zorn Esaus wandelte sich in Erbarmen mit Jakob.“ Ein grundsätzlich anderes Bild von Esau wird auch hier nicht gezeichnet, denn Esau wird nur in diesem Augenblick von seinen momentanen Gefühlen überwältigt, wie der Fortgang der Handlung zeigt, denn diese mündet in einen regelrechten Krieg zwischen Esau und seinen Söhnen und Jakob und seinen Söhnen.

Ein positives Element, das zwar nicht die Person Esaus, aber seine Mannen betrifft, zeigt sich in der merkwürdigen Meinung, die in Mischnat R. Eliezer (K. 9, S.162) vertreten wird, wonach diese sich abgewandt hätten und geflohen seien. Es heißt dort, als Esau mit 400 Mann gekommen sei, habe Jakob sich umgedreht und gesehen, dass alle 400 verschwunden seien. Diese Geschichte wird auch in GenR 78,15 zu 33,16 erzählt. Sie entspringt offenbar der Beobachtung, dass in V. 16 Esau allein erwähnt wird und von den 400 Mann nicht mehr die Rede ist. Der Midrasch sagt, sie hätten sich, einer nach dem anderen, davongemacht aus Angst, „sich an der Glut Jakobs zu verbrennen“ - offenbar eine Anspielung auf Ob.18. Hier wie dort

wird diese Flucht als Verdienst aufgefasst, das später belohnt wurde, und zwar beruft man sich jeweils auf dieselbe Bibelstelle: 1. Sam. 30,17. Dieser Vers besagt, David habe die Amalekiter in einer großen Schlacht im Negev geschlagen, aber 400 hätten sich auf Kamele geschwungen und seien entkommen. Diese Stelle ist besonders interessant, weil hier, wie auch sonst öfter, die Leute Esaus bzw. die Edomiter ohne weiteres mit den Amalekitern gleichgesetzt werden. Dies hängt damit zusammen, dass Amalek laut Gen. 36,12, wo die Genealogie Esaus bzw. Edoms aufgelistet ist, als Enkel Esaus bezeichnet wird. Schon aus genealogischen Gründen fiel also den Amalekitern weithin die gleiche Rolle zu wie den Edomitern; allerdings wurde das überkommene Feindbild noch deutlich verschärft, da hier das Bewusstsein, dass Esau Jakobs Bruder sei, wegfiel und vor allem den Israeliten eingeschärft worden war, dass sie laut Dtn. 25,17 – 19 „den Namen Amaleks unter dem Himmel austilgen“ sollten. In unserem Text allerdings erscheinen sie in freundlicherem Licht, da sie Jakob durch ihre Flucht aus Lebensgefahr errettet hätten, wofür sie nun belohnt werden.

IV. Verschiedene Verhaltensweisen Jakobs / Israels gegenüber Esau / Edom / Rom

Wie wir sahen, geht es in der rabbinischen Ausdeutung der Begegnungsszene überhaupt nicht mehr um Versöhnung, sondern eher um das Gegenteil, was allerdings nicht bedeutet, dass man ständig mit hasserfüllten Zusammenstößen rechnete. Vielmehr finden wir hier eine breite Meinungspalette von Verhaltensweisen, die zeigen, dass man verschiedene Möglichkeiten als *modus vivendi* für den Umgang mit dem Erzfeind in diesem Äon durchexerzierte.

Allerdings spielen manche Rabbinen in ihrer Phantasie mit der Möglichkeit kriegerischer Auseinandersetzungen. So habe Jakob, als er sich vor Esau und seinen 400 Mannen gefürchtet habe, sich u. a. auch auf einen Kampf mit Waffen eingestellt, wie ein R. Levi in GenR 78,7 zugeschriebenes Dictum, das er Jakob in den Mund legt, zum Ausdruck bringt: „Ich habe Kraft, Krieg zu führen“, deswegen habe er die Einteilung seiner Frauen und Kinder in einer bestimmten Ordnung vorgenommen. Und im Midrasch ha-Beur heißt es ausdrücklich, er habe allen Pfeil und Bogen in die Hand gegeben. Militante Phantasie spricht auch aus einem Midrasch in Tan Wajischlach 3 zu 33,8, wo die militärische Schlagkraft allerdings auf Engel projiziert wird und mit einem „happy end“ schließt: „Sie (sc. die Engel; eigentlich Boten) gingen und überholten Esau und formierten sich zu zwei Heerführern; es traf auf ihn die erste Abteilung, in der sich 400 Abteilungen befanden, sie fielen über ihn her, warfen ihn zu Boden und schlugen ihn zusammen. Da sagte er: Lasst ab von mir, denn ich bin ein Enkel Abrahams; sie fuhren aber fort, ihn zu schlagen. Er sagte zu ihnen: Lasst ab von mir, denn ich bin ein Sohn Isaaks, der auf dem Altar gebunden wurde; sie schlugen ihn aber weiter. Er sagte zu ihnen: Lasst mich, denn ich bin der Bruder Jakobs, der aus Paddan Aram gekommen ist. Er begann sie zu bitten und ihnen zu sagen: Mein Bruder Jakob ist nach etwa 20 Jahren gekommen, und ich möchte ihn gern sehen. Als er den Namen ‚Jakob‘ erwähnte, ließen sie von ihm ab. Sie sagten zu ihm: Du bist der Bruder Jakobs, unseres Freundes, wir lassen von dir ab zu seinen Ehren und um seiner Liebe willen; grüße ihn von uns ...“ Dieselbe Geschichte, nur ausführlicher und dramatischer (hier fällt Esau ein paar Mal vor Schreck vom Pferd), wird im Sefar ha-Jaschar erzählt. Diese in mancherlei Variationen erzählte Geschichte scheint sehr beliebt gewesen zu sein. Allen gemeinsam ist die Pointe, dass die Armee der Engel, als sie hören, dass Esau Jakobs Bruder ist, davon ablassen, ihn zu schlagen und er so ungeschoren davonkommt. Das Bewusstsein der brüderlichen Verbundenheit spielt hier also eine besondere Rolle und vermag die durch das Feindbild freigesetzten Aggressionen, zumindest zeitweilig, außer Kraft zu setzen.

Auch in dem oben erwähnten Maschal von der Einladung zum Gastmahl an den Freund, der mörderische Absichten hegt, kann man nicht geringe Aggressivität erkennen, denn der Bezug

auf „das Sehen des Angesichts Gottes“ in den Gesichtszügen Esaus wird in einen Einschüchterungsversuch Jakobs umgemünzt (vgl. GenR 78,10).

Eine andere Ausdeutung zu 33,10, ebenfalls in GenR 78.10 überliefert und R. Pazzi zugeschrieben, sieht in diesen die Versöhnungsgesten Esaus akzeptierenden Worten Jakobs nur ein taktisches Manöver in Form einer Schmeichelei gegenüber der römischen Macht: „Es ist erlaubt, in diesem Äon den Frevlern zu schmeicheln, denn es wird gesagt: Der Schurke wird forthin nicht mehr Edler genannt noch der Arglistige vornehm (Jes. 32,5).“ Eine ähnliche Haltung wird aus 33,14 abgeleitet. Hier fiel den Rabbinen laut MHG S. 581 auf, dass Jakob sein Versprechen, er wolle Esau „gemächlich nachtreiben ...“, bis er zu ihm „nach Seir“ komme, niemals erfüllt habe, und sie fragten sich, ob er etwa nicht die Wahrheit gesagt habe. Die Antwort darauf lautete, um des lieben Friedens willen sei es erlaubt, seine Meinung zu ändern, während R. Nathan die Aussage zugeschrieben wird, es sei sogar ein Gebot, so zu handeln. Hierzu wird als Schriftbeweis 1. Sam. 16,2 herangezogen: Als Samuel von Gott nach Bethlehem gesandt wird, um David zum König zu salben, fürchtet dieser, Saul werde ihn umbringen, wenn er davon erfahre. Daraufhin wird ihm gesagt, er solle eine junge Kuh mitbringen und sagen, er sei gekommen, um ein Opfer darzubringen, und er solle Isai zum Opfermahl einladen; alles andere werde er dann erfahren. Es handelt sich hier also um eine diplomatische Lüge. Im Umgang mit der römischen Weltmacht bedeutet dies demnach Verzicht auf harte Auseinandersetzungen; statt dessen bevorzugt man Taktieren und Lavieren. Diese weiche Linie kommt auch darin zum Ausdruck, dass Jakob es vorzieht, Esau aus dem Wege zu gehen, statt sich auf eine Konfrontation einzulassen oder gemeinsame Sache mit ihm zu machen. Diese Haltung fußt auf einem Midrasch aus Leqach Tob zu 33,12, wo Esau vorschlägt, gemeinsam zu ziehen und sich miteinander diesen und den künftigen Äon zu teilen. Hier heißt es: „Esau sprach zu ihm: Lass’ uns diese und die zukünftige Welt teilen. Da sagte Jakob zu ihm: Mein Herr weiß, dass die Kinder noch zart sind und das Gericht der Hölle noch nicht ertragen können, sondern mein Herr ziehe doch seinem Knecht voraus. Das ist die Regierung dieses Äons, und den künftigen Äon wird Israel erben.“ Ähnlich wird die Teilung der Welt nach Tan Trumah 7 vollzogen: „Esau sprach zu Jakob: Lass’ uns nun aufbrechen und fortziehen etc. Lass’ uns beide in der Welt ziehen. Da sagte Jakob zu ihm: Nimm deine Welt und geh voraus, denn es heißt: Mein Herr ziehe doch vor seinem Knecht her etc., bis ich zu meinem Herrn nach Seir komme etc. Und ich (sc. Gott) liebe Jakob, [aber Esau hasse ich], Mal.1,2⁹. Jakob ist Partner mit Esau in diesem Äon, aber Esau ist nicht Partner Jakobs im Hinblick auf den zukünftigen Äon.“ Diese schiedlich-friedliche Teilung lässt demnach Raum für eine gewisse Toleranz und eine Art von partnerschaftlichem Einvernehmen; allerdings zeigt der Ausschluss Esaus von der künftigen Welt die harte Grenze solcher Toleranz, die vor allem durch das keinen Widerspruch duldende Maleachizitat bekräftigt wird. Doch innerhalb des Rahmens dieser säuberlich voneinander getrennten Sphären gibt es tatsächlich Möglichkeiten für ein einigermaßen friedliches Aufeinanderzugehen, wie z.B. eine Art appeasement-Politik. Diese findet ihren Niederschlag in der Fabel vom Löwen und vom Fuchs, die im Anschluss an 33,1 in GenR 78,7 erzählt wird. R. Levi soll hier gesagt haben: „Der Löwe war zornig auf die zahmen und wilden Tiere. Da sprachen sie: Wer geht hin und besänftigt ihn? Er (sc. der Fuchs) sagte zu ihnen: Ich gehe hin, denn ich kenne 300 Fabeln; damit werde ich ihn besänftigen. Sie sprachen zu ihm: Es sei so, wir wollen gehen! Er ging ein Stück weit und blieb dann stehen. Sie sagten zu ihm: Was ist los? Er sagte zu ihnen: Ich habe 100 vergessen. Sie sagten zu ihm: Die 200 können noch ein Segen sein! Er ging ein wenig und blieb stehen. Da sagten sie zu ihm: Was ist los? Er antwortete: Ich habe noch weitere 100 vergessen. Sie

⁹ Diese negative Haltung gegenüber Esau finden wir auch noch im NT: als Zitat in Rö 9,13, dazu Esau als abschreckendes Beispiel in Hebr.12,16

sagten zu ihm: Auch 100 sind ein Segen. Als sie dorthin kamen, sagte er: Ich habe sie alle vergessen! Doch soll jeder einzelne ihn besänftigen. - So ist es auch bei unserem Vater Jakob.“ Die Fabel, die in gewisser Weise an die Methode Scheherazades erinnert, die den Tyrannen durch das Erzählen von 1001 Märchen davon abbringt, sie zu töten, zeigt, dass die tyrannische Weltmacht mit den Mitteln der Diplomatie beschwichtigt werden soll. Hier liegt nun der Akzent auf der Verantwortlichkeit des einzelnen, denn nicht eine Autoritätsperson soll die Aufgabe der Beschwichtigung übernehmen, sondern jeder einzelne.

Auch Respekt im Umgang mit der Weltmacht spielt eine gewisse Rolle. Dies kommt in einer Anekdote über den Patriarchen Jehuda ha-Nasi zum Ausdruck, in der auf die häufigen Respektsbezeugungen Jakobs gegenüber Esau (achtmal „mein Herr“ und fünfmal „dein“ bzw. „sein“ Knecht“) in der Szene der Begegnung und der Vorbereitungen darauf Bezug genommen wird. Sie findet sich in GenR 75,5 zu 32,4, wo es heißt: „ Unser Rabbi sagte zu R. Ephes: Schreibe einen Brief in meinem Namen an unseren Herrn Kaiser Antoninus. Er erhob sich und schrieb: Von Jehuda ha-Nasi an unseren Herrn Kaiser Antoninus. Er nahm den Brief, las ihn, zerriss ihn und schrieb: An unseren Herrn Kaiser Antoninus von deinem Knecht Jehuda. Da sagte R. (Ephes): warum schätzt du deine Würde so gering ein? Er antwortete ihm: Soll ich besser sein als mein Ahnherr? Hat nicht Jakob gesagt: So sollt ihr sagen zu meinem Herrn, zu Esau: So spricht dein Knecht Jakob?“ Dieses Exempel wird offenbar zur Nachahmung empfohlen, denn es wird ja im Namen einer berühmten Autorität erzählt. Allerdings handelt es sich hier auch um einen „guten“ Kaiser, der dem jüdischen Volk wohlgesonnen war, denn Antoninus Pius hatte die Verfolgungsdekrete Hadrians aufheben lassen,¹⁰ und in dieser Zeit scheint ein relativ gutes Verhältnis zwischen Rom und den Juden geherrscht zu haben. Andererseits kann genau diese ehrerbietige oder unterwürfige Anrede Anlass zu hartem Tadel geben, wie in PRE 37: „Der Heilige, Er sei gepriesen, sagte zu ihm: Nicht genug, dass du dich selbst so verhalten hast, dass du das Heilige profan machtest, sondern ich habe doch gesagt: der Ältere soll dem Jüngeren dienen (Gen.25,23); und du hast gesagt: dein Knecht Jakob. Bei deinem Leben, es geschehe nach deinen Worten: Er wird über dich herrschen in diesem Äon, und du wirst im kommenden Äon über ihn herrschen ...“ In diesen Midraschim, denen sich noch mehrere ähnliche an die Seite stellen ließen, wird eine starke Ambivalenz sichtbar: Einerseits wird Jakob wegen seines Respekts gegenüber Esau / Edom / Rom gelobt und als Vorbild hingestellt, andererseits wird er scharf kritisiert wegen seiner Unterwürfigkeit, die gleichsam als Verrat an der göttlichen Verheißung gewertet wird.

Schließlich gilt es, einen ausgesprochen theologischen Aspekt zu benennen, der in Jakobs Bewertung des Verhaltens Esaus eine wichtige Rolle spielt, ohne dass dessen praktische Konsequenzen gegenüber der römischen Weltmacht dargelegt würden. Es handelt sich um die Legitimierung des Segens, den Jakob ja mit List und Betrug an sich gerissen hatte. Zu 33,9 lesen wir in GenR 78,11, dass R. Aibo Folgendes gesagt habe: „Die Segnungen waren ja von zweifelhafter Qualität in seiner (sc. Jakobs) Hand. Wann wurden sie unanfechtbar für ihn? Hier, wo er zu ihm sagte: Mein Bruder, behalte, was du hast. R. Eliezer sprach: Ein Dokument erhält erst Gültigkeit, wenn es mit einem Siegel versehen wird, damit man nicht sagen kann: Wenn unser Vater Jakob nicht seinen Vater betrogen hätte, hätte er die Segnungen nicht erhalten; das lehrt der Satz: Behalte, was du hast.“ Das heißt also mit anderen Worten: Die Großmut Esaus wird gleichsam als Siegel verstanden, das die Rechtmäßigkeit des einst erschlichenen Segens anerkennt. Ein positiver Zug im sonst so düsteren Feindbild? Doch dürfte damit nicht eigentlich „der Frevler Esau“ bzw. „das frevlerische Königtum Edom“ aufgewertet werden, sondern die Bestätigung des Segens wird Gott selbst als dahinter stehender Instanz zugeschrieben, wie ähnliche Midraschim erkennen lassen. (Vgl. auch GenR 67,12, wo dersel-

¹⁰ s. Stemberger, a.a.O. S.367

be Midrasch von R. Abbahu erzählt worden sein soll; nur erklärt er hier, warum Isaak Jakob noch einmal segnet, bevor dieser nach Mesopotamien flieht.) Den gleichen Gedanken bringen zwei andere Midraschim zum Ausdruck. Zu 33,4 wird die Frage gestellt, warum Jakob sich siebenmal vor Esau verneigt habe. Ein in GenR 78,8 überlieferter Midrasch antwortet folgendermaßen darauf: „Betrachte dich so, als ob du dich im Innern von sieben (durch Gitter abgegrenzten) Räumen befändest, säßest dort, hieltest Gericht, ich würde vor dir als Angeklagter vor Gericht erscheinen und du würdest von Mitleid erfüllt: R. Chanina b. Isaak sagte: Er bewegte sich nicht von der Stelle, sondern warf sich nieder, ging wieder hin und her, bis er das Prinzip der strengen Gerechtigkeit in das Prinzip der Barmherzigkeit verwandelt hatte ...“ Der zweite Midrasch, der eine fast wörtliche Wiederaufnahme des Midraschs in GenR 78,3 zu 32,29 darstellt,¹¹ nimmt Bezug auf 33,10, wo es ebenfalls um die Umwandlung von Gerechtigkeit in Barmherzigkeit geht; an beiden Stellen wird zudem auf Ex. 23, 15 verwiesen, womit die Verpflichtung eingeschärft wird, vor Gott nicht mit leeren Händen zu erscheinen, so wie ja auch Jakob nicht mit leeren Händen vor Esau hintrat.

Alles in allem ergibt diese Zusammenstellung verschiedener Verhaltensweisen Jakobs / Israels ein buntes Bild, angefangen bei militärischen Phantasien, über diplomatische und respektvolle Gesten bis hin zu demütigem Gebetsringen und entsprechenden Taten, durch die angesichts eigenen Unrechts Gottes Gnade erfleht wird.

V. Die eschatologische „Lösung“ des Konflikts zwischen Jakob / Israel und Esau / Edom / Rom

Da den Rabbinen bei allen Versuchen, in diesem Äon einen – vorläufigen – modus vivendi zu finden, durchaus bewusst war, dass sie die bestehenden asymmetrischen Machtverhältnisse nicht mit Gewalt ändern konnten, wenn sie auch gelegentlich mit dem Gedanken an Krieg spielten, waren ihre einzige Zuflucht die eschatologischen Traditionen, die ihnen die Bibel in nicht geringem Maße darbot. Diese durchziehen auch die Ausdeutungen zu unserem Text wie ein roter Faden.

Schon zur Einteilung der verschiedenen Gruppen von Frauen und Kindern, die Jakob nach 33,1 f. (auch vorher schon nach 32,9) vornimmt, gibt es Überlegungen, die in die Zukunft weisen. So lesen wir in PesR 13,4, dass Jakob auf Grund göttlicher Offenbarung mit Absicht die Mägde mit ihren Kindern vorne aufgestellt, danach Lea mit ihren Kindern und ganz hinten Rachel mit Joseph – Benjamin befand sich noch im Mutterleib – platziert habe. Dort heißt es dann: „Jakob sagte: Selbst wenn alle getötet würden und nur der Sohn Rachels übrig bliebe, werde ich doch durch Rachels Sohn gerettet werden: das Lager, das übrigbleibt, wird entrinnen (32,9). Wieso? Weil die Söhne Rachels dazu bestimmt sind, an dieser bösen Brut Vergeltung zu üben, und zwar soll aus Ephraim derjenige kommen, der sie, nämlich die Amalekiter, mit den Wurzeln ausrotten wird.“ In kürzerer Form finden wir den gleichen Midrasch auch in MHG (S. 578) wajischlach zu 33,7, doch ohne dass das Ganze auf die Amalekiter zugespitzt wird. Diese Besonderheit in PesR hängt damit zusammen, dass hier die Frage behandelt wird, welcher Segen vor dem Lesen der Estherrolle gesprochen werden solle. Da es dabei um Tyrannen geht, an denen Rache geübt werden soll, richteten sich die Überlegungen auf Haman, der ja als „Agagiter“ von den Amalekitem abstammen soll. Und Amalek als Enkel Esaus konnte leicht an die Stelle an die Stelle von Esau / Edom treten, wie dies vielfach in der rabbinischen Überlieferung geschieht.¹² Bei den „Söhnen Rachels“ wird hier eigentlich an Joseph bzw. das Haus Josephs gedacht, und dazu rechnet man auch Josua, der als Enkel Josephs be-

¹¹ s. Butterweck, a.a.O. S. 101 ff.

¹² s. o. Kap. III Ende

zeichnet wird. Dabei wird Ex. 17,13, Josuas Sieg über Amalek, herangezogen; aber auch Am.1,11f. wird zitiert: „... weil er (sc. Edom) seinen Bruder mit dem Schwert verfolgt und sein Erbarmen erstickt hat, weil er seinen Zorn auf immer behalten und seinen Grimm auf ewig bewahrt hat, lasse ich Feuer los wider Theman¹³, dass es seine Paläste verzehre.“ Ein anderer Midrasch (ha-Chefätz zu 33,14) spricht ebenfalls von Bestrafung der Amalekiter im Zusammenhang mit der nicht eingelösten Zusage Jakobs, er werde nach Seir kommen. Nicht er selbst, sondern seine Enkel seien dorthin gekommen, und zwar hätten sie die Reste der Amalekiter auf dem Gebirge Seir ausgerottet, als sie ins Land eingedrungen seien. Der Schriftbeweis dazu wird aus 1.Chr. 4,42 f. geführt, wo wir lesen: „Ein Teil aber von ihnen, von den Söhnen Simeons, 500 Mann, zogen zum Gebirge Seir ... Sie erschlugen die letzten Entronnenen der Amalekiter und blieben dort wohnen bis auf diesen Tag.“ Hier ist zwar nicht von der eschatologischen Zukunft die Rede, aber das an den Amalekitem vollzogene Gericht, das eine totale Auslöschung dieses Volksstammes zur Folge hat, wirkt so, als hätte man damit das Gebot befolgt, „das Andenken Amaleks unter dem Himmel auszulöschen.“ Zu demselben Vers gibt es einen Midrasch aus GenR 78,14, der sehr klar die eschatologische Dimension verdeutlicht. Die Antwort auf die Frage, wann denn Jakobs Versprechen in Erfüllung gegangen sei, er werde nach Seir kommen, wird hier mit einem Zitat aus dem ganz und gar anti-edomitischen Buch Obadja gegeben, überliefert im Namen R. Abbahus. Hier heißt es: „Retter werden auf den Berg Zion hinaufziehen, um Gericht zu halten über das Gebirge Esaus“ (V. 21). Aus dem Kontext geht eindeutig hervor, dass dies am Ende der Zeiten „am Tag des Herrn über alle Völker“, (V.15) geschehen werde. Und der Schlusssatz: „Und das Reich wird des Herrn sein.“ (V.21b) weist darauf hin, dass damit die endgültige Lösung des Konflikts zwischen Jakob / Israel und Esau / Edom / Rom erreicht ist, denn Gottes Herrschaft und Israels Herrschaft werden in eins gesehen. Es ist eine militante Eschatologie, die sich die Errichtung des Reiches Gottes nur auf Kosten der unwiderruflichen Vernichtung des Erzfeindes vorstellen kann und ihm keine Chance für eine friedliche Lösung anbietet.

Der Ausblick auf das Ende der Zeiten, die messianische Zeit, kann auch mit ganz handfesten Erwartungen verknüpft werden, wie z.B. ein Midrasch zu 33,11 in GenR 78,12 veranschaulicht. Dort heißt es, ein Mensch, der zum Am ha-Aretz gehörte, habe R. Hoschaja einst gebeten, in seinem Namen Folgendes vorzutragen: „Alle Geschenke, die unser Vater Jakob dem Esau gegeben hat, werden die Völker der Welt dem König Messias zurückgeben (Ps. 72,10: „Die Könige von Tharsis und den Inseln bringen Geschenke, und die Könige von Saba und Scheba kommen mit Gaben, wo es nicht heißt: יביאו sie bringen, sondern ישיבו: sie bringen zurück ...“) Hoschaja antwortete: Das ist wirklich ein gutes Wort!“ Es wird deutlich, dass man von der messianischen Zeit eine radikale Umkehrung der Machtverhältnisse erwartete.

Wie sehr das Denken und Sinnen in der rabbinischen Überlieferung darauf ausgerichtet ist, dass Esau / Edom / Rom ausgelöscht werde und wie ausweglos es erscheint, dem göttlichen Gericht entkommen zu wollen, zeigt ein Text in Midrasch Abkir, der u.a. auch in Jalq. Schim'oni § 133 zitiert wird. R.Aha soll gesagt haben, am Ende der Zeiten würden alle Völker Verrat an Edom üben, ihm alle Städte und Länder wegnehmen, bis ihm nichts anderes als Beit Guvrin (= Seir) übrigbleibe. Dort erscheine dann der Messias und stelle sein Reich wieder her. Edom versuche daraufhin, nach Bozra zu fliehen in der irrigen Meinung, dort sei eine Asylstadt, in der er Schutz finden könne. Schließlich heißt es: „... sofort ergreift der Heilige, gepriesen sei Er, seinen Fürsten (gemeint ist der Völkerengel Esau bzw. Edoms) an der Stirnlocke – Esau gilt ja als „der Haarige“ - Elias schlachtet ihn, und sein Blut spritzt auf seine Kleider ...“ Dazu wird Jes. 63,1 zitiert, dessen Fortsetzung diese Erzählung erst verständlich macht: „Wer ist es, der von Edom herkommt, in roten Kleidern von Bozra, prangend in sei-

¹³ Landschaft in Edom

nem Gewand ...? Warum ist so rot dein Gewand und sind deine Kleider wie die eines Keltertraters? Die Kelter habe ich allein getreten ... Ich trat sie nieder in meinem Zorn und zerstampfte sie in meinem Grimm, dass ihr Blut an meine Kleider spritzte und ich mein Gewand besudelte ...“

An einer anderen Stelle (TanB wajischlach 8) wird im Zusammenhang mit dem dargestellten Überlieferungskomplex dieses eschatologische Drama gemäß dem rabbinischen Geschichtsbild genauer dargestellt, und zwar wird hier auf die weit verbreitete und in vielen Varianten auftretende Vier-Reiche-Lehre (fußend auf Dan.7) Bezug genommen. In diesem Text allerdings werden fünf genannt: „Weh dem Königreich Esau! Wenn der Heilige, gepriesen sei Er, seine Werke sieht, da erhebt er sich und bestraft es. Wir fanden es bei Ägypten, dass der Heilige, gepriesen sei Er, es bestrafte; er bestrafte es in früher Morgenstunde, denn es steht geschrieben: und um die Zeit der Morgenwache, Ex.14,24ff. Und was steht über Assur geschrieben? Und der Engel des Herrn ging heraus, und er schlug im Lager der Assyrer 185 000, 2.Kön. 19,35. Und über Medien? Durch Mordechai und Esther; über Griechenland? Durch Mattitjahu und seine Söhne. Aber über Edom sagte der Heilige, gepriesen sei Er: Es gibt kein Geschöpf, das es bestraft; ich bestrafe es. Woher weiß man das? Es steht geschrieben: Vision Obadjas: „So spricht der Herr über Edom: Eine Kunde haben wir vom Herrn gehört ... (Ob. 1). Was sah Obadja als Strafe für Edom an? Er sah, dass der Heilige, gepriesen sei Er, an denen, die ihn lieben, Vergeltung übt, erst recht an denen, die ihn hassen ...“ Die Abfolge der Reiche, die nacheinander besiegt werden, findet ihren „krönenden Abschluss“ darin, dass Gott selbst das Königreich Esau bzw. Edoms bestrafte. So sieht die eschatologische Vollendung aus!¹⁴

VI. Ausblick auf heutige Bewertungen

Wenn man diese Traditionen, die man noch durch andere Texte, vor allem der Amalek-Überlieferungen (z.B. aus PesR und PRK) ergänzen könnte, noch einmal Revue passieren lässt und versucht, sich ein eigenes Urteil darüber zu bilden, so fällt zunächst einmal eine gewisse Ambivalenz auf. Vergegenwärtigt man sich literarische Zeugnisse geistigen Widerstands gegen die oft grausame Militärherrschaft des Imperium Romanum¹⁵ und die schlimmen Ausbeutungspraktiken, die im Bereich der „Pax Romana“ üblich waren, dann kann man es bis zu einem gewissen Grade verstehen, dass die Rabbinen das geschilderte Feindbild entwickelten und entsprechende Übergriffe anprangerten, wie dies in einigen Midraschim geschieht. Kritik an ausbeuterischer Besatzungspolitik ist ja im Grunde ein legitimes Recht, das jedem Volk zusteht, das unterdrückt wird. Wenn eine solche Polemik allerdings in zügellosen Hass und Fanatismus umschlägt wie im jüdischen Krieg (66-70) und im Bar Kochba-Aufstand (132-135), wo die Vernunft auf der Strecke blieb, dann wird deutlich, wie bedenklich ein Feindbild ist, das außerdem bei gegebener Gelegenheit je wieder neu aktiviert werden konnte. Demgegenüber ist es zu begrüßen, dass die Rabbinen sich im wesentlichen auf scheidlich-friedliche Weise mit der römischen Weltmacht zu arrangieren wussten, indem sie darauf verzichteten, etwa zu militärischem Widerstand aufzurufen. Allerdings wurde, wie wir sahen, der Gedanke an den Gebrauch militärischer Mittel nicht ganz ausgeschaltet, und das Feindbild wurde in immer neuen Variationen durch Anwendung passend erscheinender bibli-

¹⁴ Ein anderes eschatologisches Konzept begegnet uns in „Shäbät Jehudah“, einer Schrift aus dem 15./16. Jahrhundert spanisch oder italienisch). Dort wird eine Parabel eine Art Vorläuferin von Lessings Ringparabel) erzählt (§ 32), der zufolge Gott erst in der eschatologischen Zukunft entscheiden wird, ob Esau oder Jakob die Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann. Hier bleibt also das Ende offen.

¹⁵ z.B. in: H. Fuchs, Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, 1964, und K. Wengst, Pax Romana – Anspruch und Wirklichkeit, 1986

scher Traditionen ständig neu genährt. Die Idee, selbstkritisch mit den eigenen militanten Traditionen umzugehen und einen Dialog auf der Basis des Respekts und der Gleichberechtigung zu führen, kommt kaum in den Blick, wenn auch bisweilen versöhnlichere Töne zu hören sind und gewisse Einschränkungen am einmal gefassten feindseligen Stereotyp vorgenommen werden. Alle diese Überlegungen ändern jedoch nichts daran, dass alle Ausdeutungen von einem Geschichtsbild bestimmt sind, das unabänderlich ist. Die unheimliche Militanz der eschatologischen Erwartungen, die damit rechnen, dass der Feind einmal erbarmungslos vernichtet wird und nur so der eigene Erwählungsanspruch verwirklicht werden kann, hat etwas Erschreckendes an sich. Es erscheint verhängnisvoll, dass es selbst heute Kreise in einem fundamentalistisch orientierten Judentum gibt, die jenes antiedomitische Stereotyp, gipfelnd im Feindbild Amalek, weiterhin aufrechterhalten und aktualisierend gegen Israels Feinde verwenden. Dies geschah kürzlich im Internet, wo ein Artikel aus dem Magazin „Shma“ von dem renommierten amerikanisch-jüdischen Anwalt Nathan Lewin veröffentlicht wurde. Dieser forderte nämlich unter Berufung auf das Gebot, die Amalekiter auszulöschen, die Angehörigen der palästinensischen Attentäter zu töten. Zum Glück erhielt er scharfen Widerspruch von Seiten Arthur Greens, Professor of Jewish Thought an der Brandeis Universität. Mit Bezug auf die jüdische Tradition, dass jeder Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, wies er kategorisch Lewins Ansinnen zurück.

Schon früher hatte Jakob J. Petuchowski in seinem vorausweisenden Artikel „Thinking In Our Ancestors' Categories“¹⁶ dafür plädiert, diese biblischen und rabbinischen Traditionen außer Kraft zu setzen, und so schreibt er als Schlussfolgerung aus seiner Überprüfung jener Stereotypen: “It is, one may venture to suggest, not only the right, but also the duty of Jews who do not share the Fundamentalist assumptions to review their biblical and Rabbinic heritage in every generation. Such a review implies choosing those aspects of that heritage which they deem to be God’s will for their time and their place, and also relegating to the storage chamber of history all that seems to inhibit the fullest unfolding of the Jewish spirit“. (S.203) Zum Schluss möchte ich noch auf die Einführung hinweisen, die J.W. Etheridges zu seiner Übersetzung der Targumim gibt.¹⁷ Er nimmt hier direkt Bezug auf unseren Text, indem er die im Targum Ps.-Jonathan zum Ausdruck kommende Haltung scharf kritisiert und zum Vergleich den Kommentar eines modernen jüdischen Exegeten¹⁸ heranzieht: “But now the character of Esau appears in its most beautiful light. He is throughout the full and genuine man of nature; his heart overflows with a true and impulsive kindness; he spreads a genial glow over the scene: the truthful simplicity of his mind stands out in pleasing relief against the complicated emotions which hitherto had kept Jacob in constant struggle and excitement. The sight of his brother at once, as if by magic force, wipes away all the animosity of the past; he is irresistibly attracted by the mysterious tie of relationship formed by nature; he hastens towards his trembling brother, and sheds tears of joy in a long and cordial embrace. Who does not feel the overwhelming pathos of the scene? Who has not portrayed to himself the hardy chief, careless, wild, but uncorrupted in feeling, and generously forgiving, in the arms of the man of refined intellect, aspiring scheming, at last repentant, and restored to his better self?” Wie weit dieser Kommentar tatsächlich repräsentativ für heutige exegetische Darstellungen im Judentum zu diesem Thema ist, wäre zu untersuchen, aber dies würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

¹⁶ in: Judaism vol. 32 Nr.2 1983, S. 196-204

¹⁷ The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum, 1968

¹⁸ M.M. Kalisch, Historical and Critical Commentary on the Old Testament, o.J.

Evangelium contra Evangelium

Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier

Martin Ebner, Münster

Für Johann Maier zum 70. Geburtstag

„Johannes Markos an seinen Landsmann Joseph ben Mattitjahu!

Mit gespannter Aufmerksamkeit habe ich Deine schon in Umlauf befindlichen Kriegsberichte gelesen ... Offenbar hast Du Deinen Frieden mit dem System gemacht ... Du nennst Deine Trauer über die Katastrophe eine ‚Stimmung‘, den Krieg selbst, der uns in die Katastrophe getrieben hat, einen ‚originellen Stoff‘. Ich frage Dich: Bist Du wirklich so zynisch oder ist dieser Zynismus auch noch einmal Teil ... Deiner eleganten Einfühlung in den Sieger? ... Da, ‚wo die Propheten aufhören‘, soll Deine Darstellung beginnen ... Aber Du solltest Dich nicht mit den Propheten messen, nur weil Du dem General Vespasian die Kaiserwürde geweissagt und damit Deine Haut gerettet hast! ... Wenn Dir jetzt – wie man hört – Titus aus der Plünderung des Tempels ausgerechnet unsere Heiligen Schriften geschenkt hat, dann könntest Du sie bei Gelegenheit ja auch noch einmal neu studieren ... Ich nehme an, dass Deine Bücher demnächst in der öffentlichen Bibliothek stehen und die kaiserlichen Verlage Dir hinterher rennen werden ... Trotz allem, mir liegt nicht daran, Dein ‚Geschichtswerk zu verkleinern [oder es] als Übungsbuch [hinzustellen], wie es etwa von jungen Leuten in der Schule angefertigt wird‘¹. Im Gegenteil: es wird sicher sehr vielen sehr nützlich sein. Ich möchte Dir nur sagen, dass meine eigene Intention und Methode eine ganz andere ist als die Deine ... Mein Anliegen ist es, wenn dies nicht allzu vermessen klingt, aber das wird die Zukunft zeigen, genauso anspruchsvoll wie Deines: auch ich werde da ansetzen, ‚wo die Propheten aufgehört haben‘,² aber sicher nicht in Deinem Sinne eines vorgeblichen Fortschreibens von ‚Tatsachen‘ ...

Es grüßt Dich Markos, der ohne kaiserliche Genehmigung eine ‚kaiserliche Botschaft‘ verfassen wird ...“

Dieser Text ist – leider – weder die Übersetzung eines neuen Papyrus-Fundes noch eines bisher nicht edierten Qumran-Fragmentes. Es handelt sich schlicht und einfach um Auszüge aus einem fiktiven Brief des Evangelisten Markus an den jüdischen Geschichtsschreiber Jo-

¹ Vgl. Jos., Ap I 10.

² Vgl. Mk 1,2f.

sephus. Die reale Autorin hat sich geoutet: Eva Füssel – in ihrem gemeinsam mit Kuno Füssel verfassten Buch „Der verschwundene Körper“.³

In diesem Brief prallen literarisch Welten aufeinander. Auf der einen Seite steht Josephus, dem Sieiegergeschichtsschreibung in die Schuhe geschoben wird, auf der anderen Seite Markus mit seiner hartnäckigen Verweigerung, sich den neuen „Herren“ der Welt, Vespasian und Titus, also dem gerade aufstrebenden neuen Kaiserhaus der Flavier, zu beugen und ihre Perspektive einzunehmen.

Hinter den Formulierungen mögen Gedanken von Walter Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen hervorlugen,⁴ der Standpunkt mag verdächtig an die materialistische Exegese erinnern,⁵ in der Sache wird ein Faden aufgegriffen, den insbesondere Gerd Theißen schon seit längerer Zeit verfolgt: das Markusevangelium vor dem Hintergrund des Aufstiegs der Flavier zu lesen.⁶ Ich möchte diese Lesart auf die Christologie und die Ethik des Evangeliums zuspitzen, sie zuvor aber knapp hermeneutisch reflektieren, um dann zunächst entscheidende Ansatzpunkte des markinischen Kontrastentwurfs zu benennen. Es geht also nicht um Detailanalysen, sondern um große Linien.

Um das Jahr 70 geschrieben,⁷ fällt das Markusevangelium zeitgeschichtlich genau in die Phase des Aufstiegs des flavischen Kaiserhauses. Nach den Bürgerkriegen im Dreikaiserjahr 69 n. Chr. scheint sich mit Vespasian und seinen Söhnen Titus und Domitian eine neue Herrscherdynastie zu etablieren und damit wieder Ruhe, Ordnung und Sicherheit ins Römische Reich einzukehren. Ganz unabhängig davon, ob unser Autor Bezüge bewusst herstellen will oder nicht, wird seine Schrift, die schon von ihren vielen Latinismen⁸ her in einem römisch

³ K. FÜSSEL/E. FÜSSEL, *Der verschwundene Körper. Neuzugänge zum Markusevangelium*, Luzern 2001, 13–17.

⁴ W. BENJAMIN, *Geschichtsphilosophische Thesen*, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Hrsg. v. Siegfried Unseld, Frankfurt/Main 1969, 268–279.

⁵ Vgl. die beiden von K. Füssel (mit)übersetzten Bücher: F. BELO, *Das Markusevangelium materialistisch gelesen* (Übers. K. Füssel, F. Fehlen, D. Schlechter), Stuttgart 1980; M. CLÉVENOT, *So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte. Mit einem Vorwort von Gerd Theißen und einer Einführung in die materialistische Bibellektüre von Kuno Füssel* (Übers. F. Fehlen, K. Füssel, D. Schlechter), München² 1980.

⁶ G. THEIßSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition* (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen² 1992, 270–284; DERS., *Evangelien-schreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums*, in: B. Kollmann/W. Reinbold/A. Steudel (Hrsg.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum* (FS H. Stegemann) (BZNW 97), Berlin 1999, 389–414, hier: 394–399.

⁷ Vgl. vor allem die scharfsichtigen Argumente von G. THEIßSEN, *Evangelien-schreibung* (s. Anm. 6) 394–396.

⁸ Vgl. etwa *μόδιος* (Mk 4,21); *σπεκουλάτωρ* (Mk 6,27); *φραγγελλόο* (Mk 15,15); *τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι* (Mk 15,15); eine ausführliche Auflistung bietet R. H. GUNDRY, *Mark: a Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids (MI) 1993, 1044. Die *lingua franca* im Osten des Römischen Reiches war Griechisch, das Lateinische konnte sich nur in der Verwaltung, im Recht und im Militär durchsetzen; vgl. L. ZGUSTA, *Die Rolle des Griechischen im römischen Kaiserreich*, in: G. Neumann/J. Untermann (Hrsg.), *Die Sprachen im Römischen Reich der Kaiserzeit. Kolloquium vom 8. bis 10. April 1974* (BoJ.B 40), Bonn 1980, 121–145. Für die Stadt Rom, einem Schmelztiegel für Einwanderer aus dem Osten (vgl. Juv. 3,61: *Graeca urbs*), werden wir generell von Zweisprachigkeit (Latein, Griechisch) ausgehen müssen. In der römischen Oberschicht wird sie gepflegt (*utraque lingua*). Die Söhne aus besseren Häusern werden oft von griechischen Freigelassenen erzogen. Von allerhöchster Bedeutung gerade für die infrage kommende Zeit ist das Bildungsprogramm Quintilians, der unter Vespasian erster besoldeter Rhetorikprofessor Roms, später

geprägten Milieu verankert werden muss, im Kontext dieses Herrschaftswechsels gelesen. Bewusste Anspielungen des Autors lassen sich dann vermuten, wenn erzählerische Auffälligkeiten im Zusammenhang mit der Zeitgeschichte besser erklärt werden können als mit dem erzählten Geschehen: der Jesusgeschichte in Palästina.⁹

1. Kontrast-Entwurf

1.1. Caesarea Philippi

Eine dieser erzählerischen Auffälligkeiten hängt mit dem Gesamtaufriß des Evangeliums zusammen, präziser mit seinem Wendepunkt in Mk 8,27 in Caesarea Philippi. Nach längeren Vorarbeiten in Galiläa nimmt Jesus ab dieser Passage seinen Weg nach Jerusalem in den Blick, programmatisch angesprochen in den Leidensankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,33). Aber seine Reiseroute erscheint, geographisch-logistisch betrachtet, ziemlich umständlich: Jesus befindet sich in Betsaida am See Genesareth (Mk 8,22) und bricht dann zuerst in den hohen Norden nach Caesarea Philippi auf (Mk 8,27), um in den Süden nach Jerusalem zu reisen (Mk 8,31–11,11).

Höchst künstlich. Aber höchst kunstvoll, wenn der *genius loci* berücksichtigt wird. Caesarea Philippi wurde vom Herodessohn Philippus (4 v. Chr. – 34 n. Chr.) gegründet und mit einem Namen versehen, der eine politische Allianz zum Sprechen bringt: römischer Caesar und jüdischer Kleinfürst.¹⁰ Im Markusevangelium wird Jesus genau an diesem Ort von Petrus als *ὁ χριστός* identifiziert: als jüdischer König.¹¹ Allerdings nicht im Sinn eines Handlangers von Rom wie Philippus oder andere Herodessöhne, die nach hellenistischer Manier ein Dia-

Prinzenerzieher am Hof Domitians war: „Mit der griechischen Sprache soll der Knabe am besten anfangen ... Doch möchte ich auch nicht, dass dies so übertrieben geschieht, dass der Knabe lange Zeit nur Griechisch spricht oder lernt, wie das weithin üblich ist. Denn hierdurch kommt es zu zahlreichen Fehlern in der Aussprache der Laute, die durch den fremden Klang verdorben werden, wie auch in der Ausdrucksweise, in der die griechischen Wendungen, wenn sie durch ständige Gewohnheit festsitzen, auch bei den so verschiedenen Ausdrucksformen der anderen Sprache aufs hartnäckigste weiter wirken“ (Inst Orat I 1,12f.). Im Alltagsleben der Stadt, auf den Straßen und Märkten, wird die Verständigung auf Griechisch stattgefunden haben. In welcher Sprache die christliche Gemeinde von Rom zu Hause war, wird durch den Römerbrief des Paulus eindeutig dokumentiert.

⁹ Vgl. die analogen Überlegungen von G. THEISSEN, Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im 1. Kapitel des Römerbriefes, in: S. Bieberstein/D. Kosch (Hrsg.), Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS H.-J. Venetz), Luzern 1998, 59–68, hier: 59 mit Anm. 1, zum Präskript des Römerbriefes.

¹⁰ Vgl. Jos., Bell II 168; Gründung zu Ehren des Augustus oder Tiberius. Herodes Agrippa II. erweitert die Anlagen (vgl. Jos., Bell III 514) und ändert (z. Zt. des Kaisers Nero!) den Namen der Stadt in *Νερωδιάς*. Beste Informationen zur Archäologie und Geschichte der Stadt bietet G. GUTTENBERGER, Why Caesarea Philippi of all Sites? Some Reflections on the Political Background and Implications of Mark 8:27–30 for the Christology of Mark, in: M. Labahn/J. Zangenberg (Hrsg.), Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft. Vorträge auf der ersten Konferenz der European Association for Biblical Studies (TANZ 36), Tübingen 2002, 119–131.

¹¹ Zur Bedeutung des „Gesalbten“ im Rahmen der Königsideologie Israels ist entscheidend der Aufsatz von J. MAIER, Messias oder Gesalbter? Zu einem Übersetzungs- und Bedeutungsproblem in den Qumrantexten, in: RdQ 17 (1996) 585–612.

dem als Zeichen ihrer Königswürde tragen,¹² sondern als „Gesalbter“ in der authentisch jüdischen Königstradition der Davididen, wobei die Salbung theologisch die Erwählung durch Gott signalisiert.¹³

Das politisch höchst brisante Szenario in Caesarea Philippi entwirft Markus nur wenige Jahre, nachdem der Kriegsherr Vespasian in Palästina die endgültige Unterwerfung der Juden betrieben hat (ab 67 n. Chr.). Aus Josephus wissen wir: Nach ersten erfolgreichen Vorarbeiten in Galiläa legt Vespasian eine Winterpause ein: in Caesarea Philippi. Er ist zu Gast beim römischen Klientelfürsten Antipas II., einem der Nachfolger des Philippus, um von dort aus die zweite Phase der Unterwerfung einzuleiten, den Zug in den Süden mit dem Ziel: Jerusalem.¹⁴ Ob diese Einzelheiten jedermann bekannt waren, ist fraglich. Bekannt aber war, dass Josephus, der in Galiläa die jüdische Befreiungsfront anführte, sich freiwillig den Römern stellte und als Kriegsgefangener – zeitlich unmittelbar vor der genannten Ruhepause in Caesarea Philippi – dem Feldherrn Vespasian prophezeite, dass er Kaiser werden und die Weltherr-

¹² Vgl. exemplarisch Jos., Bell I 671: Hier wird das Diadem unter den königlichen Insignien genannt, die beim Leichenzug des Herodes seine Bahre schmücken. Schon die Hasmonäerkönige ließen sich nicht mehr salben, sondern trugen als Zeichen ihrer Königswürde ein Diadem (vgl. Jos., Bell I 70). Für das biblische Wissen um den hellenistischen Usus vgl. 1 Makk 13,31f. Zum Abbruch der Salbungspraxis unter den Hasmonäern vgl. M. KARRER, *Der Gesalbte. Die Grundlagen des Christustitels (FRLANT 151)*, Göttingen 1991, 161–172.

¹³ Vgl. J. MAIER, *Messias (s. Anm. 11) 593*. Für die frühjüdischen Texte, die einen „Gesalbten“ beschreiben, ist typisch, dass sie auf eine aktuelle Königskonzeption reagieren, diese kritisieren und einen Gegenentwurf mit einer bestimmten verfassungsrechtlichen Option vorstellen. So erklären sich die z. T. sehr disparaten Entwürfe. Zwei Beispiele: Diejenigen Qumrantexte, die *zwei* Gesalbte erwarten (Gesalber Aarons/Gesalbter Israels: vgl. IQS 9,9–11; IQSa 2,11–22) rekurrieren auf die traditionelle „Gewaltenteilung“, wie sie in David (König) und Zadok (Hoherpriester) paradigmatisch und ideell verankert ist, und opponieren damit gegen die hasmonäische Königskonzeption, die beide Ämter in Personalunion vereint. PsSal 17 dagegen scheint Herodes d. Großen vor Augen zu haben: Nicht nur die eindeutige davidische Abstammung des „Gesalbten“ wird herausgestellt (V. 21), sondern vor allem als dessen Königsprogramm die Befreiung von den Heiden. Herodes dagegen bekleidet als Vasall der Römer sein Amt. Zur Spätdatierung und Situierung von PsSal 17 vgl. K. ATKINSON, *On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17*, in: JBL 118 (1999) 435–460, bes. 436–445; DERS., *Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in Psalm of Solomon 17*, in: NT 38 (1996) 313–322; zur Verortung der PsSal generell vgl. DERS., *Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect*, in: JSPE 17 (1998) 95–112. Zu den diversen Gesalbtenvorstellungen im Frühjudentum vgl. J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature (The Anchor Bible Reference Library)*, New York (NY) 1995; S. SCHREIBER, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und christlichen Schriften (BZNW 105)*, Berlin 2000, bes. 145–389.

¹⁴ Zur Ruhepause des Vespasian in Caesarea Philippi vgl. Jos., Bell III 443–446. Eine kritische Lektüre der Quellen bieten A. SCHALIT, *Die Erhebung Vespasians nach Flavius Josephus, Talmud und Midrasch. Zur Geschichte einer messianischen Prophetie*, in: ANRW II/2 (1975) 208–327, hier: 280–287; B. LEVICK, *Vespasian*, London, New York 1999, 23–42. Die „Pause“ in Caesarea Philippi als *Auftakt* zur Unterwerfung Galiläas zu sehen (so: A. BEDENBENDER, *Orte mitten im Meer. Die geographischen Angaben des Markusevangeliums*, in: TeKo 23 [2000] 31–60, hier: 38; DERS., *Römer, Christen und Dämonen. Beobachtungen zur Komposition des Markusevangeliums*, in: TeKo 18 [1995] 3–52, hier: 3–5. 43f.), dürfte kaum textgemäß sein.

schaft antreten wird (Bell III 402; vgl. Suet., Vesp 5,6; Dio Cass. LXVI 1,3f.). Damit beginnt der römische Siegeszug des Josephus.¹⁵

Denn es kommt ganz genau so: Vespasian wird auf seinem Weg nach Jerusalem von römischen Legionen in Ägypten, Syrien sowie den von ihm selbst befehligten Truppen in Palästina als Kaiser ausgerufen,¹⁶ die Sache mit Jerusalem erledigt sein Sohn Titus. Die Münzen verkünden stolz: *Judaea capta*.¹⁷ Aus. Ende.

In dieser Situation erzählt Markus: Der wahre jüdische König Jesus zieht von Caesarea Philippi nach Jerusalem; dort wird er gefangen genommen; ihm wird der Prozess gemacht; von römischen Soldaten wird er – gekrönt mit einem Dornenkranz und bekleidet mit einem Purpurgewand – als „König der Juden“ verspottet (Mk 15,16–20)¹⁸ und dann hingerichtet. Aber der im Grab Verschlussene wird nicht gefunden. Seinen Anhängern verheißt er eine neue Zukunft (vgl. Mk 14,28; 16,7), in der er, wie gewohnt, ihnen vorausgeht.

1.2. *Evangelium, Vorzeichen und Wunder*

Diese Geschichte nennt Markus ein „Evangelium“. Das muss in den Ohren seiner Zeit provokativ klingen. Denn „Evangelien“ sind mündliche Botschaften. Zur Zeit des Markus stehen „Evangelien“ im Imperium Romanum vornehmlich mit dem Kaiserhaus im Zusammenhang, wie die berühmte Inschrift von Priene (9 v. Chr.) klarmacht, die den Geburtstag des Kaisers Augustus als „Anfang aller Evangelien“ rühmt.¹⁹ Schenkt man Josephus Glauben, so hatten „Evangelien“ Hochkonjunktur im Zusammenhang mit Vespasians Weg zum Kaiserthron: Im Osten, in Ägypten, verbreiten sich die „Evangelien“ von der Proklamation Vespasians zum Kaiser wie im Flug von Stadt zu Stadt. Im Westen ist Rom der Ausgangspunkt für die „Evangelien“ von der Bestätigung Vespasians durch den Senat.²⁰

¹⁵ Vgl. dazu die ausführliche Untersuchung von A. SCHALIT, Erhebung (s. Anm. 14), mit einer eigenen, spitzfindigen Theorie zur Ereignisabfolge (ebd. 297–300).

¹⁶ Vgl. Tac., Hist II 79–81; Suet., Vesp 6,2. Vgl. B. LEVICK, Vespasian (s. Anm. 14) 43–64; vgl. auch den knappen, aber instruktiven Überblick bei J. MALITZ, Vespasian, in: M. Clauss (Hrsg.), Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Justinian, München 1997, 86–94.

¹⁷ Vgl. H. MATTINGLY/E. A. SYDENHAM, The Roman Imperial Coinage, Bd. 2, London 1926, 68, Nr. 424–427; vgl. Plate II, Nr. 29 (Rom 71 n. Chr.); sowie ebd. 16, Nr. 15f.; vgl. Plate I, Nr. 1 (Rom 69–71 n. Chr.); vgl. auch die Abbildungen bei J. P. C. KENT, Die römische Münze, München 1973: Tafel 58, Nr. 225 und Tafel 59, Nr. 228.

¹⁸ Vgl. dazu die Huldigung für Vespasian und Titus vor deren Triumphzug, wie sie Josephus in Bell VII 124–127 erzählt, sowie den äußerst diskutablen Versuch von T. E. SCHMIDT, Mark 15.16–32: The Crucifixion Narrative and the Roman Triumphal Procession, in: NTS 41 (1995) 1–18; DERS., Jesus Triumphal March to Crucifixion. The Sacred Way as Roman Procession, in: BiRe 13 (1997) 30–37, den Kreuzweg Jesu als Parodie auf einen römischen Triumphzug zu lesen.

¹⁹ Zu Text und Interpretation dieser Inschrift vgl. nur C. Ettl, Der „Anfang der ... Evangelien“. Die Kalenderinschrift von Priene und ihre Relevanz für die Geschichte des Begriffs *εὐαγγέλιον*. Mit einer Anmerkung zur Frage nach der Gattung der Logienquelle, in: S. H. Brandenburger/Th. Hieke (Hrsg.), Wenn drei das gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes (Theologie 14), Münster 1998, 121–151, hier: 124–139; zur Diskussion des jüdischen und hellenistischen Hintergrunds des Begriffs „Evangelium“ in der Forschungsgeschichte vgl. H. FRANKEMÖLLE, Evangelium – Begriff und Gattung. Ein Forschungsbericht (SBB 15), Stuttgart ²1994, 64–93.

²⁰ Vgl. Jos., Bell IV 618.656; vgl. A. BEDENBENDER, Römer (s. Anm. 14) 22f.

Allerdings stand diesen „Evangelien“ ein Hindernis im Weg: Vespasian mag ein ausgezeichneter Soldat gewesen sein, aber um das ehrwürdige julisch-claudische Kaiserhaus (mit Augustus an der Spitze) zu beerben, dafür fehlte ihm nun doch die aristokratische Herkunft. Sein Vater war Steuereintreiber (Suet., Vesp 1,2; Nero 4,5). Vespasians Propagandisten allerdings waren diesbezüglich nicht verlegen. Sie verbreiteten Gerüchte von göttlichen Zeichen und Vorhersagen,²¹ womit – viel besser als die Berufung auf eine hohe Geburt es vermocht hätte – die Vorsehung der Götter als Legitimation des neuen Herrschers in die Waagschale geworfen wurde. Damit nicht genug. Sie inszenierten Heilungsszenen in Alexandrien und setzten entsprechende Wundergeschichten über die Heilkräfte des Vespasian in Umlauf (s. u. 3.2). Und man raunte sich sogar zu, im vollbesetzten Hippodrom von Alexandrien sei bei einem offiziellen Empfang des Vespasian durch den Statthalter Tiberius Alexander der Titel „Ammons Sohn“ gefallen (vgl. PFouad 8).²²

Das vor Augen, müssen wir sagen: Markus hat ein Anti-Evangelium geschrieben. Jesus, ein „Niemand“ aus Nazaret, wird durch prophetische Worte (des Täufers) angekündigt und durch göttliche Zeichen (bei der Taufe und der Verklärung) bestätigt. Mit seinem Auftreten beginnt ein universaler Herrschaftswechsel. Aber der Repräsentant dieser Herrschaft sitzt nicht auf dem Thron,²³ sondern stirbt am Kreuz. Er verbietet die Propaganda seiner Wunder.²⁴ Denn seine Wunder dienen nicht seiner Legitimation, sondern sind Ausdruck der bereits begonnenen neuen Herrschaft Gottes. Und es ist ausgerechnet ein römischer Hauptmann, der als erster Mensch für Jesus den Titel beansprucht, mit dem Vespasian seinen Siegeszug nach Rom antritt: „Sohn Gottes“. Im Markusevangelium wird der Titel aber nicht ausgesprochen im Zusammenhang mit Wunderheilungen – das tun hier nur die Dämonen (vgl. 3,11; 5,7)²⁵ –, sondern angesichts des Kreuzestodes Jesu.

²¹ Vgl. Tac., Hist IV 81f; Suet., Vesp 5,7; zur historischen Auswertung dieser Quellen vgl. H. SCHWIER, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (NTOA 11), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1989, 293–297; K. SCOTT, The Imperial Cult Under the Flavians, Stuttgart 1936, 1–19.

²² Für die Interpretation und Situierung von PFouad 8 immer noch grundlegend: P. JOUGUET, Vespasien acclamé dans l'hippodrome d'Alexandrie, in: A. Ernout (Hrsg.), Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes, Paris 1940, 201–210. G. ZIETHEN, Heilung und römischer Kaiserkult, in: Sudhoffs Archiv. Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte 78 (1994) 171–191, hier: 182f., möchte die Heilungsszenen im Rahmen einer Audienz in die von PFouad 8 erzählte Szenerie verlegen: ins Hippodrom von Alexandrien.

²³ Nur für die Zukunft verheißen (Mk 14,62) bzw. erwartet (Mk 10,37).

²⁴ Vgl. Mk 1,44; 5,43; 7,36.

²⁵ Auffällig ist, dass der Terminus προσκυνεῖν, der auf das offizielle Kaiserzeremoniell verweist (vgl. dazu G. THEISSEN, Lokalkolorit [s. Anm. 6] 218–222) im Markusevangelium nur im Blick auf römische Soldaten (Mk 15,19) und Dämonen (vgl. Mk 5,6) verwendet wird, und zwar jeweils im Zusammenhang mit Titulaturen: Im einen Fall wird Jesus als „König der Juden“ (Mk 15,18) verspottet, im anderen Fall als „Sohn des höchsten Gottes“ (Mk 5,7) betitelt. Gemäß der Selbstidentifikation des Dämons in Mk 5,9 ist es in der Gerasenergeschichte eine ganze Legion die vor Jesus die Proskynese vollzieht. Nach dem Markusevangelium ist genau das dämonisch! Terminologisch streng getrennt davon werden die Annäherungsversuche gläubiger Menschen erzählt, die vor Jesus in die Knie gehen (vgl. Mk 1,40; 5,22.33; 7,25).

2. Kontrast-Christologie

2.1. Das Bekenntnis des Hauptmanns

„Wahrhaftig, dieser Mensch war ein Sohn Gottes“, dieses Bekenntnis des Hauptmanns in Mk 15,39 klingt in christlichen Ohren alles andere als orthodox: Der bestimmte Artikel fehlt. Die Vergangenheitsform irritiert. Wohlgemerkt: Es handelt sich nicht um Flüchtigkeitsfehler des Markus. Wenn die Gottesstimme spricht, bei der Taufe (Mk 1,11), der Verklärung (Mk 9,7) und im Schriftzitat des Initiiums (Mk 1,2f.), weiß Markus sehr wohl, die Einzigartigkeit des Sohnes Gottes herauszustellen und seine Präexistenz anzudeuten.²⁶ Warum dann diese Unschärfe im Bekenntnis des Hauptmanns? Jesus in einer *Reihe* von Gottessöhnen, Gottessohnschaft gebunden an seine *Lebensdauer*?

Beleuchten wir diese prekären Ungenauigkeiten von der Kaiserideologie her! *Ein* Sohn Gottes, lateinisch *divi filius*, in den griechischen Inschriften mit $\nu\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ wiedergegeben,²⁷ ist der offizielle Titel der römischen Kaiser zu ihren Lebzeiten, sofern sie sich auf einen Verfahren berufen können, der durch den rituellen Akt der Apotheose vergöttlicht und dann *divus* genannt wird.²⁸ So zum ersten Mal geschehen bei Augustus, der seinen Stiefvater Caesar vergöttlichen (*Divus Julius*) und sich selbst dann *divi filius* betiteln ließ.²⁹

²⁶ Liest man das Zitat Mk 1,2f. in erzähltheoretischer Perspektive als Rede Gottes an seinen Sohn (vgl. Mk 1,1), dann findet dieses Gespräch tatsächlich *vor* und *außerhalb* der Erzählzeit statt. Insofern kann man tatsächlich von einem „Vorspiel im Himmel“ sprechen. Die Vorbehalte von H.-J. KLAUCK, Vorspiel im Himmel? Erzähltechnik und Theologie im Markusprolog (BThSt 32), Neukirchen-Vluyn 1997, 106–108, gegenüber einer Präexistenztheologie im Markusevangelium, sind deswegen verwunderlich. Vgl. aber auch die Zurückhaltung bei D. ZELLER, New Testament Christology in its Hellenistic Reception, in: NTS 47 (2001) 312–333, hier: 325f., und M. E. BORING, Markan Christology: God-Language for Jesus?, in: NTS 45 (1999) 451–471, bes. 464; demgegenüber aber L. SCHENKE, Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?, in: ZNW 91 (2000) 45–71, bes. 67–69. Das entscheidende Argument *für* eine Präexistenztheologie im Markusevangelium resultiert nicht aus einer gegenseitigen Aufrechnung der verwendeten Titel, sondern aus einer konsequenten Anwendung erzähltheoretischer Kriterien auf dem Hintergrund der religionsgeschichtlichen Möglichkeiten (dazu vgl. D. ZELLER, Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte, in: Ders. [Hrsg.], Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen [NTOA 7], Freiburg [Schweiz]/Göttingen 1988, 141–176, 173: „In hellenistischer Umgebung lag es nahe, die messianische Sohn-Gottes-Prädikation so zurück zu verfolgen, dass er [sc. der Sohn Gottes] schon von dorthier [sc. vom Himmel] kam“).

²⁷ Vgl. die Bilingue von Alexandria (10/11 n. Chr.); Text und Besprechung bei F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit (Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen 1), Rom 1910, 391f. Bevorzugt findet sich $\theta\epsilon\omicron\upsilon\ \nu\iota\omicron\varsigma$ (so auch dreimal bei Mt: 14,33; 27,43.54; dazu vgl. R. L. MOWERY, Son of God in Roman Imperial Titles and Matthew, in: Bib. 83 [2002] 100–110); aber auch $\nu\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ist bezeugt; vgl. V. EHRENBERG/A. H. M. JONES, Documents Illustrating the Reigns of Augustus & Tiberius, Oxford 1955, Nr. 115 (einmal für Augustus, einmal für Tiberius).

²⁸ Vgl. die ausgezeichnete Studie von S. PRICE, From Noble Funerals to Divine Cult. The Consecration of the Roman Emperors, in: D. Cannadine/S. Price (Hrsg.), Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies, Cambridge 1987, 56–105, sowie seine Studien zur Terminologie: DERS., Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, in: JHS 104 (1984) 79–95, bes. 79.

²⁹ Vgl. H.-J. KLAUCK, Die religiöse Umwelt des Urchristentums II. Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis (KStTh 9,2), Stuttgart 1996, 47f.; zur Propaganda dieses Titels auf Münzen vgl. P. ZANKER, Augustus und die Macht der Bilder, München 1990, 42–65. Neuerdings mehrten sich die Stimmen, Mk 15,39 auf diesem Rezeptionshintergrund zu hören: T. H. KIM, The Anarthrous $\nu\iota\omicron\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ in Mark 15,39 and the Roman Imperial Cult, in: Bib. 79 (1998) 221–241; A. Y. COLLINS, Mark and His Readers. The Son of God

Schwieriger war das für Vespasian, mit dem eine neue Dynastie begann. Wir haben schon von den Hilfskonstruktionen gehört, die seine Propagandisten einsetzten, um ein ähnliches „Bekenntnis“ – trotz des fehlenden göttlichen Kaiservaters – zu provozieren.³⁰

Auf diesem Hintergrund klingt es geradezu gefährlich, was Markus erzählt. Noch in der Phase der schwankenden Anerkennung Vespasians als neuem „Sohn Gottes“ lässt er einen römischen Hauptmann eine alternative Option aussprechen: Nicht der Kriegsherr Vespasian, sondern der eben unter einem seiner Vorgänger hingerichtete Jude verdient *in Wahrheit* diesen Titel. So, im römischen Horizont gelesen, bedeutet die scheinbar unscharfe Akklamation des Hauptmanns sogar eine ungeheure Aufwertung Jesu. Der Hauptmann beansprucht für Jesus den höchsten religiösen Titel, den seine Kultur für einen Menschen bereithält, allerdings unter völlig entgegengesetzten Voraussetzungen: Träger ist nicht der, der gesellschaftlich und politisch die höchste Position einnimmt, sondern einer, der am untersten Ende, wenn nicht als Gekreuzigter sogar außerhalb der gesellschaftlichen Skala steht; nicht der Garant von Sicherheit und Ordnung, sondern ein offiziell als Rebell Gebrandmarkter. Oder, aus der Perspektive von unten formuliert: Nicht der mit eisernem Fuß über die militärischen Opfer zum Thron schreitet, sondern der selbst den Weg der Opfer geht.

2.2. Der erwartete Herrscher aus dem Osten

Jesus am Kreuz mit der Titulatur der Caesaren, das ist nicht nur ein Hohn für das Herrscherhaus; Markus stellt sich damit auch ins Interpretations-Kreuzfeuer eines uralten Orakels, das Männer aus dem Osten prophezeit, die sich der Weltherrschaft bemächtigen,³¹ spricht: Rom den Garaus machen werden. Dieses Orakel, das seit der Expansion Roms in den kleinasiatischen Raum zum festen Bestandteil des geistigen Widerstands des Ostens gegen die aufstrebende Weltmacht im Westen gehört, wurde schon oft in Krisenzeiten aktualisiert³² –

among Greeks and Romans, in: HThR 93 (2000) 85–100, bes. 93–97; C. A. EVANS, Mark 8:27–16:20 (Word Biblical Commentary 34), Winona Lake (IN) 2000, 510 (mit einer erstaunlichen Materialsammlung zum Kaiserkult im Zusammenhang mit der Intention des Markusevangeliums: ebd. 80–93); speziell zur Kaisertitulatur „Sohn Gottes“: ebd. 81–83; vgl. A. Y. COLLINS, Mark 94–97; T. H. KIM, Anarthrous 225–238; U. B. MÜLLER, „Sohn Gottes“ – ein messianischer Hoheitstitel Jesu, in: ZNW 87 (1996) 1–32, bes. 26f.

³⁰ Vermutlich versuchte man, Vespasians Besuch des Serapistempels mit der Erscheinung des Basilides in Analogie zu Alexanders Besuch des Ammon-Orakels in der Oase Siwa zu stellen. Die schriftlichen Traditionen (Plut., Alex 27; Arr., Anab III 3f.; Strabo XVII 1,43: für Alexander; Tac., Hist IV 82; Suet., Vesp 7,1: für Vespasian) konvergieren auffälligerweise in verschiedenen Motiven: dem „Begehren“ (πόθος; *cupido*), zum Orakel zu kommen bzw. in den Tempel zu gehen; sich über die Herrschaft zu beraten sowie dem Ausschluss von Begleitern; vgl. die Analyse von A. HENRICH, Vespasian's Visit to Alexandria, in: ZPE 3 (1968) 51–80, hier: 55–57.

³¹ Texte: Tac., Hist V 13,2; Suet., Vesp 4,5; Jos., Bell VI 312f.; Paulus Orosius, Hist VII 9,2.

³² Phlegon-Orakel: FGH 257 F 36 III: Die älteste Schicht reflektiert die Niederlage der seleukidischen Großmacht unter Antiochos III 191/190 v. Chr., eine jüngere den ersten Krieg gegen Mithridates (88 v. Chr.); vgl. auch Sib III 350–355 und das so genannte Hystaspes-Orakel, das in Lact., Inst VII 15,11.18f.; 17,11; 18,5, überliefert ist und gewöhnlich auf persischen Ursprung zurückgeführt wird, wobei die Datierung sehr schwankt (H. WINDISCH, Die Orakel des Hystaspes [VAWL NR 28,3], Amsterdam 1929, 96–101; I. Jh. v. Chr. – I. Jh. n. Chr.; F. CUMONT, La fin du monde selon les mages occidentaux, in: RHR 52 [1931] 29–96, hier: 65; Zeit nach der Niederlage des Mithridates 64 v. Chr.; C. COLPE, Der Begriff „Menschensohn“ und die Methode der Erforschung messianischer Prototypen [III, 1], in: Kairos NF 12

und man hatte in Rom Angst vor seiner Verwirklichung. So auch im Dreikaiserjahr. Deshalb auch der militärische Overkill gegenüber den messianischen Bewegungen in Palästina, die seit der Einstellung des Tempelopfers für den römischen Kaiser 66 n. Chr. wieder gehäuft auftreten.³³ Aber wie bei jedem Orakel kommt es auf die Deutung an. Hören wir die diesbezüglich typische Version des römischen Kaiserbiographen Sueton (75–150). Er schreibt: „Über den ganzen Orient hatte sich die alteingewurzelte Meinung verbreitet, es stehe in den Sprüchen der Gottheit, dass um jene Zeit Männer aus Judäa aufbrechen und sich der Weltherrschaft bemächtigen werden. Diese Voraussage betraf – wie später aus den Ereignissen deutlich wurde – einen römischen Kaiser, doch die Juden hatten sie auf sich bezogen und einen Aufstand angezettelt“ (Vesp 4,5). Soweit Sueton.

Vermutlich war der Jude Josephus der Erste, der dieses Orakel zugunsten Vespasians deutete.³⁴ „Du wirst Autokrator sein über Länder und Meer und über alle Völker“, prophezeit er ihm als Gefangener.³⁵ Im Klartext: Vespasian, der siegreiche Kriegsherr im Osten, ist der erwartete Weltherrscher. Diese Deutung hat sich römischerseits, wie an Sueton und Tacitus zu sehen ist, durchgesetzt. Und die Flavii haben sie für ihre eigene Propaganda bestens brauchen können. Sie selbst lieferten sozusagen den handgreiflichen Beweis: in der Niederschlagung des Jüdischen Aufstands – und in der Zerstörung des Jerusalemer Tempels. Denn für römische Augen zeigte das die Niederlage des jüdischen Gottes und den Sieg Jupiters, der hinter und zu den Flavii steht.³⁶

Die Flammen des Tempels dienen dem Glanz der aus dem Osten aufbrechenden neuen Weltherrscher. Wie wichtig dieser Gedanke war, zeigt sich an einer Münze dieser Jahre. Vermutlich zur Ankunft Vespasians in Rom geprägt, zeigt diese Münze auf der einen Seite Vespasian, der mit erhobener Hand eine Rede (vor den Soldaten) hält, auf der anderen Seite

[1970] 81–112, hier: 85.104–107: 200 v. Chr. mit späteren Aktualisierungen). Eine quellenkritische Diskussion der Texte findet sich bei A. SCHALIT, Erhebung (s. Anm. 14) 218–221; H. SCHWIER, Tempel (s. Anm. 21) 232–245 mit einer speziellen traditionsgeschichtlichen These ebd. 243f.; soziologische Differenzierungen führt durch H. G. KIPPENBERG, „Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen“. Zur Begründung eines gesamtvorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom, in: N. W. Bolz/W. Hübener (Hrsg.), Spiegel und Gleichnis (FS J. Taubes), Würzburg 1983, 40–48.

³³ Immer wenn die Chance eines tatsächlichen Herrschaftswechsels ins Blickfeld rückt, bilden sich in Israel messianische, aristokratische bzw. theokratische Bewegungen (zur Typisierung vgl. G. THEISSEN, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: JBTh 7 [1992] 101–123); im Zusammenhang mit dem Untergang der hasmonäischen und dem Aufstieg der herodianischen „Dynastie“ genauso wie nach dem Tod des Herodes. Für den Jüdischen Krieg sind die messianischen Gestalten Menachem und Simon bar Giora zu nennen. Eine Übersicht über die einzelnen Gestalten samt Stellenangaben findet sich bei G. THEISSEN „Wir haben alles verlassen“ (Mc X, 28). Nachfolge und soziale Entwurzelung in der jüdisch-palästinischen Gesellschaft des 1. Jahrhunderts n. Chr., in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979, 106–141, hier: 124f.; DERS., Lokalkolorit (s. Anm. 6) 163, Anm. 57.

³⁴ So G. THEISSEN, Evangelienschreibung (s. Anm. 6) 396. Dagegen die Theorie von A. SCHALIT, Erhebung (s. Anm. 14) 297–300: Die römische Propaganda ist die Basis, die Josephus nutzt, um kurz vor der Ausrufung Vespasians zum Kaiser durch die Truppen in Ägypten am 1. Juli 69 ihm seinerseits als jüdischer Prophet die Weltherrschaft vorauszusagen.

³⁵ Bell IV 402f.

³⁶ Dabei spielte die bei Tac., Hist V 13, und Jos., Bell VI 289–313, überlieferte Prodigienreihe als Propagandamittel eine entscheidende Rolle. Vgl. H. SCHWIER, Tempel (s. Anm. 21) 298–307. Selbstredend ist Jos., Bell V 412.

ein Haupt mit Strahlenkranz: Zeichen für *Sol Oriens*.³⁷ H.-G. Simon stößt zu folgender Interpretation vor: „Die Verbindung von Sol mit dem Adventus des Kaisers weist daher auf die auf Vespasian übertragenen Erwartungen des aus dem Osten kommenden Herrschers hin, ein Gedanke, den wir auch in unseren literarischen Quellen wiederfinden.“³⁸

Das Markusevangelium scheint den Spieß umzudrehen: Dieser Jesus ist der erwartete „Herrscher“ aus dem Osten. Insofern wird er am bereits erwähnten Wendepunkt des Evangeliums von Petrus mit $\acute{\omicron}$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma$ völlig korrekt tituliert. Allerdings erfüllt dieser „Gesalbte“ Jesus weder die üblichen jüdischen Erwartungen: Er vertreibt nicht die Heiden aus Israel, sondern wird von ihnen gekreuzigt.³⁹ Noch entspricht er den römischen Vorstellungen von einem „Sohn Gottes“. Aber auch er strebt – ganz im Sinne des Orakels – die Weltherrschaft an. Natürlich anders als Vespasian. Genau genommen kommt sie erst nach seinem Tod richtig in Gang: in der Verkündigung der markinischen Jesusgeschichte. Dass dieses „Evangelium“ zu allen Völkern bzw. in alle Welt gelangt, wird als programmatische Zielaussage Jesus zweimal in den Mund gelegt (13,10; 14,9).

Dieses Evangelium, das die Welt erobern soll, ist mit einer bestimmten Ethik verbunden. Im Markusevangelium firmiert sie unter dem Stichwort „Kreuzesnachfolge“.⁴⁰ Sie wird „auf dem Weg“ gelernt, präzise: auf dem Weg von Caesarea Philippi nach Jerusalem, also genau auf der Strecke, auf der auch der Aufstieg der Flavier beginnt.

3. Kontrast-Ethik

3.1. Die Zebedaiden und „Macht durch Solidarität“

Markus wählt für die schwierige Lehre der Kreuzesnachfolge den didaktisch sicheren Weg der Wiederholung: Dreimal sagt Jesus seinen Kreuzweg in Jerusalem voraus. Dreimal reagie-

³⁷ Es handelt sich um einen stadtrömischen Denar; vgl. H. MATTINGLY/E. A. SYDENHAM, *Coinage* (s. Anm. 17) 18, Nr. 28; vgl. Plate I, Nr. 2 (69–71 n. Chr.); vgl. auch die Abbildung bei J. P. C. KENT, *Münze* (s. Anm. 17): Tafel 58, Nr. 226.

³⁸ H.-G. SIMON, *Historische Interpretationen zur Reichsprägung der Kaiser Vespasian und Titus*. Diss. masch., Marburg 1952, 85. An literarischen Traditionen sind zu nennen: Plin., *Hist Nat* XXX 41 (*salutaris exortus Vespasiani imperatoris*); Curt. X 9,1–5 (*novum sidus*); Suet., *Vesp* 5,7 (dass am Tag der Schlacht von Betriacum zwei Adler zu sehen waren, die vor aller Augen miteinander kämpften, und dann ein dritter *ab solis exortu* gekommen sei, wird als Vorzeichen auf Vespasian gedeutet); Dio Cass. LXIV (LXV) 8,1 (ebenfalls ein *omen*: die Leute hätten zwei Sonnen gesehen, eine schwache und fahle im Westen sowie eine leuchtende und mächtige im Osten). Vgl. E. FAUST, *Pax Christi et Pax Caesaris*. Religionsgeschichtliche, traditions- und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 390–392.

³⁹ Von den typisch jüdischen dynastischen Träumen setzt Mk die Figur und das Programm Jesu ganz deutlich in Mk 13,22 ($\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\iota$) ab.

⁴⁰ Vgl. M. EBNER, *Kreuzestheologie im Markusevangelium*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hrsg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168.

ren die Jünger mit Unverständnis. Dreimal muss sie Jesus (über die richtig verstandene Kreuznachfolge) belehren.⁴¹ In der letzten Belehrung Mk 10,42–44 heißt es:

Ihr wisst, dass diejenigen, die über die Völker zu herrschen scheinen, auf sie herunterherrschen und dass ihre Großen ihre Macht über sie missbrauchen. Nicht aber so ist es bei euch. Sondern: Wer unter euch groß werden will, soll euer Diakonos sein. Und wer unter euch der Erste sein will, soll Sklave aller sein.

In knappen Strichen wird hier die Ethik der Gemeinde als Kontrastprogramm zum Verhalten der Herrscher definiert. Auf der einen Seite sehen wir eine Machtpyramide vor uns: Die in Spitzenpositionen herrschen auf andere herunter (*κατα-κυριεύουσιν*). Denen, die eine Stufe unter ihnen stehen, hier „ihre Großen“ genannt, delegieren sie Macht (*ἐξουσία*) zum gleichen Zweck. Das verwendete Verb *κατ-εξουσιάζουσιν* lässt sich wörtlich mit „Macht nach unten ausüben“ übersetzen. Die markinischen Aussagen skizzieren eine Struktur, die das gesamte Römische Reich, ausgehend vom Kaiser an der Spitze über die Provinzstatthalter bis hin zu den Klientelfürsten, systematisch durchzieht – und innerhalb der Erzählung des Markusevangeliums etwa an Herodes und seinen Großen (vgl. Mk 6,21) veranschaulicht wird. Nicht so auf der anderen Seite, in der christlichen Gemeinde: Da gibt es nur die Positionen unten. Und von daher auch keine Machtdelegation. Man könnte von einem bewussten Statusverzicht sprechen.⁴² Oder bildhaft auch von einer paradoxen Pyramide: Einer stützt den anderen *von unten*. Die Position des Ersten (*princeps*) bzw. Kyrios, wie sich die römischen Kaiser auch nennen lassen,⁴³ wird durch die Übernahme der Rolle eines Sklaven realisiert, die Position des Großen durch Übernahme der Rolle eines Dienstleistenden (*διάκονος*).⁴⁴ Der Weg Jesu ans Kreuz – und eben nicht zum Machtantritt als „Gesalbter“ in Jerusalem – wird im begründenden Abschlussvers 10,45 „Denn der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern (selbst) zu dienen und sein Leben zu geben als Lösepreis für viele“ völlig konsequent als ein solcher Weg eines *διάκονος* bzw. eines Sklaven verstanden, der (durch seinen Tod) nicht sich selbst, sondern die anderen freikauf: sein Leben als „Lösepreis“ gibt.⁴⁵

⁴¹ Leidensankündigungen: Mk 8,31; 9,31; 10,33f.; Jüngerunverständnis: Mk 8,32f.; 9,32–34; 10,35–40; Jüngerbelehrung: Mk 8,34–9,1; 9,35; 10,41–45.

⁴² Vgl. die Studie von G. GUTTENBERGER ORTWEIN, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, speziell zu unserer Stelle ebd. 196–198.

⁴³ Vgl. L. DE LIBERO, Art. *Princeps*, in: DNP X (2001) 328–331; Belege für *κύριος* im Blick auf die Kaiser Claudius, Nero und Vespasian finden sich bei T. H. KIM, *Anarthros* (s. Anm. 29) 235.

⁴⁴ Es ist keineswegs so, dass die Bereitschaft zur Übernahme dieser Rolle die Voraussetzung für eine Vorrangstellung innerhalb der Gemeinde bilden würde (so aber K. SCHOLTISSEK, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie [NTA NF 25], Münster 1992, 277). Überprüfen lässt sich der Sachverhalt an der analog konzipierten Hausvorstellung im Markusevangelium: Konsequenter bleibt die hierarchisch entscheidende Stelle des *pater familias* zugunsten einer egalitären Struktur unbesetzt: Mk 3,34; 10,29f.; vgl. dazu T. ROH, Die *familia dei* in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld (NTOA 37), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1999, 107–144, der allerdings zu einseitig den Gruppenkonflikt zwischen Wandercharismatikern und Sesshaften und zu wenig den Horizont der römischen Gesellschaft im Blick hat.

⁴⁵ Zur Praxis des antiken Sklavenfreikaufs als Hintergrund für die Deutung des Todes Jesu als *λύτρον* vgl. H.-J. KLAUCK, Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im Neuen Testament, in: H. Frankemölle (Hrsg.), Sünde und Erlösung im Neuen Testament (QD 161), Freiburg

Genau diese Konsequenzen der Kreuzesnachfolge verstehen die Zebedaiden nicht, die Jesus darum bitten, rechts und links von ihm „thronen“ (καθίζεσθαι)⁴⁶ zu dürfen, wenn er in seiner Herrlichkeit kommt (Mk 10,37). Das ist in einer Aufsteiger-gesellschaft, die insbesondere im Gefolge von Vespasian und Titus zu Recht darauf hofft, dass auch Kleine höchste Positionen ergattern können,⁴⁷ nur allzu verständlich. Zeitgenossen mag das Bild von Triumphzügen vor Augen stehen, wo sich der siegreiche Kaiser rechts und links von den ranghöchsten Generälen flankieren lässt und damit „Macht durch Solidarität“ demonstriert.⁴⁸ Davon träumen auch die zu allem Einsatz bereiten Zebedaiden (vgl. Mk 10,38f.).

Der markinische Jesus widerspricht dieser Reduplikation von Machtpolitik (innerhalb der christlichen Gemeinde) nicht nur aufs Heftigste, er praktiziert sogleich ein Exempel seines Kontrastprogramms: In kaiserlicher Pose führt er Positionsverzicht und Solidarität mit den Kleinen vor Augen – auch so kann man die anschließende Bartimäusgeschichte Mk 10,46–52 lesen.

3.2. Bartimäus und die „kaiserliche“ Audienz

In dieser bekannten Wundergeschichte, die den Mittelteil des Evangeliums (Mk 8,27–10,52), der „auf dem Weg“ spielt, abschließt, finden sich auffällig gehäuft Anspielungen auf typische Merkmale einer kaiserlichen Audienzszene:⁴⁹ Dazu gehört der korrekte Titel, mit dem der Herrscher angerufen wird (V. 48: „Sohn Davids, erbarme dich meiner!“), die ausdrückliche Frage nach dem Wunsch des Bittstellers (V. 51: „Was willst du, dass ich dir tun soll?“) sowie

1996, 18–52, hier: 26–28: Der Sklave setzt sein selbst angespartes Geld ein, damit eine Gottheit ihn fiktiv von seinem ursprünglichen Herrn freikaufen kann. Der Kaufakt wird unkindlich festgehalten, wobei die Gottheit ihrerseits dem Freigekauften die Gleichrangigkeit mit den freien Bürgern des Landes garantiert. A. Y. COLLINS, *The Signification of Mark 10:45 Among Gentile Christians*, in: HThR 90 (1997) 371–382, versucht, Mk 10,45 von den kleinasiatischen Beichtinschriften her zu beleuchten: als Loskauf von zu erwartender Bestrafung für wissentlich oder unwissentlich begangene Sünden.

⁴⁶ Mk 10,37 greift über das Stichwort *δόξα* auf die Vorstellung in Mk 8,38 zurück: Der Menschensohn erscheint mit seinem Hofstaat, den Engeln, zum Gericht. Insofern wird ein herrscherlich-königliches Szenario assoziiert.

⁴⁷ Vespasian und Titus haben tatkräftig nachgeholfen und ab 73 n. Chr. als Zensoren die Zusammensetzung des Senats durch die Aufnahme neuer Mitglieder mit ähnlich niedriger Herkunft wie sie selber beeinflusst; vgl. J. MALITZ, *Vespasian* (s. Anm. 16) 92; R. GÜNTHER, *Politische Herrschaftskonzeptionen der Flavier unter besonderer Berücksichtigung Vespasians*, in: SIFC 10, I–II (1992) 940–945.

⁴⁸ Normalerweise steht der Triumphator allein auf seinem Triumphwagen, deshalb fallen die gelegentlichen Ausnahmen um so mehr ins Auge: Suet., *Tib 11*: der junge Tiberius neben Augustus, zwischen den beiden Konsuln; Dio Cass. LX 23,1: Claudius – mit seinen beiden Schwiegeröhnen; Tac., *Hist II 59,3*: Vitellius – zwei Generäle neben sich sitzend; Jos., *Bell VII 152*: Vespasian, neben sich Titus, Domitian reitend; *in actu*: Vespasian und seine Koalition mit den beiden Legaten Mucianus (er hat keine Kinder und kann sich deshalb keine Hoffnung auf eine neue Dynastie machen) und Tiberius Alexander (als jüdischer Apostat kann er sich ebenfalls keine Hoffnungen auf den Kaiserthron machen). Zu den Positionen rechts und links im Rahmen der markinischen Kreuzigung als Parodie auf einen römischen Triumphzug vgl. T. E. SCHMIDT, *Narrative* (s. Anm. 18) 14f.; DERS., *March* (s. Anm. 18) 35f.; zum römischen Triumphzug insgesamt vgl. E. KÜNZL, *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom* (Beck's Archäologische Bibliothek), München 1988.

⁴⁹ Vgl. H.-J. ECKSTEIN, *Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums*, in: ZNW 87 (1996) 33–50, hier: 42f. Zu den Realien und Darstellungsformen der antiken Audienz vgl. H. GABELMANN, *Antike Tribunal- und Audienzscenen*, Darmstadt 1984, bes. 105–110.

die Zusage der Bitte mit einem Entlassungswort (V. 52: „Geh, dein Glaube hat dich gerettet“). Szenisch angedeutet sind schließlich das Gefolge, das den Herrscher umgibt (die Jünger, die den Bettler erst zum Schweigen bringen wollen), die Volksmassen, die den Vorgang beobachten, sowie der eigentliche Vorladevorgang: „Hab Mut, steh auf, er ruft dich!“, sagen die Jünger zum Bettler in V. 49.⁵⁰

Der Erzähler möchte also Jesus als Herrscher präsentieren, der Audienz gewährt. Aber anders als gewohnt: Normalerweise sitzt der Herrscher auf einem Thron – und der Bittsteller nähert sich ihm ehrfürchtig. Das übliche Ritual führt optisch Dominanz und Unterwerfung vor Augen. Markus schildert die Szenerie mit provokativ „verkehrten“ Statussymbolen – ganz entsprechend der Kreuzesnachfolge-Unterweisung: Jesus steht – und der Bettler „thront“. Hier findet sich das gleiche Wort wie in der Bitte der Zebedaiden, die links und rechts von Jesus „thronen“ (καθίζεσθαι) möchten. Noch mehr: Indem Jesus sich mit dem Bettler solidarisiert, werden aus den Jüngern, die wie „die Großen“ ihre Macht einsetzen, um einen Kleinen am Rand zum Schweigen zu bringen, die Dienstboten, die ihn einladen, zu Jesus geleiten und schließlich akzeptieren müssen, dass er in ihre Gruppe eingereiht wird.⁵¹

Was die konkreten Zeitumstände angeht, dürfte es höchst brisant sein, dass auch von Kaiser Vespasian die Erzählung von einer Blindenheilung im Umlauf war, ebenfalls im Rahmen einer Volksaudienz. Vespasian ist umgeben von persönlichen Beratern, die – umgekehrt zur Jesusgeschichte – ihrerseits den Herrscher erst animieren müssen, sich für die „Heilung“ herabzulassen.⁵² Kaum der Erwähnung wert, dass der zur Audienz Zugelassene als Zeichen seiner Unterwürfigkeit vor dem thronenden Vespasian natürlich die Proskynese vollzieht.⁵³ Bei Vespasian dient die von seinen „Großen“ animierte und letztlich auch inszenierte Heilung seinem persönlichen Aufstieg, Jesus macht sich zum Anwalt des Kleinen und lässt mit leichtem Druck auf seine „Großen“ den Bettler in die eigenen Reihen „aufsteigen“.

Schlussüberlegung: Am Ende ... der Anfang

„Es grüßt dich Markus, der ohne kaiserliche Genehmigung eine ‚kaiserliche Botschaft‘ verfassen wird ...“, hieß es im eingangs zitierten fiktiven Brief völlig zu Recht. Für dieses

⁵⁰ Zwar werden weder hier noch in V. 48 die Jünger als Handlungsträger ausdrücklich genannt, aber V. 46 differenziert präzise zwischen einem engeren (μαθηται) und einem weiteren (ὄχλος) Begleiterkreis.

⁵¹ Die Kontraststrukturen zwischen der Zebedaidenszene und der Bartimäusgeschichte werden herausgearbeitet von I. U. OLEKAMMA, *The Healing of Blind Bartimaeus (Mk 10,46–52) in the Markan Context. Two Ways of Asking (EHS.T XXIII/672)*, Frankfurt/Main 1999, 163–182.

⁵² So der Plot in beiden Versionen: Tac., *Hist* IV 81,1–3; Suet., *Vesp* 7,2f.; während Tacitus eine Doppelgeschichte von einem Blinden *und* einem, der ein Leiden an der Hand hat, erzählt, lässt Sueton den Blinden *zusammen* mit einem Lahmen vortreten. Zur Analyse bzw. religionsgeschichtlichen Einordnung vgl. A. HENRICH, *Visit* (s. Anm. 30); G. ZIETHEN, *Heilung* (s. Anm. 22).

⁵³ So in der Version des Tacitus. Das ist ein Motiv, das Markus durchaus einzusetzen weiß, aber – gerade im Zusammenhang mit dem Terminus προσκυνεῖν – dämonisch konnotiert (vgl. Mk 5,6). Deshalb ist es bezeichnend, dass gerade in der Geschichte von Bartimäus, die von ihrer Gestaltung her als Audienzszene die Proskynese geradezu erwarten lässt, darauf verzichtet wird. In der Version des Sueton sitzt Vespasian auf dem Richterstuhl (*sedentem pro tribunali*).

„Evangelium“, so wie es uns vorliegt, hätte Markus sicher keine kaiserliche Genehmigung bekommen. Was er schreibt – ganz in den Spuren des Nazareners –, ist ein subversives Kontrastprogramm zur herrschenden religiösen, politischen und gesellschaftlichen Kultur. Der Paukenschlag jedoch steht ganz am Ende: In der Grabesgeschichte deutet Markus – sozusagen als Übersetzung der apokalyptischen Auferweckungsbotschaft in die römische Welt – eine Apotheose des Gekreuzigten an.⁵⁴ Vergöttlicht werden in der römischen Kultur normalerweise nur die Kaiser (und evtl. Angehörige des Kaiserhauses) nach ihrem Tod, seit Claudius ist der Vorgang an den ausdrücklichen Senatsbeschluss gebunden.⁵⁵ Das Ritual sieht vor, dass auf dem Scheiterhaufen eine Wachspuppe verbrannt wird, damit keine Überreste des Verstorbenen gefunden werden können. Gemäß dem Urmodell des Herakles,⁵⁶ nach dessen Selbstverbrennung seine Anhänger vergeblich nach Knochen suchen,⁵⁷ ist das nämlich das entscheidende Signal dafür, dass der Verstorbene zu den Göttern entrückt, also vergöttlicht ist. Genau diese Daten erzählt das Markusevangelium für Jesus: „Nicht ist er hier“ (Mk 16,6), wird den Frauen gesagt. Für römische Ohren ist der Fall klar: Er ist entrückt.⁵⁸

Offiziell anerkannt wird die Apotheose eines Kaisers dadurch, dass der Kult für ihn eingerichtet und vollzogen wird, vor allem durch die Aufstellung eines Standbildes sowie die Etablierung einer Priesterschaft.⁵⁹ Gemäß dem Markusevangelium wird die Apotheose Jesu anerkannt, wenn der Auftrag des Jünglings im Grab: „Geht, und sagt seinen Jüngern ...“ in die

⁵⁴ Es war E. BICKERMANN, Das leere Grab, in: ZNW 23 (1924) 281–292, der zum ersten Mal die markinische Grabesgeschichte vor dem Hintergrund der römischen Kaiserapotheose interpretiert hat; prononciert aufgegriffen und weiterverfolgt wird diese Linie von P. HOFFMANN, Art. Auferstehung II/1, in: TRE IV (1979) 478–513, hier: 499. Nachdem es in unserem Zusammenhang um die *Rezeption* der markinischen Grabesgeschichte geht, treffen die scharfen Gegeneinwände von M. HENGEL, Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe, in: F. Avemarie/H. Lichtenberger (Hrsg.), Auferstehung – Resurrection. The Fourth Durham-Tübingen Research Symposium: Resurrection, Transfiguration and Exaltation in Old Testament, Ancient Judaism and Early Christianity (Tübingen, 1999) (WUNT 135), Tübingen 2001, 119–183, der das leere Grab zur historischen Voraussetzung für den Auferstehungsglauben machen will, nicht zu. Vgl. dagegen die linguistisch hochsensible Interpretation der Grabesgeschichte durch H. MERKLEIN, Mk 16,1–8 als Epilog des Markusevangeliums, in: C. Focant (Hrsg.), The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism (BETHL 110), Leuven 1993, 209–238, der den Skopus der Geschichte darin sieht, dass das Kerygma vom Auferweckten in Gang gesetzt wird. In der narrativen Welt des Markusevangeliums dürfte die Verklärungsgeschichte Mk 9,2–8 der Ort sein, an dem sich der entrückte Jesus für den Leser finden lässt; vgl. Mk 16,6 („Nicht ist er hier [δὲ]“) mit Mk 9,5 („Gut ist es, dass wir hier [δὲ] sind“); vgl. K. FÜSSEL/E. FÜSSEL, Körper (s. Anm. 3) 98–103, wo die Verklärungsgeschichte als „Achse des Markusevangeliums“ bezeichnet wird.

⁵⁵ Zum Ritual der Apotheose vgl. vor allem die Studie von S. PRICE, Funerals (s. Anm. 28), sowie die erhellenden Differenzierungen durch W. KIERDORF, „Funus“ und „consecratio“. Zu Terminologie und Ablauf der römischen Kaiserapotheose, in: Chiron 16 (1986) 43–69.

⁵⁶ Die einzelnen Stadien der diesbezüglichen Interpretationsgeschichte der Heraklesgestalt arbeitet heraus M. WINIARCZYK, La mort et l'apothéose d'Héraclès, in: WSt 113 (2000) 13–29.

⁵⁷ Vgl. Diod. S. IV 38,4f.: „... als die Gefährten des Iolaos zum Knochensammeln kamen und überhaupt keinen Knochen finden konnten, nahmen sie an, dass Herakles gemäß den Orakelsprüchen aus den Menschen zu den Göttern versetzt worden sei.“

⁵⁸ Erhellend für die offensichtlich weit verbreitete Vorstellung, dass ein leeres Grab Indiz für die Entrückung zu den Göttern ist, ist eine Szene aus dem Liebesroman des Chariton: Der um seine vermeintlich gestorbene Braut trauernde Bräutigam schließt aus der Auffindung ihres leeren Grabes, dass seine Geliebte zu den Göttern entrückt worden sei. Tatsächlich aber wurde sie von Grabräubern gestohlen (Kallirhoë III 3).

⁵⁹ Darin besteht der eigentliche Akt der *consecratio*, vgl. W. KIERDORF, Funus (s. Anm. 55) 46–49.

Tat umgesetzt und damit das „Evangelium“ weitererzählt wird. Aber das wissen wir schon: Damit beginnt die ganz andere „Welteroberung“ in den Spuren des Jesus von Nazaret.

Die Flavier zeigten auf ihren Münzen für den Beginn ihrer Welteroberung sich selbst mit der im Osten aufgehenden Sonne. Ist es da purer Zufall, dass der Markusevangelist die letzte Geschichte seines Evangeliums mit der auffälligen doppelten Zeitangabe beginnen lässt: „Ganz früh am Morgen ... als gerade die Sonne aufging ...“ (Mk 16,2)?

Die Schoa und das Zweite Gebot

Manfred Görg - München

Im Zusammenhang mit den langjährigen Diskussionen um das im Bau begriffene Mahnmal zur Erinnerung an die Ermordung der europäischen Juden in Berlin war u.a. auch der Vorschlag eingebracht worden, das Tötungsverbot des Dekalogs in hebräischen Lettern in unübersehbarer, ja demonstrativer Weise vor Augen zu stellen, um so das unvergleichliche Massaker in seinem radikalen Bruch¹ mit der dem Menschen aufgetragenen Verantwortung vor dem lebensstiftenden Schöpfer reflektieren zu lassen. Der Vorschlag hat seinerzeit Beachtung, aber keine Umsetzung gefunden, wohl nicht zuletzt, weil man es nicht für angemessen hielt, ein Zitat aus der Tora mit der originären und genuinen Orientierung auf das Judentum hin zu einem reklamierbaren Besitztum auch der nicht-jüdischen Öffentlichkeit zu erklären. Dennoch hat das Tötungsverbot des Dekalogs in Relation zu den alttestamentlichen Tötungsverboten überhaupt² Maßstäbe gesetzt, die zur Basis der Menschenrechte gehören, wie sie nach ihrer Perversion um so dringlicher eingefordert werden müssen. So ist unzweifelhaft, daß die Vernichtungsstrategie als Tötungsmaschinerie im Dritten Reich die radikalste Mißachtung des Tötungsverbots in der nachbiblischen Menschheitsgeschichte darstellt.

Mit der Unvorstellbarkeit des Geschehens hängt die Schwierigkeit zusammen, einen kennzeichnenden Ausdruck dafür zu finden, der zugleich von allen Mißverständnissen frei wäre, ein Vorhaben freilich, das bis zur Stunde nicht erfolgreich war und sein konnte. Im von E. JÄCKEL verfaßten Vorwort zur deutschen Ausgabe der „Enzyklopädie des Holocaust“ mit dem Untertitel „Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden“³ sind denn auch noch einmal die Probleme angesprochen worden, die sich mit dem Titel der hebräischen Originalausgabe: „Entsiklopedia shel ha-shoa“ (Tel Aviv 1990) und der amerikanischen Fassung „Encyclopedia of the Holocaust“ verbinden und die semantische Dimension der Bezeichnungen „Shoa“ und „Holocaust“ betreffen. Während bekanntlich der Ausdruck „Shoa“ im Lexembestand der hebräischen Bibel verankert ist, entstammt die Bezeichnung „Holocaust“ der griechischen

¹ Zur Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer theologischen Konzeption des „Bruchs“ in der Geschichte, vgl. vor allem N. RECK, Im Angesicht der Zeugen. Eine Theologie nach Auschwitz, Mainz 1998, 49-94.

² Vgl. hier die nötigen Klarstellungen bei E. OTTO, Theologische Ethik des Alten Testaments (Theologische Wissenschaft 3,2), Stuttgart 1994, 35-39.

³ E. JÄCKEL, in: I. GUTMAN (Hauptausgeber), E. JÄCKEL - P. LONGERICH - J.H. SCHOEPS (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden, Band I A-G, 2. Auflage, München 1998, S. XVI-XIX.

Übersetzungstradition, freilich ohne daß beide Wörter in ihren kontextuellen Verwendungsweisen auch nur annähernd dem zu entsprechen scheinen, was nunmehr zu ihrem wesentlichen Bedeutungsinhalt geworden ist. Die biblische „Schoa“ gilt in dem genannten Vorwort als „eine Heimsuchung des Volkes Israel in Krieg und Verfolgung“ (unter Bezug auf Jes 10,3), der „Holocaust“ der griechischen Version als „ein Gott dargebrachtes Opfer“ (nach Gen 22 1Sam 7,9)⁴.

Trotz des also nicht nur für den Bibeltheologen feststellbaren Defizits haben sich beide Varianten längst als unverzichtbare und beherrschende Begriffe etabliert, was uns freilich nicht hindern sollte, in der Bedeutungsgeschichte nach möglichen Ansätzen für eine differenziertere Sinngebung zu suchen. Dies möge hier bei dem hebräischen Terminus ansatzweise geschehen.

Das Nomen שָׂחָה wird in der jüngeren Wortforschung entweder mit der Basis שׁח verbunden, hier als nominalisierte fem. Partizipialform erklärt „(Die) plötzlich hereinbrechende“ oder auch als weiteres Derivat der verwandten Basis שׁוּחַ als feminine Entsprechung zum häufigeren Lexem שָׁח mit der Bedeutung „Unheil, Verderben“ u.ä. interpretiert⁵. Die beiden formal unterscheidbaren semiologischen Aspekte sollen sich etwa in der Wiedergabe „Der ‘plötzlich hereinbrechende, verheerende Sturm’“ zusammenfinden. Eine bezeichnende Konstellation bietet die Paronomasie שָׂחָה וְהַשָּׂחָה „Vernichtung und Verwüstung“⁶ zur Charakteristik des kommenden Tages JHWHs in Zef 1,15c (vgl. auch Ijob 30,3 38,27 Sir 51,10), wobei sich zur angehenden Nominalform eine weitere, wohl auf dem H-Stamm von שׁוּחַ beruhende Bildung hinzugesellt, um zusammengenommen die Totalität der Vernichtung anzuzeigen. Wenn dazu auch noch eine Beziehung auf die Basis שׁח I „öde sein“ oder שׁח II (im N-Stamm: „brausen“) erwogen werden darf, „ergibt sich die Konnotation ‘Getöse, vernichtender Sturm’“⁷. Die Konzentration der möglichen Anspielungen auf verwandte Wurzeln und deren Semiologie läßt hier ein sinnlich wahrnehmbares Zusammenwirken von Phänomenen einer umfassenden Zerstörung im Naturgeschehen zum Ausdruck kommen, das nun metaphorisch auf den herannahenden „Tag JHWHs“ übertragen wird. Damit wird das natürliche Desaster zu einer von JHWH inszenierten Katastrophe, die sich gegen alles Leben, vor allem die Selbstsicherheit der Bevölkerung richtet (vgl. Zef 1,16). „Schoa“ wäre in dieser Sichtweise als Werk des Schöpfergottes aufzufassen, der ein lebenszerstörendes Weltgericht über alle selbstherrliche Autonomie abhält.

Es liegt auf der Hand, daß gerade diese biblische Konnotation nicht auf die neuere der „Schoa“ übertragen werden kann. Die „Schoa“ darf nicht ohne weiteres als göttliches Endgericht über menschlichen Hochmut definiert werden. Wenn nun aber dem biblischen Verwendungsbereich des Nomens noch ein tiefer liegender, semiologischer Aspekt zugrunde liegen würde, könnte sich eventuell doch eine Ebene betreten lassen, die eine Übertragung des

⁴ E. JÄCKEL, Vorwort, XVIII.

⁵ Vgl. die Angaben in HALAT 1325 mit Referenzen..

⁶ Vgl. Wiedergabe und Kommentar bei H. IRSIGLER, Zefanja (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2002, 167.

⁷ IRSIGLER, Zefanja, 167.

Ausdrucks auf den nunmehr gemeinten Sachverhalt zwar nicht als gelungen, aber doch als ansatzweise geeignet erscheinen lassen könnte.

Im Zusammenhang mit einer Beobachtung zum Vokabular des Zweiten Gebots, dem sogenannten Verbot des Namensmißbrauchs (Ex 20,7 Dtn 5,11)⁸, ist von uns seinerzeit eine ältere Vermutung zum Verständnis der abschließenden Präpositionalverbindung *l= šw* „zum Nichtigen hin“ erneut diskutiert worden, nämlich das Nomen *šw* mit der möglicherweise semitohamitischen Basis *šw* „leer sein“ zu verbinden⁹. Hier möchte ich darauf hinweisen, daß der ägyptische Lexembestand wenigstens zwei homonyme Basen *šw* mit unterschiedlicher Determination kennt, und zwar mit den Bedeutungen „leer sein“ wie auch „trocken sein“¹⁰. Beide auf den ersten Blick differierenden Sinngewandungen treffen sich in der Beziehung auf die menschenleere und lebensfeindliche Wüste, die selbst wiederum unter der geographischen Namengebung *šw* auch in toponomastischen Fügungen bezeugt ist¹¹. Das Bild der Wüste ist offenbar grundlegend für jedes Reden von einem lebensfeindlichen Raum oder Zustand geworden.

Das Verbot des Namensmißbrauchs könnte elementar darauf zielen, den Gottesnamen nicht in Zusammenhang mit einer lebensfeindlichen Welt oder Sphäre zu bringen. Das Spektrum der Verwendungsweisen des hebr. Nomens *šw*, die offenbar überwiegend im Kontext von „Falschprophetie und Götzendienst“ zu finden sind¹², verrät wohl auch, daß die beiden Kristallisationsbereiche letztlich Lebensverlust und Todesverfallenheit, mithin die Erfahrungszeichen der Nichtigkeit schlechthin bedeuten. So gesehen, kann man auch die Vorstellung des „Tragens“ und „Erhebens“ in seinem bildhaften Charakter belassen, da das „Tragen des Gottesnamens zur Wüstenei hin“ im erklärten Gegensatz zum Bild der ehrfürchtigen Erhebung des Gottesnamens im wahren Gottesdienst steht. Die Erhebung des Namens einer Gottheit oder des Gottkönigs zur höchsten Gottheit hin ist im übrigen ein Zeichen der besonderen Überantwortung, das auch in der darstellenden Kunst vor allem in der Plastik Ägyptens zum Ausdruck kommt¹³.

Das hier anvisierte Grundverständnis des Zweiten Gebots vermag nun ein spezielles Licht auf das abgeleitete Nomen Schoa zu werfen. Die Schoa ist jene Sphäre, in der kein Leben vorzufinden ist, ja eine Zone „ohne Gott“, weil Leblosgkeit metaphorisch der Gottlosigkeit

⁸ Dazu vgl. jetzt die eingehende und umsichtige Arbeit von Th.R. ELBNER, Das Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7 / Dtn 5,11). Bedeutung, Entstehung und frühe Wirkungsgeschichte (Erfurter Theologische Studien, Band 75), Leipzig 1999. Ders., Das dekalogische Namensmißbrauch-Verbot (Ex 20,7/Dtn 5,11), BN 114/115, 2002, 61-70. Zur Wurzel *šw* vgl. auch weiterhin V. REITERER, ThWAT VII, 1104-1117.

⁹ Vgl. M. GÖRG, Mißbrauch des Gottesnamens, BN 16, 1981, 16f. Aus gegebenem Anlaß möchte ich darauf hinweisen, daß dieser Beitrag lange vor der Lieferung IV des HALAT (1990) mit dem Eintragen zur Basis *šw* erschienen ist, wo er dann auch zitiert wurde (1324f).

¹⁰ Vgl. zuletzt R. HANNIG, Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch, Mainz 1995, 809.

¹¹ Vgl. dazu zuletzt M. GÖRG, Ismael: Wüstenbewohner und Bogenschütze (Gen 20,21), BN 114/115, 2002, 34-37, hier 36f.

¹² Vgl. ELBNER, Namensmißbrauch-Verbot, 66.

¹³ Vgl. zur Namensdarbringung vgl. J. OSING, Namensopfer, in: Lexikon der Ägyptologie IV, 1982, Sp. 337.

gleichzustellen ist. Das Todesareal der Vernichtungsstrategie ist ja auch immer wieder als Raum der desolaten Gottesferne bestimmt worden. So scheint kein Versuch zur Begriffsklärung irgendeine Kompatibilität von Gott und organisiertem Chaos denken lassen zu können.

Es mag indessen von Interesse sein, daß nicht nur die Metaphorik der Wüste zur Fundierung einer Bedeutungsentwicklung geführt hat, die auf den biblischen Gebrauch der Basis *šw* zusteuert, sondern auch die ebenfalls vom ägyptischen Verständnis der Gottheit Schu herrührende Koinzidenz von zwei scheinbar völlig disparaten Bedeutungsseiten. Der Name der Gottheit Schu wird teils von der Basis *šw* „leer, öde sein“ abgeleitet¹⁴, um so den ‘leeren’ Raum zwischen Himmel und Erde angezeigt sein zu lassen, den Schu als Luftgottheit kontrolliert, wie aber auch von einer weiteren homonymen Basis dem *šw* „sich erheben“¹⁵, ohne daß es bisher zu einer einhellig rezipierten Lösung des etymologischen Problems gekommen ist. Die Leere des Luftraums ist indessen nicht als exklusives Negativum empfunden worden: „This empty space was not considered as a void, but rather an arena for the possibility of activity. Shu might also be envisioned as the rays of the sun“¹⁶. Der Vorstellung vom Luftgott Schu inhäriert offenbar sowohl ein lebensförderndes und ein lebensbedrohliches Potential, wie dies Wind und Sturm eigen ist.

Der Ägypter konnte demnach den Bereich der Öde und Leere auch als Sphäre der radikalen Erneuerung begreifen, wie er die Götter der „Vorwelt“ und die mit ihnen verbundenen Vorstellungen der Lebensferne in dialektischer Weise auch als elementare Träger der Konstituierung der Lebenswelt verstehen konnte, wie besonders die Ideenwelt zum Aufgang der Sonne manifestiert. Dunkelheit und Finsternis etwa werden nicht als absolut negative Größen aufgefaßt, sondern als ambivalente Phänomene, die durch Negation auch der Negation eine positive Wirkung auslösen¹⁷. Selbst der Hochgott Amun, der sich mit dem Sonnengott Re zur höchsten und universalen Instanz verbindet, entstammt als der „Verborgene“ dem Bereich der Vor-Welt, um sich jedoch von dieser zu emanzipieren und so den Lauf der Sonne durch zyklische Überwindung der ‘Mächte der Finsternis’ immer wieder zu ermöglichen. Der Gott Schu ist Amun am nächsten verwandt, kann geradezu als jüngere Repräsentationsform des Götterkönigs gelten. So wundert es nicht, daß auch ihm die Ambivalenz zur wüstenartigen, bedrohlichen Lebensferne und zur schöpferischen Lebensnähe zugestanden wird, wie ein gleichermaßen an Amun und Schu gerichteter Hymnus belegt¹⁸.

¹⁴ So u.a. G. FECHT, *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 85, 1960, 91-118. W. BARTA, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, MÄS 28, 1974, 85-89. J. OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen*, Mainz 1976, 45.47. J. HOUSER-WEGNER, Schu, in: D.B. REDFORD (Hg.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, III, Oxford 2001, 285f, hier 285.

¹⁵ So u.a. H. TE VELDE, Schu, in: *Lexikon der Ägyptologie* V, 1984, 735-737.

¹⁶ HOUSER-WEGNER, Schu, 285.

¹⁷ Vgl. dazu u.a. M. GÖRG, *Die Barke der Sonne. Religion im alten Ägypten*, Freiburg 2001, 25-29.

¹⁸ Wiedergabe nach J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2. Auflage, Freiburg /Schweiz - Göttingen 1999, 301 (Z. 108-120).

*Du bist Amun, du bist Schu,
 du bist höher als alle Götter.
 Du bist heilig-unantastbar an Gestalt in den vier Winden des Himmels,
 die, sagt man, hervorgehen aus dem Munde Seiner Majestät.
 Ba des Schu, der den Wind der Sonnenbarke bestimmt (?),
 die den Himmel kreuzt Tag für Tag.
 Der im Luftraum lebt bis zur Grenze des Himmelskreises,
 er tritt ein in alle Bäume,
 und sie werden lebendig in den schwankenden Zweigen.
 Seine Kraft ist wilder als jedes Raubtier,
 der Gewaltige, wenn er den Himmel in Zorn bringt
 und das Meer in Streit versetzt -
 sie beruhigen sich, wenn er friedlich wird.*

Obwohl auch die Bibel eine Potentialität zum Unheil in der einen und einzigen Gottheit wahrnimmt, wie nicht zuletzt die Drohbotschaft zum „Tag JHWHs“ in Zef 1,14-16 zeigt, sind doch Name Gottes und Nichtigkeit inkompatibel. Darum darf der „Name Gottes“ nicht in die absolute und tödliche Sinnlosigkeit 'hineingetragen' werden. Und auch deswegen kann der Ausdruck „Schoa“ im biblischen Kontext nicht im entferntesten ein positiv besetztes Vorstellungsbild auslösen. Dennoch bleibt auch nach biblischer Perspektive die Wüste ein Teil der Schöpfungswirklichkeit, ja sogar auch im metaphorischen Sinn Sphäre einer fundamentalen Regeneration, wie nicht zuletzt die prophetische Bildsprache erweist (vgl. u.a. Hos 2,16f). Der autonome Schöpfer kann selbst diesen geschaffenen Raum der Lebensferne zu einer Zone der grundsätzlichen Neuorientierung transformieren.

Die „Theologie nach Auschwitz“ bzw. „nach und mit der Schoa“¹⁹ hat die Bezugnahme auf den einen Gott, die Diskussion um Präsenz oder Distanz Gottes u.a. mit der spekulativen Formel des *e contrario* anzugehen versucht. Chassidische Denker haben sich auf den Weg zu einer „spiritual resistance“ sowohl in Annahme der „absolute primacy of the Divine will“ und der „limitations of the material sphere“ wie auch ejner „ultimate destiny of salvation“ im Sinne einer unaufgebbaren „God-man partnership“ begeben und zugleich den endzeitlichen Sieg des Guten prognostiziert²⁰. Sollte man vielleicht im Rekurs sowohl auf kosmotheologische Vorgaben wie auch auf die metaphorische Ambivanz im biblischen Denken doch den Gott des „Trotzdem Ja zum Leben sagen“ (V. Frankl) wahrhaben können? Zugleich bleibt der entscheidende Vorbehalt nach wie vor gültig, der, u.E. auch im Sinne des Zweiten Gebots, einem allzu eifertigen Hineintragen des Gottesnamens in die Schoa-Debatte wehrt.

¹⁹ Zur Potentialität der Wiederkehr vgl. M. GÖRG, Schoah, in: M. GÖRG/ B. LANG (Hg.), Neues Bibel-Lexikon III, Zürich-Einsiedeln 2001, Sp. 496f.

²⁰ P. SCHINDLER, Hasidic Responses to the Holocaust in the Light of Hasidic Thought, Hoboken NJ 1990, 119.

Die Zulassung der jüdischen Ärzte in Italien während der Gegenreform; (I der Fall Portaleone)

Gianfranco Miletto - Halle

Es ist bis jetzt immer angenommen worden, daß Portaleone nach der Genehmigung vom Herzog Guglielmo Gonzaga (18. September 1577), die von seinem Nachfolger Vincenzo I. am 3. Dezember 1587 und vom Papst Gregor XIV. am 11. August 1591 bestätigt wurde, auch bei den Christen seinen Beruf ungestört ausüben durfte.¹ Doch aus mehreren Urkunden und Briefen, die im Staatsarchiv von Mantua aufbewahrt sind und im Anschluß an diesem Kapitel wiedergegeben werden, geht hervor, daß Portaleone in Wirklichkeit sein Leben lang für seinen Beruf kämpfen mußte.

Nach seiner Rückkehr nach Mantua aus Pavia, wo er im Jahre 1563 den Dokortitel erhielt, konnte Portaleone dank einem Erlaß des Herzogs Guglielmo Gonzaga (15. Mai 1565) zur Prüfung für die Aufnahme in die Ärztekammer von Mantua („Collegio dei Medici“) zugelassen werden.² Denn nach den Statuten der mantuanischen Ärztekammer, die am 14. Dezember 1559 vom Herzog Guglielmo Gonzaga erlassen wurden, durften zwar auch jüdische Ärzte aufgenommen werden, sie mußten aber bestimmte Bedingungen erfüllen.³ Auch wenn sie Bürger von Mantua waren, mußten sie dennoch nach einer formellen Petition vom Herzog zur Prüfung zugelassen werden und eine sehr viel teurere Zulassungsgebühr zahlen als die christlichen Kollegen.⁴ Außerdem wurden sie in ein Sonderregister eingetragen und hatten nicht die gleichen Privilegien wie die anderen Ärzte. Nach der Bezahlung der Gebühren und nach der erfolgreichen Disputation zweier Themen, eines aus der Physik des Aristoteles und eines aus den Aphorismen des Hippokrates, die Portaleone entsprechend den Satzungen der Ärztekammer⁵ einen Tag davor mitgeteilt worden waren, entschied die Prüfungskommission einstimmig seine Aufnahme (3. Dezember 1566).⁶

¹ So z. B. H. Friedenwald, *The Jews and the Medicine*, Baltimore 1944 [New York 1967], S. 598-599 und der Beitrag in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 13, S. 908-909.

² Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga S III 9, 3391.

³ Eine Kopie der *Statuta medicorum Mantuae* ist in dem Staatsarchiv von Mantua (Archivio Gonzaga, Libro dei Decreti Nr. 46, cc. 24 - 37) aufbewahrt. Sie ist von Gilberto Carra und Attilio Zanca mit italienischer Übersetzung und Erläuterungen veröffentlicht worden: G. Carra – A. Zanca, *Gli Statuti del Collegio dei Medici di Mantova del 1559*. (Accademia Virgiliana di Mantova. Atti e memorie. Serie speciale della Classe di Scienze Fisiche e Tecniche N. 2), Mantova 1977.

⁴ Der zur Prüfung zugelassene jüdische Arzt mußte dem Vorsitzenden der Ärztekammer 2 goldene Sonnenskudi, den zwei Ältesten je ein Skudo und der gesamten Ärztekammer 20 Skudi bezahlen. Nach der Prüfung und dem Erhalt des Diploms bekam noch der Notar 3 Lire und der Bidell 7,5 Soldi von ihm. Zum Vergleich hatte der christliche Arzt nur 40 Soldi für den Vorsitzenden, 30 Soldi für die anderen Mitglieder der Ärztekammer, 10 Soldi für den Notar und 7,5 für den Bidell zu zahlen. Siehe Carra – Zanca, *Gli Statuti del Collegio*, S.18, 30, 50 - 51, 70 - 71.

⁵ *Ibid.*, S. 18 - 19, 50 - 51.

⁶ Portaleone gibt in seiner Autobiographie ein anderes Datum an: „im Jahre 5326, am 19. Elul“, was dem 4. September 1566 nach der christlichen Ära entspricht. Entweder ist ihm ein Gedächtnisfehler unterlaufen oder es handelt sich um die Zustimmung der Ärztekammer für die später ausgeführte Prüfung.

Die Rahmenbedingungen für jüdische Ärzte zur Ausübung ihres Berufes hatten sich aber ab Mitte des XVI. Jh. erheblich verschlechtert. Papst Paul IV. (1555–1559) hatte in seiner Bulle „cum nimis absurdum“ vom 12. Juli 1555 unter anderem jüdischen Ärzten die Behandlung von Christen ausdrücklich untersagt.⁷ Das Verbot war nicht neu. Es hatte schon früher ähnliche Verordnungen durch Konzile oder Päpste gegeben, neu war aber jetzt die rigorose Umsetzung im Geiste der Gegenreformation. Der etwas toleranteren Regierung des Papstes Pius IV. (1559–1565), der in der Bulle *Dudum a felicis recordationis* (27. Februar 1562) die Regelungen seines Vorgängers gemildert hatte und den Juden erlaubte, „jeglichen Beruf und Handel“, also auch die Medizin, ausüben zu dürfen („...et quascumque artes, et mercaturas quarumcumque mercium, et rerum humano usui quomodolibet necessariarumexercere...“)⁸, folgte der strenge Pius V. (1566–1572). In der Bulle *Romanus Pontifex* vom 19. April 1566 betonte er die Gültigkeit der Bulle des Paul IV. in ihrer Gesamtheit und verpflichtete „sub interminatione divini iudicii“ alle katholischen Fürsten zu ihrer Einhaltung.⁹

Das relativ liberale Verhalten der Gonzagas gegenüber den jüdischen Ärzten änderte sich, als der Herzog Guglielmo Gonzaga auf Druck des Gesandten des Papstes („Visitatore Apostolico“), Bischof Angelo Peruzzi, seine Politik den strengeren päpstlichen Verordnungen anpaßte. Am 1. März 1576 erließ der Herzog ein Edikt, in dem man unter anderem den jüdischen Ärzten verbot, ohne Sondergenehmigung Christen zu behandeln. Für jeden „gesetzwidrig“ behandelten Patienten war eine Strafe in Höhe von 10 Skudi vorgesehen.¹⁰ Der Herzog hatte sich aber die Freiheit errungen, einzelnen Personen Sondergenehmigungen und Privilegien erteilen zu dürfen. Nicht nur die Gonzagas, sondern auch die anderen italienischen Fürsten versuchten einerseits die Unabhängigkeit ihrer Politik auch gegenüber ihren jüdischen Untertanen zu bewahren und andererseits gute Beziehungen mit Rom zu pflegen. Meistens wurden nur jene Einschränkungen gegen die Juden eingeführt, die das wirtschaftliche Wohl des Staates, zu dem die Juden einen nicht unwesentlichen Beitrag leisteten, nicht gefährden konnten.¹¹

Es war ein harter Schlag für alle Ärzte jüdischen Glaubens, die durch ihren Beruf ihren Lebensunterhalt bestritten. Die negativen Folgen bekamen aber auch die christlichen Patienten zu spüren. Einige kleine Ortschaften auf dem Land, die keinen anderen Arzt als einen jüdischen hatten, fanden sich plötzlich ohne jegliche medizinische Versorgung. Beispielhaft ist der Fall der Gemeinde von Sermide, ein Ort in der Nähe von Mantua. Dort

⁷ Siehe *Bullarium Privilegiorum ac Diplomatum Romanorum Pontificum Amplissima Collectio, cui accessere Pontificum omnium vitae, notae et indices opportuni. Opera et studio Caroli Cocquelines. Tomus quartus, pars prima. Ab Hadriano VI. Ad Paulum IV. scilicet ab anno 1521. Ad 1559.*, Romae 1745, S. 321: „Et qui ex eis medici fuerint, etiam vocati, et rogati, ad curam Christianorum accedere, aut illi interesse nequeant.“

⁸ *Bullarium*, IV/2, S. 105.

⁹ *Ibid.*, S. 286 „Nos igitur cupientes, ut constitutio, statuta, et ordinationes huiusmodi perpetuis futuris temporibus observentur, motu proprio, et ex certa nostra scientia, et non ad alicuius alterius Nobis super hoc oblatae petitionis instantiam, sed ex mera nostra deliberatione, constitutionem, statuta, et ordinationes huiusmodi, et prout illa concernunt, omnia, et singula in dicti Praedecessoris literis contenta, et inde secuta quaecumque, auctoritate Apostolica praesentium tenore approbamus, innovamus, et confirmamus, et robur perpetuae firmitatis obtinere decernimus, volumus, et sub interminatione divini iudicii praecipimus, et mandamus, et omnia in posterum observari firmiter, non solum in terris, et dominiis Nobis subjectis, sed etiam ubique locorum.“

¹⁰ Simonsohn, *History*, S. 26, 113–115; Colorni, „Gli ebrei a Sermide“, S. 418.

¹¹ Siehe R. Segre, „La Controforma: espulsioni, conversioni, isolamento“, in C. Vivanti (Hsg.), *Storia d' Italia. Annali 11. Gli ebrei in Italia*, 2 Bde., Torino 1996, Bd. 1, S. 709–778: 718–720, 729–730, 744–753.

waren der Onkel von Abraham Portaleone, auch er namens Abraham,¹² und sein Sohn Leone als Ärzte tätig. Infolge des herzoglichen Edikts mußten sie ihren Beruf aufgeben. Leone verließ Sermide und sein Vater, der über 80 Jahre alt war, mußte am 3. Juli 1577, nachdem er seine Ersparnisse aufgezehrt hatte, notgedrungen dem Herzog eine Bittschrift einreichen, um die Genehmigung zur Berufsausübung zu bekommen. Bemerkenswert ist, daß seiner Bittschrift eine weitere beigefügt war, die vom Pfarrer mit vier anderen Geistlichen, vom Konsul von Carbonara Po und von 19 weiteren angesehenen Mitgliedern der Gemeinde von Sermide unterschrieben war. Sie betonten, daß Abraham und sein Sohn Leone bis dahin der Gemeinde immer gute Dienste erwiesen hätten und von allen geschätzt seien. Infolge des Edikts sei aber der Sohn gezwungen, das Land zu verlassen und die ganze Gemeinde habe keinen Arzt mehr. Darüber hinaus wird darauf hingewiesen, daß Vater und Sohn immer ein tadelloses Leben geführt und ihre Patienten aufgefordert hätten, die letzten Sakramente zu empfangen.¹³ Der Herzog erteilte infolgedessen am 27. Oktober 1577 Abraham und seinem Sohn Leone, der nach Sermide zurückkehrte, die Genehmigung.

In Mantua bekam Abraham (III) ben David Portaleone, der Neffe des Abraham aus Sermide, vom Herzog Guglielmo Gonzaga zuerst (8. April 1576) eine Sondergenehmigung zur Behandlung eines Verwandten von ihm, Massimiliano Gonzaga.¹⁴ Durch die Vermittlung einiger Adliger und Geistlicher bemühte sich Portaleone, vom Herzog das Privileg zu bekommen, vom Berufsverbot ausgenommen zu werden. In einem an einen seiner Gönner gerichteten Brief schildert Portaleone die prekäre finanzielle Lage seiner Familie und bringt seine Hoffnung zum Ausdruck, daß der Herzog auf die Petition vieler Adliger und Geistlicher, die für ihn eingetreten waren, gnädig eingeht.¹⁵ Das ersehnte Privileg, auch Christen behandeln zu dürfen, wurde Portaleone dann tatsächlich am 18. September 1577 erteilt.¹⁶

Entgegen den generellen Behauptungen besteht kein Anlaß zu glauben, daß Portaleone 1573 zum Hofarzt ernannt wurde,¹⁷ da er dieses weder in seiner Lebenszusammenfassung erwähnt, noch läßt es sich durch eine Urkunde des Staatsarchivs von Mantua belegen. Vielmehr wurde er manchmal für die Behandlung von Mitgliedern der Familie Gonzaga hinzugezogen. Außer

¹² Er ist der Abraham II. Siehe unten den Stammbaum der Familie Portaleone.

¹³ Archivio di Sato di Mantova, Archivio Gonzaga, F.II.8, 2601. Die beiden Bittschriften sind von Colorni („Gli ebrei a Sermide“, S. 430 - 431) veröffentlicht worden.

Der Hinweis, daß die Portaleones ihre Patienten immer sorgfältig aufforderten, die Sakramente zu empfangen, ist nicht nebensächlich. Eine der Begründungen des Berufsverbots für jüdische Ärzte bei den Christen war die Befürchtung, daß sie nicht für die Rettung der Seele ihrer Patienten sorgten. Papst Pius V. hatte in der Bulle *Supra gregem* (8./3/1566) den Ärzten untersagt, ihre schwer erkrankten Patienten weiter zu behandeln, wenn diese binnen drei Tage nicht gehebt hätten. Den Ärzten, die sich an diese Verordnung nicht hielten, drohte u.a. der Entzug ihrer Zulassung und die Ausweisung aus der Ärztekammer. Schon das Erste Laterankonzil (1215) hatte bestimmt, daß die erste Pflicht eines Arztes, der zu einem schwer erkrankten Patienten gerufen wurde, war, einen Priester zu rufen. Siehe Hogan, *Healing in the Second Tempel Period*, Fribourg - Göttingen 1992, S. 26 An. 34 und G. Veltri, *Magie und Halakha*, Tübingen 1997, S. 280 - 281.

¹⁴ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 7, 2205. Siehe auch Colorni, „Gli ebrei a Sermide“, S. 418 - 419.

¹⁵ Archivio di Sato di Mantova, Archivio Gonzaga, F.II.8, 2597. Der Brief vom 25./4/1576 hat keine Angabe des Empfängers. Ich vermute aber, er ist an den Grafen Castiglione gerichtet, der sich später noch oft für Portaleone einsetzte.

¹⁶ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga (F II 11, Libri dei mandati 85/39 fol. 111v) und Kopie in F II 8, 2614. Siehe auch Colorni, „Gli ebrei a Sermide“, S. 418 - 419.

¹⁷ So z. B. in *Encyclopaedia Judaica*, Bd. 13, Kolumne 908.

dem Fall von Massimiliano Gonzaga ist noch ein weiterer dokumentiert. Im Staatsarchiv von Mantua ist ein eigenhändiger Befund Portaleones über Ippolito Gonzaga erhalten, den Portaleone dem Arzt Alessandro Montefiore am 14. August 1595 geschickt hat.¹⁸

Die Wirkung dieses Privilegs war jedoch nicht von langer Dauer. Aus dem Briefwechsel zwischen dem Gönner Portaleones, dem Grafen Camillo Castiglioni und dem herzoglichen Hof und Rom geht hervor, wie Portaleone sein Leben lang kämpfen mußte, um seinen Beruf ausüben zu dürfen. Schon drei Jahre später mußte Portaleone Schwierigkeiten haben, um sein Privileg gelten zu lassen. In einem an seinen Neffen Marcello Donati, Sekretär des Herzogs, gerichteten Brief (21. Mai 1580) weist der Graf Camillo Castiglione auf die Privilegien hin, die schon früher Päpste und die Gonzagas den Ahnen Portaleones erteilt hatten. Außerdem solle der Herzog wissen, daß der Großherzog in Florenz die Veröffentlichung der päpstlichen Bulle nicht erlaubt habe, und daß die jüdischen Ärzte in Florenz und Ferrara ihren Beruf frei ausüben dürften. Diese Gründe könne eventuell seine Hoheit anführen, wenn er mit dem Gesandten des Papstes zu einer Besprechung kommen werde.¹⁹

Bürokratische Unordnung scheint Portaleone zusätzliche Schwierigkeiten verursacht zu haben. Denn am 19. November 1580 schrieb der Staatssekretär, Aurelio Zibramonti, aus Revere, ein Ort auf dem Lande in der Nähe von Mantua, dem Sekretär und Kammerherr, Aurelio Pomponazzo in Mantua, der Herzog befehle, die an ihn zu ihrer Zeit eingereichten Bittschriften, damit „messer Abramo medico“ die Medizin ausüben dürfte, und das Dekret seiner Genehmigung in dem Archiv aufzufinden und ihm zu schicken.²⁰ Pomponazzo aber antwortete, daß man nur das Dekret bezüglich Abraham Portaleone aus Sermide (d.h. der Onkel von Portaleone) finden könnte und daß er sich von dem Beamten, der sich damals mit dieser Angelegenheit beschäftigt hatte, und von Portaleone selbst erklären ließe, wie die Dinge gelaufen seien.²¹

Die Lage wurde aber für Portaleone nicht besser. Denn Papst Gregor XIII. (1572 - 1585) hatte mit der am 30. Mai 1581 veröffentlichten Bulle *Alias piae memoriae* den jüdischen Ärzten nochmals ausdrücklich verboten, ihren Beruf bei den Christen auszuüben. Das wiederholte Verbot ist zugleich auch ein Beweis des Scheiterns der früheren ähnlichen päpstlichen Bullen. Der Graf Castiglione schrieb am 19. Mai 1581 an seinen Neffen, Marcello Donati, Arzt und Sekretär des Herzogs, damit er beim Herzog ein gutes Wort für Portaleone einlege und die beigefügte Petition, die von einer „Legion von Menschen“ unterschrieben wurde, dem Fürsten zu einem günstigen Zeitpunkt einreiche. Falls dieses Verfahren scheitern sollte, würde es zum Nachteil der ganzen Stadt sein und ein wenig auch eine Schmach für ihn bedeuten.²²

Portaleone bemühte sich auch seinerseits, die Bittschrift zu untermauern. Am 21. Mai schickte er, sehr wahrscheinlich dem Grafen Castiglione (der Brief ist nicht adressiert), alle Urkunden, die in seinem Besitz waren. Damit konnte man beim päpstlichen Gesandten, Kardinal Farnese, beweisen, wie schon seine Ahnen von den Markgrafen von Mantua, sein Vater und sein Onkel von Leo X. begünstigt wurden. Und drei Tage später, als der Kardinal Farnese in der Stadt eintraf, schrieb Portaleone einen weiteren Brief, in dem er darauf hinweist, daß die Bulle des Papstes in anderen Staaten nicht veröffentlicht worden ist. Er wisse mit Sicherheit, daß die Gräfin von La Mirandola sich geweigert habe, und bemühe sich,

¹⁸ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2666.

¹⁹ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2612.

²⁰ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2611.

²¹ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2612.

²² Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2615.

für Turin und Florenz Beweise zu bekommen.²³ Die Verhandlungen mit dem Kardinal hatten entweder überhaupt nicht stattgefunden oder waren erfolglos ausgegangen. Portaleone schreibt am 3. Juli 1581 einen resignierten Brief, mit dem er seine Absicht verkündet, Mantua zu verlassen. Möge ihm der Fürst wenigstens eine schriftliche Bestätigung geben, daß er in der Ausübung seines Berufs verhindert sei, damit er zu gegebener Zeit auswandern könne. Er würde dies schweren Herzens und notgedrungen tun, aber seine Lage sei unerträglich. Mit seinem Beruf sichere er den Lebensunterhalt seiner Mutter, seiner Frau und seiner fünf Kinder. Schmerzlich sei es auch, daß andere Ärzte anderswo die Genehmigung bekommen hätten. Es sei ihm der Fall eines jüdischen Arztes bekannt, der in Sassuolo dank der Bemühungen seiner Exzellenz, Giacomo Buoncompagno,²⁴ frei seinen Beruf ausüben dürfe. In Mantua liebten seine Feinde, die vom Bischof von Mantua, Marco Fedeli Gonzaga, unterstützt werden, anscheinend nicht zu, daß er eine solche Genehmigung bekommen könne.²⁵

Portaleone war anscheinend ein gefährlicher Konkurrent für viele seiner christlichen Kollegen. Das Ansehen, das er auch über die Grenzen des Herzogtums hinaus genoß, hatte wahrscheinlich Neid hervorgerufen.²⁶ Auch aus den Briefen des Grafen Castiglione geht hervor, daß die christlichen Ärzte in dem Bischof einen guten Verbündeten gegen Portaleone gefunden hatten. Am 2. August 1581 schrieb Graf Castiglione dem Sekretär des Herzogs, um ihm mitzuteilen, daß der Bischof beabsichtige, die Bulle des Papstes gegen die jüdischen Ärzte wieder zu veröffentlichen, und ausdrücklich dem Arzt Portaleone gedroht habe, ihn schwer zu bestrafen, wenn er seinen Beruf ausüben solle. Der arme Mann habe doch eine solche Persekution nicht verdient – schreibt der Graf weiter – und die Stadt brauche solche guten Ärzte.²⁷ Der Bischof, der vom Herzog angeschrieben wurde, bestritt, solche Absichten zu haben: es seien bloß böse Zungen, die ihn beim Herzog in Verruf bringen möchten. Er hoffe aber, daß Gott ihn beschützen und seine Unschuld beweisen werde.²⁸ Graf Castiglione warnt aber noch am 6. August 1581, daß der Bischof nicht nur durch Salomone Vita Portaleone gedroht habe und beabsichtige, die Bulle erneut zu veröffentlichen, sondern er sogar aus Rom eine neue Bulle gegen die ganze „generatione hebraica“ anfordern möchte.²⁹ In der Tat bat der Bischof vier Tage später beim Sekretär des Herzogs, Aurelio Zibramonti, um die Genehmigung, wenigstens im Dom die Bulle veröffentlichen zu dürfen, wie es auch der Bischof von Ferrara getan habe. Er sei für ihn unmöglich, den Anforderungen des Papstes

²³ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2614.

²⁴ Giacomo Buoncompagno bzw. Buoncompagni (1548 - 1612) Herzog von Sora und General Gouverneur der Heiligen Römischen Kirche war ein Angehöriger der Familie des Papstes Gregor XIII.

²⁵ Ibid. Marco Fedeli Gonzaga regierte die Diözese von Mantua von 1574 bis 1583. Er bemühte sich um die Umsetzung der tridentinischen Reformen. Nach dem Besuch des Apostolischen Visitators Angelo Peruzzi, hielt er eine Synode seiner Diözese ab, um neue Verordnungen im Sinne der Gegenreformation zu verabschieden. Dazu siehe G. Pezza-Rossa, *Storia cronologica dei Vescovi mantovani*, Mantova 1847, S. 31-32. Über die Beziehungen zwischen der Diözese von Mantua und dem Heiligen Stuhl zu dieser Zeit siehe die unveröffentlichte Doktorarbeit von M.L. Fornari, *Sinodi e visite pastorali a Mantova in età Controriformistica (1575-1612)*, Università degli Studi di Padova. Facoltà di Magistero Anno Accademico 1968-69.

²⁶ In dem Staatsarchiv zu Mantua (Archivio Gonzaga, F.II.8 2649) ist ein Brief vom 16./9/1590 erhalten, den Portaleone an den Sekretär des Herzogs richtete, um befreit zu werden, zum Herrn von Correggio zu fahren, dessen Arzt Paolo Grasso Portaleone für eine Konsultation gerufen hatte.

²⁷ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2615.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

und des Kardinals Savello nicht nachzugehen.³⁰ Im September scheint die Bitterkeit des Bischofs gegen Portaleone nachgelassen zu haben. Castiglione setzt sich nochmals beim Herzog zu Gunsten Portaleones ein und weist darauf hin, daß der Bischof nicht mehr so heftig gegen ihn sei. Er habe vielleicht gemerkt, daß seine Verärgerung keine guten Gründe habe.³¹ Das war aber ein trügerisches Gefühl. Der Bischof wolle – so schreibt Graf Castiglione dem Sekretär des Herzogs am 2. Oktober 1581 – Portaleone nur deshalb hart bestrafen, weil er aus purem Mitleid einem schwerkranken Apotheker, der von einem anderen christlichen Arzt erfolglos behandelt wurde, einige Ratschläge gegeben habe, ohne irgendwelches Honorar zu bekommen. Möge sich der Sekretär beim Herzog für den armen jüdischen Arzt einsetzen, zumal er erfahren habe, daß auch der Herzog mit einer solchen Hetzkampagne gegen diesen Arzt nicht einverstanden wäre.³²

Tatsächlich hatte sich die herzogliche Diplomatie inzwischen aktiviert. Bereits am 25. Juli 1581 hatte der Sekretär, Aurelio Zibramonti, den Botschafter des Herzogs in Rom, Cesare Strozzi, informiert, daß der Patriarch von Venedig die zwei Bullen des Papstes, eine, die das Berufsverbot für die jüdischen Ärzte verhängte, und eine, die die Juden im Fall der Gotteslästerung und anderer Verbrechen der Inquisition unterstellte, nicht veröffentlichen würde, solange er die Zustimmung der Republik hätte. Diese Informationen könnten dem Botschafter bei seinen Verhandlungen mit der römischen Kurie weiterhelfen.³³ Der Herzog selbst hatte beim Kardinal Farnese bereits Schritte unternommen, damit er vom Papst eine Genehmigung für Portaleone erlangen würde, wie man einem Brief des Grafen Castiglione an den Staatssekretär Marcello Donati am 15. September 1581 entnehmen kann. Es sei aber ratsam – so Castiglioni weiter –, den General Gouverneur Giacomo Buoncompagni nicht einzuschalten, um den Kardinal nicht zu beleidigen.³⁴ Die Verhandlungen hatten zu einer Kompromißlösung geführt. Der Papst genehmigte Portaleone, auch Christen zu behandeln, aber nur unter der Bedingung, daß er von einem christlichen Kollegen begleitet werde.³⁵ Da aber die christlichen Kollegen nicht die besten Freunde Portaleones waren, erwies sich diese halbe Lösung unpraktikabel. Am 6. 3 1583 schrieb der Graf Castiglione Staatssekretär Tullio Petrozzani, damit er sich beim Herzog für Portaleone einsetze.³⁶

Die Anfeindungen gegen Portaleone und die gespannte Beziehung zum Bischof von Mantua dauerten aber weiter an. Der Prediger der Kirche von „San Pietro“ hatte am Sonntag von der Kanzel aus alle diejenigen verteufelt, die den „jüdischen Arzt“ aufsuchen würden. Der gute Pater aber hatte einige Tage danach Portaleone gebeten, einen seiner Mitbrüder zu behandeln!

³⁷ Der Herzog war wegen solcher Hetzkampagnen besorgt. Er befahl dem Staatssekretär Petrozzani, dem Gouverneur von Mantua zu schreiben. Er solle dem Bischof mitteilen, daß seine Hoheit über das Verhalten der Prediger überhaupt nicht erfreut sei. In solchen Angelegenheiten sei es Pflicht der Patres, den Wünschen seiner Hoheit den Inhalt ihrer Predigten anzupassen, oder sie wenigstens mit dem Bischof im voraus zu besprechen. Der

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2622 (Brief des Staatssekretärs Tullio Petrozzani vom 10./3/1583); 2624 (Brief des Grafen Castiglioni vom 6./3/1583).

³⁶ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2624.

³⁷ Ibid. Brief des Grafen Camillo Castiglioni an den Staatssekretär Tullio Petrozzani vom 7. März 1583.

Bischof seinerseits sollte sich über die Wünsche seiner Hoheit informieren. Im Auftrag seiner Hoheit habe er (d.h. der Absender des Briefes, der Staatssekretär Tullio Petrozzani) dem Bischof bereits die päpstliche Genehmigung mitgeteilt, wonach der Arzt Abraham Portaleone in Begleitung eines christlichen Arztes auch Christen behandeln dürfe. Die Prediger sollten ermahnt werden und ihren Fehler öffentlich von der Kanzel aus widerrufen.³⁸ Der Bischof jedoch änderte nicht sein feindliches Verhalten gegenüber Portaleone. In einem Brief vom 14. März 1583 beklagt der Graf Castiglioni, daß die Gläubigen und die Pfarrer wegen der Worte des Predigers von „San Pietro“ sehr verunsichert seien, und Portaleone selbst nicht wisse, wie er sich verhalten solle. Da die päpstliche Genehmigung nicht verkündet worden sei, hätten die Gläubigen Angst, exkommuniziert zu werden, wenn sie sich vom „jüdischen Arzt“ (d.h. Portaleone) behandeln ließen. Außerdem würden die Pfarrer die Absolution verweigern. Wenn man wolle, daß die Genehmigung des Papstes wirke, solle man den Bischof dazu bewegen, die Pfarrer darüber zu informieren, und Portaleone selbst mündlich oder schriftlich zu beruhigen.³⁹ Prompt folgte am folgenden Tag ein weiterer Brief von Tullio Petrozzani mit einer erneuten Mahnung an den Bischof.⁴⁰ Dieser aber blieb unerschütterlich. Castiglioni rät daher, der Herzog solle seinem Botschafter in Rom, Aurelio Zibramonti, schreiben, sich vom Papst eine Bestätigung seiner Genehmigung zu besorgen, um den Bischof zufrieden zu stellen.⁴¹ Der Bischof akzeptiert schließlich, daß Portaleone in Begleitung eines christlichen Kollegen seinen Beruf ausüben darf. Falls sich Portaleone an diese Bedingung nicht halte, müsse er 200 Skudi als Strafe bezahlen. Dies war aber offensichtlich eine unmögliche Bedingung. Denn viele Patienten waren nicht bereit, die Kosten für zwei Ärzte zu übernehmen, und selbst wenn, mußte Portaleone immer einen Kollegen zur Begleitung finden! Die anderen Ärzte hatten offensichtlich diese Hetzkampagne gegen Portaleone geschürt, um einen gefährlichen Konkurrenten auszuschalten, und wären sicher nicht willens gewesen, ihm zu helfen. So mußte der Graf Castiglione erneut eintreten. In einem Brief vom 6. April 1583 beschreibt er den Fall des Portaleone als eine Hydra mit immer neu entstehenden Problemen und Schwierigkeiten. Er schlägt vor, daß Portaleone bei normalen, ungefährlichen Krankheiten allein seine Patienten behandeln dürfe, und nur bei Patienten, die schwer erkrankt und in Lebensgefahr seien, einen christlichen Kollegen bei sich haben müsse.⁴² Die relativ milde Politik des neuen Papstes, Sixtus V. (1585 - 1590), gab neue Hoffnung auf eine endgültige konkrete Lösung. Mit der Bulle *Christiana pietas* (22. Oktober 1586) hatte Sixtus V. außerdem den Juden erlaubt, die Medizin frei zu praktizieren. Das hatte aber keine direkte Auswirkung auf die Probleme, die Portaleone in Mantua hatte. Zwei Jahre später schrieb der Staatsrat Federico Cattaneo dem Bischof von Melfi, Matteo Brumani, in Rom von Portaleone. In der Stadt Mantua lebe ein Arzt namens Abramo Portaleone – schreibt Cattaneo –, dessen Vater und Ahnen bereits den gleichen Beruf ausgeübt hätten. Er habe an der Universität zu Pavia promoviert und sei in die Ärztekammer von Mantua aufgenommen

³⁸ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2622 (Brief des Staatssekretärs Tullio Petrozzani vom 10./3/1583).

³⁹ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2624.

⁴⁰ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2622. Der Name des Adressierten fehlt, aber es ist anzunehmen, daß der Brief an den Gouverneur von Mantua gerichtet ist.

⁴¹ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2624. Brief vom 20./3/1583. Der Brief ist nicht adressiert, er ist aber sehr wahrscheinlich an den Staatssekretär Petrozzani gerichtet.

⁴² *Ibid.* Eine der Begründungen des Berufsverbots für jüdischen Ärzte bei den Christen war die Gefahr, daß sie ihre Patienten nicht rechtzeitig auffordern würden, die Sakramente zu empfangen.

worden, wo er auf Dekret des Herzogs Bürger sei. Seit 14 Jahren übe er mit großer Anerkennung den ärztlichen Beruf aus und er fordere seine Patienten immer auf, auch an ihre Seele zu denken. Er habe bereits auf Initiative des verstorbenen Herzogs Guglielmo von Papst Gregor XIII. die Erlaubnis bekommen, in Begleitung eines christlichen Arztes auch Christen behandeln zu dürfen. Da diese Bedingung aber mehrere Schwierigkeiten verursache, sei es Wunsch seiner Hoheit, vom Papst zu erlangen, daß diese Bedingung aufgehoben werde. Das wäre zum Wohl der ganzen Stadt, vieler Adliger und Armen. Es sei auch zu befürchten, Portaleone könne die Stadt, der es an guten Ärzten mangle, verlassen. Um den Antrag des Bischofs zu untermauern, fügt der Staatsrat Cattaneo einen Auszug der Bulle vom 22. Oktober 1586 sowie die Genehmigungen des Papstes Leo X. bei, mit denen die Ahnen und der Vater von Portaleone begünstigt wurden. Die Antwort aus Rom ließ aber auf sich warten. Herzog Vincenzo I. entschied sich jedoch von sich aus, das Privileg seines Vorgängers zu bestätigen (3. Dezember 1587).

Die päpstliche Gnade aus Rom hatte Abraham Portaleone trotz dieser Bestätigung dringend nötig, um sich gegen seine Widersacher durchsetzen zu können!

Mit den Anfeindungen der christlichen Ärzte gegen Portaleone mußte sich noch 1591 der Präsident des Senats, Camillo Gattico, beschäftigen, der in einem an den Herzog Gonzaga gerichteten Brief beklagte, wie sich die christlichen Ärzte den Verordnungen des Herzogs zugunsten Portaleones gegenüber ungehorsam zeigten.⁴³ Im selben Jahre, am 11. August 1591, wurde von Papst Gregor XIV. das Privileg von 1577 bestätigt, wonach Portaleone ohne jegliche Einschränkung seinen Beruf ausüben durfte. Doch noch 1597 schrieb der Vikar der Diözese von Mantua, Ercole Riva, dem Kardinal Alessandrino in Rom, um Anweisungen zu bekommen, wie er sich gegenüber den zahlreichen Privilegien und Genehmigungen (und insbesondere dem Privileg des Gregor XIV.), die Portaleone aufführen konnte, verhalten sollte.⁴⁴

Ab diesem Jahr läßt sich der Verlauf der Geschichte nicht mehr verfolgen.

Insgesamt gewinnt man aus diesen Briefen den Eindruck, daß sich der Fall Portaleone in ein Machtspiel des Senats, Camillo Gattico, beschäftigen, der in einem an den Herzog Gonzaga gerichteten Brief beklagte, wie sich die christlichen Ärzte den Verordnungen des Herzogs zugunsten Portaleones gegenüber ungehorsam zeigten.⁴³ Im selben Jahre, am 11. August 1591, wurde von Papst Gregor XIV. das Privileg von 1577 bestätigt, wonach Portaleone ohne jegliche Einschränkung seinen Beruf ausüben durfte. Doch noch 1597 schrieb der Vikar der Diözese von Mantua, Ercole Riva, dem Kardinal Alessandrino in Rom, um Anweisungen zu bekommen, wie er sich gegenüber den zahlreichen Privilegien und Genehmigungen (und insbesondere dem Privileg des Gregor XIV.), die Portaleone aufführen konnte, verhalten sollte.⁴⁴

⁴³ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2654. Brief des Präsidenten des Senats Camillo Gattico vom 23./4/1591.

⁴⁴ Archivio di Stato di Mantova, Archivio Gonzaga F II 8, 2671.

Die Halacha der Väter und das Gesetz des Mose

Beobachtungen zur Autorisierung der Halacha im Buch der Jubiläen

von Karlheinz Müller, Würzburg

Im Buch der Jubiläen ist die Anschauung klar belegbar, dass die gültige Halacha in erheblichem Umfang längst vorhanden war, als die Tora des *Mose*¹ schließlich in Erscheinung trat. Und nicht die Tora des *Mose* gibt der Halacha ihre Würde und berechtigt deren Anspruch auf den Gehorsam der Juden, sondern umgekehrt: die Übereinkunft mit der Halacha der „Väter“ billigt dem *Mose* und der ihm anvertrauten Tora letztlich ihre Aufgabe und Legitimität zu. *Mose* wird mit seiner Tora vom Sinai lediglich zum Verkünder und Propagandisten der von nun an immerwährenden Geltung *der älteren Halacha*. Darin liegt sein Vorzug und das begründet seine Autorität. Der Weg zum Heil ist indessen schon lange vor ihm durch die „Väter“ aufgespürt und mit *ihren* halachischen Regeln festgelegt worden. Unverkennbar sucht der Kreis der Gelehrten, welche für das Jubiläenbuch verantwortlich zeichnen, die Rechtfertigung ihrer eigenen halachischen Praxis zunächst *nicht* in der Tora des *Mose*, sondern in dem, was sie an Halacha in der Ur- und Vorzeit Israels unter den „Vätern“ zu entdecken glauben. Deutlich stellen sie diese altertümliche Halacha *vor* die jüngere Tora des *Mose*.

Das schlägt sich auf ganz verschiedene Weisen im Buch der Jubiläen nieder. Zum einen fällt im Blick auf die ganze Schrift auf, wie selten mosaische Applikationen der halachischen Stoffe wirklich begegnen². Zum anderen wird man feststellen, dass die Tora des Mose – wenn überhaupt – nur sehr unregelmäßig und dann meistens mit einem verhältnismäßig weit ent-

¹ „Tora des Mose“ meint im folgenden die nach der Überlieferung dem Mose am Sinai mitgeteilten Gebote und Verbote. Dazu gehören auch und vor allem die Gesetze, die schließlich im Pentateuch zusammengeführt wurden (also das Bundesbuch, die deuteronomische sowie die priesterschriftliche Gesetzgebung). Aber der Begriff „Tora des Mose“ rechnet ebenso mit Gesetzen, die es nicht schafften, in den Pentateuch übernommen zu werden und vor, neben oder nach dem Pentateuch unter der Autorität des Mose umliefen bzw. einer Bevollmächtigung durch Mose unterstellt wurden.

² Sie sind an die Wendung „du (sc. Mose) aber gebiete den Kindern Israels“ gehalten: Jub 2,26; 6,32.35; 15,28; 28,7; 30,11; 33,13; 41,26; 49,15.22 vgl. Jub 23,32. Im übrigen ist das ganze Buch offensichtlich als Erzählung „der Engel“ an Mose konzipiert. Darauf verweist das „Wir“ in Jub 2,18-19; 3,1.4.9; 4,6; 10,7-13.22.25; 12,27; 14,20; 16,1-4.15-16.19.28; 18,9-11.14; 19,3; 30,18.20; 41,24. Allerdings ist dieser Plural nur sehr schlecht mit der Rahmennotiz in Jub 2,1 abgestimmt, derzufolge nur der „Engel des Angesichts“ mit Mose spricht. – Einschlägig ist auch die Beobachtung, dass Jub 33,18 die Aufforderung an Mose, das Inzestverbot an die Israeliten zu übermitteln (Jub 33,13), durch die Weisung ergänzt, es aufzuschreiben. In Jub 30,12 dagegen wird im Anschluss an das gleichfalls von Mose zu „gebietende“ Mischehenverbot (Jub 30,11), berichtet, dass *Gott selbst* die „Worte des Gesetzes“ aufgeschrieben habe. Die zum Teil nur sehr mangelhaft untereinander abgestimmten Bezugnahmen auf Mose machen deutlich, wie schmal die Basis für die in den Rahmenkapiteln Jub 1 und Jub 47-50 ausgelegte Mosespur tatsächlich ist.

fernten Wortlaut³ zum Zug kommt. Statt dessen stößt man immer wieder auf umfangreiche Nachrichten über die halachischen Gepflogenheiten und Traditionen der Patriarchen, die sich mit Gewissenhaftigkeit und System auf Überlieferungsketten einlassen, in denen Adam, Lamech, Noach und vor allem Henoch die erforderliche Gewähr bieten, in denen jedoch Mose und seine Tora gänzlich fehlen⁴. Das alles verdichtet sich zu der Vermutung, dass im Jubiläenbuch das Wissen um die „Väter“-Halacha auf der einen und die Achtung vor der Mose-Tora auf der anderen Seite noch nicht vollkommen integriert sind. Mose soll augenfällig *auch* zum Garanten von halachischen Überlieferungen gemacht werden, die sich *gegen* den Text des Pentateuch sperren⁵. Die Redaktoren des Buches der Jubiläen sind gerade erst dabei, die für sie und ihre Lesergemeinde Ausschlag gebende Halacha mit den Forderungen der Tora des Mose auszusöhnen und abzustimmen. Und sie tun es mit einer unverkennbaren Vorordnung des Ranges *ihrer* Halacha vor die *Autorität der Tora des Mose*.

Ein solcher Befund im Jubiläenbuch setzt die mehr schlecht als recht gelungene und noch ziemlich oberflächliche Verklammerung zweier Überlieferungsstränge voraus, die in unterschiedlichen frühjüdischen Trägerkreisen beheimatet gewesen sein müssen. Die eine Gruppierung fand sich um eine Halacha zusammen, die ihre Bevollmächtigung einzig und allein im Vorbild einer „Väter“-Reihe suchte. Sie führte ihren Anspruch und ihre Befugnis über die Söhne des Patriarchen Jakob auf Abraham zurück und machte sich dann über Noach letztlich in der Person des Henoch fest. Die andere Gruppierung bestand auf der Autorität des Mose und auf jenen Kriterien halachischer Rechtmäßigkeit, die sich aus einer Übereinstimmung mit dem Text des Pentateuch herleiten ließen⁶.

³ Vgl. die Listen der vom masoretischen Text ebenso wie von der Septuaginta abweichenden Genesis-„Zitate“: H. Rönsch, Das Buch der Jubiläen oder Die kleine Genesis, Leipzig 1874 (= Amsterdam 1970) 205-211.

⁴ So in Jub 7,1-13,21; 17,1-18,16; 19,10-23,31; 25,1-27,27; 28,11-29,20; 34,1-48,19.

⁵ Sehr eindrucksvoll tritt dies im Falle der Schabbatvorschriften zutage, wie sie in Jub 2 und Jub 50 verordnet werden. Die Tora (= Pentateuch) kennt kein Verbot, am Schabbat die Wohnung zu verlassen, um etwas herein- oder hinauszutragen (Jub 2,29-30), überhaupt etwas aufzuheben, um es zu tragen (Jub 50,8), Wasser zu schöpfen, das man nicht am Tage zuvor bereit gestellt hat (ebd. vgl. Jub 2,29), ehelichen Umgang zu haben (Jub 50,8), von einer Reise oder von einem Geschäft nur zu sprechen (ebd.), eine Reise zu unternehmen (ebd.), etwas zuzubereiten, was getrunken oder gegessen werden soll (Jub 50,9 vgl. 2,29), einen Weg zu gehen (Jub 50,12), auf dem Meer mit dem Schiff zu fahren (ebd.), ein Tier zu fangen (ebd.), zu schlagen, zu töten, zu schlachten (ebd.), sich um das eigene Grundstück zu kümmern (ebd.), zu fasten (ebd.), Krieg zu führen (ebd.).

⁶ Die End- bzw. Gesamtkonzeption des Buches der Jubiläen setzt also das Zusammenwachsen zweier Überlieferungskomplexe und das historische Zusammenrücken zweier je zugehöriger Tradentenkreise voraus. Die *eine* Trägergruppe orientierte sich an der Geschichte der Väterreihe von Noach über Abraham bis zu den Jakobssöhnen und stand offenkundig auch in enger Verbindung mit den Tradenten der Henochüberlieferungen. Denn sie akzeptierte deren Wissen um die überragende Autorität des Henoch (vgl. Jub 4,17-19). Nach der Überzeugung der anderen Gruppierung, die sich in der jetzt vorliegenden Gestalt des Jubiläenbuches schließlich durchsetzte, bedurften die halachischen Errungenschaften der Väterzeit der zusätzlichen Autorisierung und Übermittlung durch Mose. Als Termin für die Suche nach einer gemeinsamen halachischen Plattform kommt die Zeit der Formierung einer antihellenistischen Front in den Jahren zu Beginn des Makkabäeraufstandes (167/166 v.Chr.) ernsthaft in Frage. Vgl. 1Makk 2,42; 7,13; 2Makk 14,6-7 sowie PsSal 17,16.

Der Versuch, beide Konzepte halachischer Tradition miteinander zu verbinden, brachte die Verfasser des Buches der Jubiläen auf die komplizierte Idee der sich immer wieder doppelnden Bundesschlüsse, die zum einen vollzogen werden mussten, wenn die „Väter“ eine Halacha entdeckten, und die *noch einmal von Mose* zu leisten waren, als er dieselben vorzeitlichen Gebote auf dem Sinai erneuerte. Die gleiche Absicht machte die Redaktoren auch für die schwerfällige literarische Rahmenfiktion bereit, dass dem Mose auf dem Sinai vom „Engel des Angesichts“ die ganze bislang verlaufene Weltgeschichte erzählt werden musste⁷. Denn nur so schien es möglich zu sein, die bislang ausschließlich an den „Väter“-Erzählungen haftenden halachischen Stoffe mit der Mose-Biographie überhaupt zu kontaktieren. Und ohne Skrupel muten es dabei die Autoren des Jubiläenbuches ihren Lesern zu, dass im Dienst jener künstlichen Rahmenkonstruktion das Sinaigeschehen selbst mit einem Platz Vorlieb nehmen muss, der gänzlich außerhalb der Abläufe der eigentlichen „Heilsgeschichte“ liegt⁸.

Auffällig bleibt indessen, dass es dem so entstandenen Gesamtwerk deutlich nicht um eine Durchsetzung des Mose und seiner Tora auf Kosten der Halacha aus den Tagen der „Väter“ geht, sondern dass die Tora und auch Mose an dieser Halacha das Maß ihrer Akzeptanz haben. Die halachischen Stoffe beugen sich zu einem guten Teil nur sehr widerwillig der von der Rahmenerzählung aufgerichteten Autorität des Mose⁹. Wie dann auch das, was über Mose sonst berichtet wird, sogar hinter bescheidenen Erwartungen noch zurücksteht: die dürftigen Einzelheiten, welche das Buch in Jub 48,1-19 über den Auszug aus Ägypten und seine Vorgeschichte bereit hält, zeigen einmal mehr, dass die „Väter“-Halacha des Jubiläenbuches ursprünglich nicht dem Anspruch und der Vollmacht des Mose unterstellt war.

Diese Befunde lassen sich noch präzisieren. So kann man schon bei der Verlautbarung des *Schabbatgebots* ein sorgsam gestuftes Gefälle allmählicher Ermächtigung ausmachen. Erst an dessen Ende wird Mose ins Spiel gebracht, ohne dass eine dringliche und noch unerledigte Aufgabe für ihn erkennbar ist.

⁷ Jub 1,1-29 und Jub 50 spannen von den Rändern her das Buch in die Sinaisituation ein, ohne dass es eine nennenswerte Vermittlung dieses Anfangs und Endes am Sinai mit der dazwischen liegenden Erzählung (Jub 2-49) gibt: Mose empfängt am Sinai nicht eigentlich die Gebote, sondern er wird dort über die halachischen Inhalte des Buches Genesis aufgeklärt. Umgekehrt werden jene halachischen Stoffe nicht aus „Zitationen“ des Buches Genesis gewonnen, sondern sie gehen auf überlieferungsgeschichtliche Vorgänge zurück, die unverkennbar außerhalb des Buches Genesis ihre Anfänge nehmen und keineswegs von einem „schriftgelehrten“ Studium der *Genesis* abhängig sind.

⁸ Die Erzählungen in Jub 2-49 sind darauf ausgerichtet, dass sich die Leser in der Zeit der Väter wieder finden und sich durch die halachische Lebensgestaltung der *Patriarchen* angesprochen wissen. Die *vor dem Sinai* liegende Väterszeit mit ihren Ausschlag gebenden halachischen Entdeckungen ist die eigentliche Heilszeit.

⁹ Eine brauchbare Veranschaulichung liefert etwa der Befund, dass von Jub 6,24 und Jub 6,28 die vier Wendepunkte der Sintflutgeschichte (Jub 6,25-27) als ätiologische Haftpunkte für die Vorschrift einer festlichen Begehung der vier Neumonde am Eingang der Jahresquartale beansprucht werden (Jub 6,23-24). Während die Tora nach Num 28,11-15 lediglich die Feier des Neumonds „in jedem Monat des Jahres“ (Vers 14 vgl. 11) kennt. Und nur der Neumond im siebten Monat scheint nach Auskunft der Tora auf Dauer eine gewisse Bedeutung behalten zu haben: Lev 23,24-25 vgl. Num 29,1-6.

Denn schon zum Abschluss des sechsten Schöpfungstages hatte Gott *die Engel* „im Himmel und auf der Erde“¹⁰ zur Schabbatobservanz angehalten (Jub 2,17-18). Und nach „zweiundzwanzig Häuptionern der Menschen“ (Jub 2,23) war auch „Jakob“ mit seinem „Samen“ (Jub 2,20) von Gott angewiesen worden, den Schabbat in Gemeinschaft mit den Engeln zu begehen und zusammen mit den Himmlischen „am siebten Tage zu essen und zu trinken“¹¹ und den zu segnen, der alles geschaffen hat, so wie er gesegnet und sich geheiligt hat das Volk, das aus allen Völkern herausragt“ (Jub 2,21). Erst darauf, nachdem die Nachkommen Jakobs also längst die Schabbatruhe praktizieren, wird Mose beauftragt, ein weiteres Mal zu verkünden, was seit geraumer Zeit bereits in Israel Gültigkeit hat: „Du (sc. Mose) gebiete den Kindern Israels, dass sie diesen Tag bewahren, dass sie ihn heiligen, dass sie an ihm keine Arbeit verrichten und dass sie ihn nicht verunreinigen. Denn er ist heiliger als alle (sc. anderen) Tage“ (Jub 2,26). Mose tritt somit ins Bild, nachdem alle für Israel konstitutiven Phasen¹² des Offenbarungsgeschehens bereits der Vergangenheit angehören. Im Grunde bleibt für ihn nichts mehr zu tun übrig. Man muss den Eindruck gewinnen, dass die Lesergemeinde um das Jubiläenbuch auch ohne seine Autorität zurechtzukommen versteht, ja, dass sie bis vor kurzem die Bevollmächtigung ihrer Halacha ohne Mose betrieb.

Nicht viel anders steht es im Fall der *Beschneidung*. Hier richtet sich das Tun Abrahams zunächst genau nach den Informationen, welche den Redaktoren des Buches der Jubiläen in Gen 17,1-27 zugänglich waren: Abraham gehorcht dem Befehl Gottes – er beschneidet alle Männer in seinem Haus und unterwirft sich dann auch selbst dieser göttlichen Anordnung¹³. Darauf heißt es in Jub 15,25: „Dieses Gesetz gilt für alle Nachkommen, die es je geben wird. Und es gibt keine Verkürzung der (sc. acht) Tage (sc. der Beschneidungsfrist). Und es gibt kein Überschreiten der acht Tage (sc. auch nur) um einen Tag. Denn es ist eine ewige Ordnung, verfügt und niedergeschrieben auf den himmlischen Tafeln“. Hier fehlt offensichtlich nichts. In jeder Hinsicht und Vollständigkeit ist dem Abraham und den Geschlechtern nach ihm das Gebot der Beschneidung von Gott aufgetragen worden. Nirgendwo verlangen die Ausführungen in Jub 15,1-27 nach einer Ergänzung. Die denkbaren Ermächtigungen und Befugnisse sind komplett: das Gewicht einer ausdrücklichen Offenbarung Gottes steht eindeutig und uneingeschränkt hinter dem Gebot und dem daran haftenden Bundesschluss – und Abrahams Vollmacht zur immerwährenden Weitergabe ist unbezweifelbar.

Dennoch fordert der „Engel des Angesichts“ in Jub 15,28 den *Mose* abermals auf: „Du aber, gebiete den Kindern Israels, dass sie (sc. die Beschneidung als) das Zeichen dieses Bundes für ihre Nachkommen als eine ewige Ordnung bewahren, damit sie nicht von der Erde ausgerottet werden!“ Zwar grenzt im folgenden der Auftrag an Mose „die Kinder Israels“ mit stärkerem Nachdruck aus, indem er sie von „Ismael und seinen Kindern und Brüdern“ sowie von „Esau“

¹⁰ Zu dieser Totalitätsformel: Mt 6,10; 16,18-19; 18,17-18.

¹¹ In Jub 50,12 wird das Fasten am Schabbat expressis verbis untersagt.

¹² Dabei lehnt sich der „Text“ des Schabbatgebotes in allen Etappen seiner Offenbarung nur sehr vage an die Verlautbarungen der Gesetze im Pentateuch an. Vgl. Ex 31,12-17 und Ex 23,12; 34,21 sowie Dtn 5,12-15; Ex 20,8-11.

¹³ Jub 15,11-14.23-24.

absetzt, die „Gott sich nicht nahe gebracht und nicht schon deswegen erwählt hat, weil sie Kinder Abrahams“ waren (Jub 15,30). Aber auch bereits in den Worten Gottes an Abraham war von der besonderen Erwählung „Israels“ die Rede gewesen. Dort konnte man immerhin lesen, dass Gott „in Gegenwart der Engel des Angesichts und der (sc. übrigen) heiligen Engel Israel geheiligt hat, auf dass es mit ihm sei und mit seinen heiligen Engeln“ (Jub 15,27). Wieder drängt sich somit das Urteil auf, dass Mose im Grunde verzichtbar ist. Seine Sendung bringt kaum etwas hinzu. Im Gegenteil: der Zusammenhang präsentiert Abraham als den gegenüber Mose deutlich und umfassend Privilegierten. Das zusätzlich von Mose verlangte Engagement im Dienste einer weiteren Durchsetzung der Beschneidung wirkt dem gegenüber künstlich und aufgesetzt¹⁴. Es vermittelt abermals die Vorstellung, dass es *sekundär* in einen bereits bestehenden Überlieferungszusammenhang eingebracht wurde, dessen Träger sich nicht unter allen Umständen auf Mose angewiesen sahen, wenn es ihnen darum ging, die Grundlegung und Einschärfung der eigenen Halacha zu beglaubigen.

Die Beispiele für einen solchen nachgeordneten Stand der Autorität des Mose lassen sich vermehren. So erzählt das Jubiläenbuch die Einrichtung des Verbots der *Mischehen* anlässlich des Berichts über die todbringende Reaktion der Jakobssöhne Simon und Levi auf die Vergewaltigung ihrer Schwester Dina. Die einschlägigen Nachrichten in Gen 33,18-34,31 wissen nichts von einem derartigen Erlass. Seine Situierung im Kontext des Blutbades von Sichem ist ebenso überraschend und dem Konto der Verfasser des Buches der Jubiläen zuzuschreiben wie die Art und Weise der Darstellung der Mischehenverweigerung selbst (Jub 30,6): „Und der Herr gab sie (sc. die Sichemiten) in die Hand der Söhne Jakobs, damit sie sie mit dem Schwert ausrotteten und Gericht über sie hielten. Es sollte in Israel nicht mehr vorkommen, dass eine junge israelitische Frau verunreinigt wurde. (7) Und wenn es einen Mann in Israel gibt, der seine Tochter oder seine Schwester irgendeinem Mann aus dem Samen der Heiden geben will, der soll mit dem Tod bestraft werden: man soll ihn steinigen¹⁵; denn er hat eine Schandtat in Israel verübt. Und auch die Frau sollen sie mit Feuer verbrennen¹⁶, weil sie den Namen des Hauses ihres Vaters verunreinigt hat. Und sie sollen aus Israel ausgetilgt werden!“ Dabei will der logische Nerv für diese halachische Umsetzung der von Haus aus ganz anders veranlagten biblischen Geschichte mitbedacht werden. Er legt sich um eine Auffassung her-

¹⁴ Dieser Eindruck entsteht auch und gerade wegen Lev 12,3. Vgl. Lev 12,1-2a: „Der Herr sprach zu Mose: Sag zu den Israeliten!“

¹⁵ Die für den Vater des Mädchens vorgesehene Todesstrafe durch Steinigung resultiert aus dem Umstand, dass die Autoren des Buches der Jubiläen die Verheiratung einer Jüdin mit einem Heiden als „Kinderopfer“ einstufen. Vgl. Jub 30,10: „Der Mann der seine Tochter verunreinigt hat, soll ausgerottet werden, inmitten von ganz Israel. Denn er hat von seinem Samen dem Moloch gegeben“. Dazu gibt Lev 20,1-3 (5) folgende Anweisung: „Der Herr sprach zu Mose: (2) Sage zu den Israeliten: Jeder Mann unter den Israeliten oder unter den Fremden in Israel, der eines seiner Kinder dem Moloch gibt, wird mit dem Tode bestraft. Die Bürger des Landes sollen ihn *steinigen*. (3) Ich richte mein Angesicht gegen einen solchen und merze ihn aus seinem Volke aus, weil er eines seiner Kinder dem Moloch gegeben, dadurch mein Heiligtum verunreinigt und meinen heiligen Namen entweiht hat“.

¹⁶ Die Todesstrafe durch Verbrennen für die von der Mischehe betroffene Tochter ergibt sich aus Lev 21,9: „Wenn sich die Tochter eines Priesters als Dirne entweiht, so entweiht sie ihren Vater. Sie soll im Feuer verbrannt werden“. Die Mitglieder der Gemeinde hinter dem Jubiläenbuch verstanden sich offensichtlich als „Priester im Dienst“. Vgl. die Vorordnung des Levi vor Juda in Jub 31-32.

um, welche in Israel ein in sich geschlossenes Heiligtum erblickt, das durch die Schändung der Dina kultisch „verunreinigt“ wurde. Deshalb fährt Jub 30,8 fort: „Es soll auch keine Ehebrecherin und keine andere Unreinheit in Israel gefunden werden, solange es auf der Erde Nachkommenschaft gibt. Denn Israel ist heilig für den Herrn“. Die bis hierher noch ausstehende Legitimation der so mit der Heiligkeit Israels begründeten Verweigerung der Mischehen wird dann wieder durch einen deutlich abschließenden Hinweis auf die „himmlischen Tafeln“ nachgereicht. An seinem Wortlaut ist nicht zuletzt die unter der Hand geschehende Ausweitung des Verbots auf die *Männer* in Israel bemerkenswert, die sich mit der Absicht tragen sollten, heidnische Frauen zu heiraten: „Denn es ist (sc. von Gott) angeordnet und es steht auf den himmlischen Tafeln *über allen Samen Israels* geschrieben: wer (sc. Israel) verunreinigt, soll mit dem Tode bestraft und gesteinigt werden“ (Jub 30,9)¹⁷.

Das alles lässt keine Wünsche mehr offen. Nachdem der Verfügung ein ätiologisch aufschlussreicher Platz in der Vätergeschichte zugewiesen worden ist, nachdem sie eine ausführliche Begründung und Entfaltung erfahren hat, nachdem sie durch die Erinnerung an die „himmlischen Tafeln“ als hinreichend beglaubigt erscheinen muss, bedarf die halachische Instruktion über die Mischehen in Jub 30,6-10 keiner Fortsetzung mehr: die Gültigkeit und die göttliche Bevollmächtigung des Verbots stehen für alle Zeiten und für alle Generationen Israels unverrückbar fest¹⁸. Demgegenüber wirkt es wie eine überflüssige und lästige Wiederholung, wenn durch Jub 30,11(-17) zur gleichen Sache noch einmal Mose auf den Platz gerufen wird: „Du aber, Mose, gebiete den Kindern Israels und bezeuge ihnen, daß sie ihre Töchter nicht den Heiden geben und selbst keine von den Töchtern der Heiden (sc. zur Ehefrau) nehmen sollen. Denn dies ist vor Gott verworfen“. Erneut muss sich Mose mit der Bekräftigung und Wiederaufnahme einer Halacha abfinden, die ihren Stoff und ihr Gewicht aus der Praxis der „Väter“ bezieht¹⁹. Was er als göttliches Verbot verkündigt, ist seit der Vorzeit als solches bekannt. Im Grunde hat Mose abermals keine wirkliche Funktion innerhalb der Vorgänge um die Offenbarung des Willens Gottes. Was ihm die Autoren des Jubiläenbuches auf dem Sinai zubilligen, ist nicht mehr als eine göttliche Beauftragung zur Wiederaufrischung der von Gott längst veranlassenen „Väter“-Halacha.

Ebenso verhält es sich in Jub 33,1-20, wo die *Verweigerung eines Inzests* zur Debatte steht. Auch hier erzwingen dieselben stereotypen Beobachtungen die gleichen Ergebnisse. Wieder scheut das Buch der Jubiläen keine Anstrengungen, um das Verbot im Leben der „Väter“ zu beheimaten. Eine der wenigen Stellen, welche der Pentateuch dafür bereit zu halten schien, war Gen 35,22 (vgl. Gen 49,4) – also jener Vers, der den Umgang des Ruven mit Bilha, der Nebenfrau seines Vaters Jakob, notiert. Und schon diese Wahl der biblischen Situation zeigt

¹⁷ Eine ähnliche kultische Wertung jeglicher Mischehenpraxis verbirgt sich hinter dem übertragenen Sprachgebrauch in Mal 2,11: „Treulos hat Juda gehandelt, und Greueln sind in Jerusalem geschehen. Juda hat das Heiligtum des Herrn entweiht und die Tochter eines fremden Gottes zur Frau genommen“. Die Gesetzgebung im Pentateuch selbst urteilt hier weit weniger streng. Denn sie erlaubt immerhin die Ehe mit einer Kriegsgefangenen: Dtn 21,10-14.

¹⁸ Vgl. Neh 10,31; 13,23-30 und Esra 9-10.

¹⁹ Das geschieht trotz Ex 34,15-16 und trotz Dtn 7,3(-4) – Stellen, an denen die Tora das Mischehenverbot ausdrücklich der Vermittlung des Mose (vgl. Ex 34,1; Dtn 6,1) überlässt.

mit aller Deutlichkeit die Absicht, den Rang und die Befugnis des Mose hinter den „Vätern“ einzuordnen. Denn immerhin standen in Dtn 23,1 und in Dtn 27,20 Äußerungen zum Thema aus dem Munde des Mose selbst zur Verfügung, die noch dazu den unübersehbaren Vorteil anboten, dass sie das Inzesttabu ohne Umschweife und in der Gestalt von Imperativen ansprachen.

Aber es liegt offenkundig im Interesse der Verfasser der Schrift, von vornherein und programmatisch die halachische Kompetenz des Mose hinter die der „Väter“ zurücktreten zu lassen. Entsprechend lasten sie einmal mehr den „himmlischen Tafeln“ die Aufgabe an, für die notwendige Beglaubigung und Ermächtigung des Verbots Sorge zu tragen: „(Jub 33,9) Jakob nahte sich ihr (sc. der Bilha) nicht mehr, weil Ruven sie verunreinigt hatte. Und das Tun eines jeden Menschen, der die Decke seines Vaters aufdeckt, ist sehr böse. Denn es ist verworfen vor dem Herrn. (10) Deswegen steht es geschrieben und es ist (sc. von Gott) auf den himmlischen Tafeln angeordnet, dass kein Mensch mit der Frau seines Vaters schlafen soll und dass er nicht die Decke seines Vaters aufdecken darf²⁰. Denn das ist unrein. Sowohl der Mann, der mit der Frau seines Vaters schläft, als auch die Frau sollen mit dem Tode bestraft werden²¹. Denn Unreines haben sie auf der Erde getan. (11) Und es soll keine Unreinheit mehr vor unserem Gott innerhalb des Volkes geben, das er sich zum Eigentum erwählt hat. (12) Und des weiteren steht noch einmal (sc. auf den himmlischen Tafeln) geschrieben: Verflucht soll sein, wer mit der Frau seines Vaters schläft. Denn er hat die Schamteile (sc. der Frau) seines Vaters entblößt. Und alle Heiligen des Herrn sagten: So soll es sein, so soll es sein!“²² Zwar erinnern die beiden zuletzt angeführten „Zitate“ aus den halachischen Verlautbarungen auf den „himmlischen Tafeln“ entfernt an die schon genannten Formulierungen des Inzestverbots in Dtn 23,1 und in Dtn 27,20. Aber die Abstände und Unterschiede im Wortlaut sind nicht unerheblich.

Deshalb kann kein Zweifel daran aufkommen, dass in Jub 33,12 keine Wiedergaben aus dem Pentateuch vor dem Leser ausgebreitet werden sollen, sondern die Halacha der „Väter“ eingeschärft wird, die ihre Vollmacht und Rechtfertigung eben aus der Übereinstimmung mit den göttlichen Anordnungen auf den „himmlischen Tafeln“ zu gewinnen trachtet. In jedem Fall ist damit alles gesagt. Und es wirkt abermals wie eine nutzlose Wiederaufnahme, wenn im unmittelbaren Anschluss an die feierlichen Anspielungen auf die „himmlischen Tafeln“ die Einladung des Engels an Mose berichtet wird, dasselbe Verbot ein weiteres Mal in Israel zu Gehör zu bringen (Jub 33,13): „Du aber, Mose, gebiete den Kindern Israels, dass sie dieses Wort beachten. Denn es hat die Todesstrafe zur Folge und von Unreinheit handelt es. Es gibt in Ewigkeit keine Sühneleistung für den Mann, der so etwas getan hat²³. Sondern man soll ihn

²⁰ Vgl. Dtn 23,1: „Ein Mann darf eine Frau seines Vaters nicht heiraten. Denn er darf das Bett seines Vaters nicht aufdecken“.

²¹ Lev 20,11-12.

²² Vgl. Dtn 27,20: „Verflucht soll sein, wer sich mit der Frau seines Vaters hinlegt. Denn er deckt *das Bett* (sic!) seines Vaters auf. Und *das ganze Volk* (sic!) soll rufen: Amen!“ Wieder wird der Text des Pentateuch verändert und den Absichten der Verfasser des Jubiläenbuches angepasst. Die Tora wird keineswegs „zitiert“.

²³ Von unsühnbaren Sünden reden auch Jub 15,34 und Jub 30,10.

sterben lassen und ihn töten. Man soll ihn steinigen und austilgen aus der Mitte des Volkes unseres Gottes!“

Im übrigen scheinen sich die Redaktoren an dieser Stelle des Jubiläenbuches daran zu stören, dass Ruven – immerhin der älteste der Söhne Jakobs und damit selbst einer der „Väter“ Israels – nicht nur mit der biblischen Erinnerung an sein inzestuöses Verhalten belastet blieb, sondern dazu auch noch den Ruf auf sich nehmen musste, sich gegen die Halacha auf den „himmlischen Tafeln“ verfehlt zu haben. Sie versuchen daher, mit Jub 33,16 eine Erklärung zugunsten des Ruven nachzuschieben, die den zusätzlichen Vorteil bot, dass sie der Rolle des Mose ein größeres Gewicht verlieh: „Die Ordnung, das Gericht und das Gesetz waren bis dahin (sc. bis zur Zeit des Ruven) noch nicht vollständig für alle offenbart worden. Denn erst in deinen (sc. des Mose) Tagen ist es wie ein Gesetz, (sc. das für die) Zeit und die Tage (sc. gilt), ein ewiges Gesetz für die Nachkommen in Ewigkeit“. Aber sogar nach dieser Richtigestellung, die künstlich genug ausfiel²⁴, muss sich Mose mit dem Amt eines bloßen Erneuerers und Verkündigers der älteren Halacha zufrieden geben. Es ändert sich nichts an der Überzeugung der Autoren, dass schon lange vor dem Sinai der Weg zum Heil Israels entdeckt und entschieden wurde.

Dieselbe und bis in die Formulierung hinein gleichförmige Hintansetzung des Mose kann man dann nochmals an einer anderen Stelle beobachten, die ebenfalls ein Inzestverbot zum Thema hat: anlässlich *der Verwahrung gegen den Verkehr mit der Schwiegertochter* in Jub 41.

Wieder hielten die Gesetze im Pentateuch hierzu zwei Sätze bereit, die an Klarheit nichts vermissen ließen: Lev 18,15 und Lev 20,12. Und obwohl die beiden Belege dieses Mal eine Rede Gottes an Mose auf dem Sinai referieren wollen (vgl. Lev 18,1; 20,1), bleiben die Verfasser des Jubiläenbuches darum bemüht, die Halacha in die Abläufe der für sie allein maßgeblichen und normativen Vorzeit zurückzudatieren. Sie berufen sich deshalb in Jub 41 auf die unabsichtliche und flüchtige Episode des Patriarchen Juda mit seiner unglücklich verwitweten Schwiegertochter *Tamar*, deren Erinnerung sich in Gen 38,12-26 erhalten hatte. Dabei tragen sie keinerlei Bedenken, die biblische Erzählung ihren halachischen Interessen entlang umzugestalten. So bringen sie in Jub 41,23 ohne ersichtliche Skrupel gegenüber ihrer biblischen Vorlage die Rede auf die tiefe Reue des Juda, um dessen eigenständige Erkenntnis des Verbots zu motivieren: „Und Juda erkannte, dass es eine böse Tat war, die er begangen hatte. Denn er hatte mit seiner Schwiegertochter geschlafen. Und er erklärte es für schlecht in seinen Augen. Und er erkannte, dass er gesündigt und geirrt hatte, als er die Decke seines Sohnes aufdeckte. Und er begann zu klagen und vor dem Herrn wegen seiner Sünde um Gnade zu flehen“. Die Reue des Patriarchen²⁵ veranlasst dann eine Traumoffenbarung, mit der sich Engel in der ersten Person Plural an Juda wenden. Sie versichern ihm der Vergebung Gottes

²⁴ Ganz ähnlich wird der Ehebruch Davids in Dam 5,2-5 gerechtfertigt. Vgl. außerdem den Grundsatz in Röm 4,15: οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.

²⁵ Ebenso TestJuda 19: „Ohne die Buße meines Fleisches und ohne die Demütigung meiner Seele und ohne die Gebete meines Vaters Jakob hätte ich kinderlos sterben müssen. Allein der Gott meiner Väter, der Barmherzige und Gnädige, erkannte, dass ich *in Unwissenheit* gehandelt hatte“.

und bestätigen darauf seine halachische Erkenntnis: "(Jub 41,25) Jeden, der so handelt, (sc. das heißt:) jeden, der mit seiner Schwiegertochter schläft, soll man mit Feuer verbrennen, so dass er darin verbrennt. Denn Unreinheit und Befleckung liegt auf ihnen (sc. den beiden Beteiligten). Im Feuer sollen sie verbrennen!"²⁶

Dieses somit aus der Erfahrung und aus dem halachischen Wissen der „Väter“ stammende Inzestverbot, das die Himmlischen in einer Offenbarung bestätigt haben und das seither gültig ist, wird daraufhin in Jub 41,26 ohne ersichtliche Notwendigkeit, aber auch ohne Empfindlichkeit gegenüber der beschwerlichen Wiederholung, noch einmal dem Mose zur Verbreitung übertragen. „Du aber gebiete den Kindern Israels, dass keine Unreinheit unter ihnen sein soll. Denn jeder, der mit seiner Schwiegertochter oder mit seiner Schwiegermutter²⁷ schläft, begeht eine Unreinheit. Man soll den Mann im Feuer verbrennen, der mit ihr geschlafen hat. Dazu auch die Frau. Und er (sc. Gott) wird (sc. durch eine solche Strafan drohung) Zorn und Plage von Israel abwenden“. Wieder macht nicht zuletzt die beschriebene Doppelung mit ihrer sprachlichen Stereotypie darauf aufmerksam, dass die Hintansetzung des Mose auch in Jub 41,26 System hat. Sie lässt in ihrem eintönigen sprachlichen Zusammenspiel mit den übrigen besprochenen Stellen von neuem an eine Theorie der Offenbarung denken, welche den Redaktoren des Buches den Weg vorgab, auf dem sie – wenn auch nicht ohne Mühe – Mose an ihre deutlich strenger ausgerichteten halachischen Stoffe heranzubringen vermochten.

Dabei haftet gerade an der Uniformität der aufgegebenen Sprache die Atmosphäre des Lehrhauses und der Schule, wo jene Lehre von der Offenbarung verhandelt und geprägt worden sein dürfte. Ihr zufolge legt sich um die aus der „Väter“-Zeit überkommenen Ereignisse – mehr als irgendwo sonst im Kanon der Heilsgeschichte – ein Rand göttlicher Bevollmächtigung. Das Wissen um den göttlichen concursus mit den Lebensvollzügen der „Väter“ macht diese zur bevorzugten normativen Quelle des eigenen Verhaltens und damit der Halacha. Die vom Gedächtnis der Tradition aufbewahrten, zuverlässigen Führungen Gottes in den Tagen der „Väter“ geben daher alles, was den Patriarchen widerfuhr, zur halachischen Erhellung des Alltags auch der späteren Geschlechter frei. Die Geschichte der „Väter“ ist zum halachischen Lehrstoff geworden.

Jedes Einzelgeschehen aus jener Vorzeit Israels kann somit auch für jeden gegenwärtigen Leser des Buches der Jubiläen zum potentiellen Träger der Halacha werden: alles, was von den „Vätern“ aus dieser *normativen Urzeit Israels* überliefert wird, erweist sich deshalb den

²⁶ Tod durch Verbrennen für den Inzest mit der Schwiegertochter schreibt der Pentateuch weder in Lev 18,15 noch in Lev 20,12 vor. Wohl aber setzt die Erzählung in Gen 38,24 diese Todesstrafe voraus: „Nach etwa drei Monaten meldete man Juda: Deine Schwiegertochter Tamar hat Unzucht getrieben und ist davon schwanger. Da sagte Juda: Führt sie hinaus! Sie soll *verbrannt* werden!“ Siehe auch die nächste Anm.

²⁷ Im Zusammenhang von Jub 41 geht es ausschließlich um die Schwiegertochter. Aber in Lev 20,14 heißt es: „Heiratet einer eine Frau *und ihre Mutter*, so ist das Blutschande. Ihn und die *beiden* Frauen soll man *verbrennen*, damit es keine Blutschande unter euch gibt“. Aus Lev 20,14 (!) stammt auch die Strafe des Verbrannt-Werdens für *alle* Beteiligten. Einmal mehr verdient der erstaunlich freie Umgang mit dem Text des Pentateuch Beachtung.

Gelehrten hinter dem Jubiläenbuch als halachisch durchsichtig und produktiv. Einer solchen Theorie zufolge sind dann auch die in der Zeit der „Väter“ erkennbaren halachischen Entscheidungen die eigentlichen und bleibend legitimierenden Markierungen für jede Halacha. Dementsprechend darf und kann die halachische Autorität des Mose eingeordnet werden: das Gesetz der pentateuchischen Überlieferung muss gleichfalls das Maß der „Väter“-Halacha hinnehmen und sich damit abfinden, dass Mose zum Repetitor und endgültigen Promulgator der Halacha der „Väter“ wird. Die Tora des Mose ist nichts weiter als die in eine neue Gestalt getretene „Väter“-Halacha: die Tora und die Autorität des Mose haben und behalten ihre Relevanz, insofern sie sich von der halachischen Aktualität der „Väter“-Zeit aus verstehen lassen. Und es ist selbstverständlich, dass sich diejenigen frühjüdischen Zeitgenossen, die von den traditionellen Wiedergaben der Heilsgeschichte herkamen – von Israels Auszug aus Ägypten in die Wüste und von der göttlichen Offenbarung am Sinai also – sehr darüber wundern mussten, wie andersartig hier die Vorgeschichte der Tora des Mose gesehen wurde.

Im übrigen liegt es durchaus auf der Linie der eben skizzierten Theorie der Offenbarung, dass es im Buch der Jubiläen auch halachische Einlassungen gibt, in deren Zusammenhang Mose überhaupt nicht zum Zuge kommt, obwohl sich im Pentateuch einschlägige Gebote und Verbote finden lassen.

Ein aufschlussreiches Beispiel dafür ist die Erzählung von der Einsetzung des *Laubhüttenfestes* und seiner Riten: Jub 16,16-31. Hier wird zunächst ausgeführt, wie im „siebten Monat“ des Jahres und vier Monate nach der Geburt des Isaak²⁸ abermals Engel einen Besuch bei Sara und Abraham machten, um die zahlreiche Nachkommenschaft des erstgeborenen Sohnes und seiner sechs²⁹ noch zu erwartenden Brüder anzukündigen³⁰. Vor allem jedoch sprachen die Himmlischen bei dieser Gelegenheit dem Isaak die Verheißung zu, dass aus seinen Söhnen „ein heiliger Same kommen werde. Und er (sc. der ‚Same‘ Isaaks) werde nicht unter die Völker gerechnet werden. Denn Besitz des Höchsten werde er sein, und all sein (sc. des Isaak) Same werde unter das fallen, was Gott sein eigen nenne. Damit er (sc. der ‚Same‘ Isaaks) zu einem Volke werde, welches (sc. die Rechte der) Sohnschaft habe vor allen andern Völkern. Damit er Königtum, Priestertum und ein heiliges Volk werde“ (Jub 16,17b-18)³¹. Daran schließt sich die Notiz an, dass sich Sara und Abraham über diese guten Nachrichten der Engel „sehr freuten“ (Jub 16,19). Und es folgt die Mitteilung, dass jene Freude der beiden Eltern dann der Anlass dafür war, dass Abraham anfang, das siebentägige Laubhüttenfest zu begehen: „Er baute an diesem (sc. Freuden-)Fest Hütten für sich und seine Knechte. So feierte er *als erster* das Fest der Hütten auf der Erde“ (Jub 16,21). Der weitere Bericht über die Einzelheiten der von Abraham gestalteten Festausrüstung verrät halachische Akribie (Jub 16,22-

²⁸ Dazu Jub 16,13: „Und sie (sc. Sara) empfing und gebar einen Knaben (sc. Isaak), im dritten Monat“. Die Annahme, dass Jub 16,15b-16a voraussetzte, Sara sei noch mit Isaak schwanger, ist unnötig.

²⁹ Nach Gen 25,1-2 hatte Abraham nach der Geburt des Isaak noch sechs Söhne von der Keturä.

³⁰ Für Jub 16,16-31 gibt es keinerlei Entsprechung in der Erzählung der Genesis.

³¹ Jub 15,30 macht darauf aufmerksam, dass mit Ausnahme des Isaak alle Söhne des Abraham Heiden blieben: „Denn den Ismael und seine Kinder und seine Brüder und den Esau hat sich Gott nicht nahe gebracht und er hat sie nicht erwählt, weil sie Kinder Abrahams sind, weil er sie kennt. Israel (= Jakob = den Sohn Isaaks) aber hat er erwählt, dass er ihm zum Volke sei“.

27)³² und mündet in einen Satz ein, der die Beglaubigung und Ermächtigung der Festpraxis des Abraham nachbringt: „Wir (sc. die Engel) segneten ihn (sc. den Abraham) für ewig und seinen Samen nach ihm in allen Geschlechtern der Erde. Weil er dieses Fest zur rechten Zeit feierte, wie es auf den himmlischen Tafeln bezeugt ist“ (Jub 16,28).

Indessen ist damit der Traktat des Jubiläenbuches über die Erstfeier des Laubhüttenfestes keineswegs zu Ende. Sondern in einem letzten Abschnitt befassen sich die Autoren noch auf eine sehr charakteristische Art mit der Frage, wie das Fest, das ja zuerst nur von Abraham und seiner Familie unter dem Beifall der Himmlischen gefeiert worden war, zu einem Fest werden konnte, welches ganz Israel für immer und jährlich zu begehen verpflichtet ist. “(Jub 16,29) Deswegen ist auf den himmlischen Tafeln über Israel angeordnet, dass sie im siebten Monat das Fest der Hütten sieben Tage lang in Freude feiern sollen. (Sc. Es ist ein Fest) welches vor dem Herrn als ewiges Gesetz angenommen wurde für ihre Nachkommen in jedem einzelnen Jahr. (30) Und dafür gibt es keine Begrenzung der Tage. Sondern für ewig ist es über Israel angeordnet³³, dass sie es begehen, indem sie in Hütten wohnen, sich Kränze auf ihre Köpfe setzen, Zweige mit Blättern nehmen und Weiden vom Fluss. (31) Und Abraham nahm grüne Palmzweige und schöne Baumfrüchte. Und an jedem einzelnen Tage (sc. des Laubhüttenfestes) ging er mit Zweigen um den Altar herum, siebenmal am Tag³⁴. Am Morgen lobte und verehrte er demütig Gott, und das alles in Freude“.

Hier wird also programmatisch Aufklärung darüber betrieben, wie und warum es schließlich dazu kam, dass Israel für „ewig“ durch ein „Gesetz“ daran gehalten bleibt, das Laubhüttenfest zu begehen. Im einzelnen wird diese fortdauernde Verbindlichkeit nicht nur damit begründet, dass *Abraham* als erster die Feier beging, sondern vor allem mit dem Hinweis auf den Umstand, dass er dabei in Übereinkunft mit dem handelte, *was schon lange zuvor auf den „himmlischen Tafeln über Israel angeordnet“ worden war*. Das meint inhaltlich die gesamte Festhalacha: das Datum, die Dauer und die Rituale. Abraham wird also mit Nachdruck als derjenige in Erinnerung gebracht, der in seinem eigenen, irdischen Lebenskontext das aufspürte, was die „himmlischen Tafeln“ im Blick auf das Laubhüttenfest an Halacha für Gesamtisrael vorsahen. Was Abraham anfang, hat somit deshalb Gegenwartsbedeutung für die halachische Erziehung Israels im allgemeinen und der Gemeinde um das Jubiläenbuch im besonderen, weil Abraham sich dem einordnete, was Gott auf den „himmlischen Tafeln“ ohnehin vorsah: die weit zurückliegende Geschichte der „Väter“ ist für die zeitgenössischen Leser des Buches der Jubiläen deswegen von erstaunlicher Unmittelbarkeit des Anspruchs,

³² Die Opferanweisungen für das siebentägige Laubhüttenfest in Num 29,12-38 unterscheiden sich zum Teil beträchtlich von den Vorschriften in Jub 16,22: nur zwei Stiere statt dreizehn am ersten, zwölf am zweiten und elf am dritten Tag nach Num 29,13-33, sieben Schafe anstelle von vierzehn Lämmern nach Num 29,13. Die Beschreibung des Dankopfers in Jub 16,23 trifft sich mit dem Opferaufwand in 2Chron 29,21. Von einem solchen Dankopfer ist aber in Num 29,12-38 nicht die Rede. Ebenso wenig von dem Rauchopfer in Jub 16,24, dessen Aromaliste an Ex 30,34, aber auch an Sir 24,15 erinnert.

³³ Vgl. Lev 23,41b.

³⁴ Diese Anordnung liest sich wie eine Beschreibung der gemeindlichen Festpraxis zur Zeit der Abfassung des Buches der Jubiläen: es handelt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um die damals aktuellen halachischen Ausführungsbestimmungen zu Lev 23,40.

weil die „Väter“ den Willen Gottes, der sich auf den „himmlischen Tafeln“ längst im Blick auf das spätere Israel festgelegt hatte, Zug um Zug entdeckten und durch ihr Leben erstmals halachisch zugänglich machten³⁵.

So gesehen brauchte die Autorität des Mose im Grunde keine Rolle mehr zu spielen. Und in der Tat fällt in Jub 16 nicht einmal sein Name. Ja, mehr noch: nirgendwo werden die halachischen Auskünfte des Pentateuch über die Feier des Laubhüttenfestes ad verbum abgerufen, die doch in Lev 23,33-36.39-43; Num 29,12-38 und Dtn 16,13-15 reichlich und detailliert zur Verfügung standen. Gewiss ist die Figur des Mose von der Rahmenfunktion des Jubiläenbuches her indirekt auch in Jub 16 präsent. Denn Mose ist es immerhin, dem der „Engel des Angesichts“ auf dem Sinai „die frühere und die künftige Geschichte“ zeigt (Jub 1,4), also selbstverständlich auch die Erstfeier des Laubhüttenfestes durch Abraham. Das kann jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass nach Jub 16 weder Mose noch eigentlich der Wortlaut des Pentateuch irgendetwas mit dem Laubhüttenfest zu tun haben.

Im Rückblick auf die vorgeführten Beispiele aus dem Buch der Jubiläen wird man einräumen dürfen, dass es im Frühjudentum Bewegungen gegeben haben muss, für welche der Text des Pentateuch und Mose nicht die einzigen und erstrangigen Autoritäten waren. In jedem Falle kann sich das Verhältnis von Torā und Halacha komplexer darstellen, als es die allzu schlichte Behauptung einer unabdingbaren Abhängigkeit der Halacha vom Text des Pentateuch zu umschreiben vermag³⁶. Die Verfasser des Jubiläenbuches verhelfen hier zu einer äußerst aufschlussreichen Anschauung. Sie reden einer Theorie der Offenbarung das Wort, welche den Wortlaut der pentateuchischen Gesetze und den Rang des Mose deutlich hinter der Würde und dem Anspruch der eigenen Halacha anordnet. Das wiederum macht die Annahme zwingend, dass sie auch einer sehr viel weiter ausgreifenden Vorstellung von kanonischem Schrifttum anhängen.

³⁵ Mit dem Begriff der „*himmlischen Tafeln*“ verbinden sich im Jubiläenbuch ganz verschiedene und auf den ersten Blick verwirrende Vorstellungen der Herkunft und der Weitergabe. Einerseits sind die Tafeln *von Gott selbst* beschrieben und dem Mose übergeben worden, damit er Israel nach ihrer Vorgabe belehrte (Jub 1,1.26). Andererseits offenbart Gott das, was auf den Tafeln steht, und fordert *Mose* auf, es in ein Buch zu schreiben (Jub 1,5.7a). Schließlich kann davon gesprochen werden, dass ein *Engel* die Tafeln beschreibt und das Geschriebene dem Mose mitteilt, damit er es seinerseits noch einmal aufschreibt (Jub 1,27-2,1). Diese sehr weit auseinander tretenden Anschauungen sind auf das Rahmenkapitel Jub 1 (und Jub 50) beschränkt und erklären sich in ihrer Widersprüchlichkeit am besten mit dem Versuch der Verfasser des Buches der Jubiläen, die *ältere* Autorität der „himmlischen Tafeln“ mit der Autorität des *Mose* sekundär abzustimmen. Die all dem voraus liegende Vorstellung vom Sinn und Zweck der „himmlischen Tafeln“ ist für den älteren Rest des Buches (Jub 2-49) charakteristisch: die „himmlischen Tafeln“ rücken die unvermittelte Offenbarungsdignität der Patriarchen-Halacha ins Licht. „Die Nennung der Tafeln des Himmels im Zusammenhang mit den gesetzlichen Bestimmungen schafft eine Korrelation zwischen der geschichtlichen Verwirklichung des Gebotes durch einen Patriarchen und dem himmlischen Urbild dieses Gebotes, das ewige Gültigkeit besitzt“: Chr. Münchow, Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Göttingen 1981, 48.

³⁶ Vgl. etwa J. Becker, Das Ethos Jesu und die Geltung des Gesetzes, in: H. Merklein (Hrsg.), Neues Testament und Ethik. Festschrift R. Schnackenburg, Freiburg-Basel-Wien 1989, 33-35 und ebd. 34 Anm. 9.

Johann Maier hat damit längst zu rechnen begonnen: „Es liegt nahe, anzunehmen, daß der zum Masoretischen Text hinführende Pentateuchtext im wesentlichen auf eine Kompromißfassung zurückgeht, die in persischer Zeit die unterschiedlichen Strömungen in Judäa auf einer gemeinsamen Traditionsbasis verbinden sollte. Dies schließt nicht aus, daß daneben und auch weiterhin noch sachbezogene Fassungen existierten, die nicht publik waren, und es schließt auch nicht aus, daß es gerade wegen des erreichten Kompromisses in oppositionellen Kreisen ältere und neuere Fassungen von Teilen oder des ganzen Stoffes gab, den man mit der Mose-Überlieferung verband und aus Oppositionsgeist heraus weiter pflegte oder im Bedarfsfall neu aktualisierte“³⁷.

37 J. Maier, Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde, in: JBTh 3 (1988) 139.

DIE JUDÄO-ARABISCHE PENTATEUCHÜBERSETZUNG VON SAADJA GAON ZU
GENESIS 12,6 IM RAHMEN DER BIBLISCHEN TEXTKRITIK

Hans-Georg von Mutius, München

Meinem Lehrer und Förderer Johann Maier zu
seinem 70.Geburtstag in Dankbarkeit gewidmet

Der Religionsphilosoph, Liturgiker, Bibelexeget und Grammatiker Saadja Gaon (882 - 942) zählt zu den wohl herausragendsten Persönlichkeiten der orientalischen Judenheit im Mittelalter.¹ 882 in Ägypten geboren, wanderte er nach dem Beginn des 10.Jahrhunderts von dort aus und verbrachte etliche Jahre in Palästina und Syrien, bis er sich im Jahre 922 im Irak dauerhaft niederließ. Im Jahre 928 wurde er Akademieoberhaupt (Gaon) der Talmudhochschule von Sura, und hielt dieses Amt mit einer mehrjährigen Unterbrechung bis zu seinem Tod inne.² Zu Saadjas wohl bekanntesten Werken zählt seine auf dem hebräischen Originaltext fußende arabische Pentateuchübersetzung, die auf der Basis von nur drei Textzeugen von J.Dérenbourg gegen Ende des 19.Jrh.'s ediert wurde.³ Entstehungszeit und Entstehungsort dieses Werkes lassen sich seinen Lebensabschnitten nicht klar zuordnen; sowohl Ägypten als auch der Irak in der Zeit vor seiner Berufung zum Akademiepräsidenten von Sura werden in der Forschung als Entstehungsregionen erwogen.⁴ Eine kritische Neuedition seiner Übersetzung unter Einbeziehung der ganzen Fülle der erhaltenen handschriftlichen Überlieferung⁵ ist ein absolutes Desiderat der Forschung.⁶ Dieser Umstand aber bildet kein Hindernis, auf der Basis des vorhandenen Standarddruckes Untersuchungen zum Text und Inhalt des einen oder

¹ Eine detaillierte und nach wie vor lesenswerte Übersicht über sein literarisches Schaffen findet man bei H.Malter: Saadia Gaon - His Life and Works, Philadelphia, 1921, S.137ff und S.305ff.

² Näheres zu Saadjas Biographie bei A.S.Halkin: Saadiah Gaon; in: Encyclopaedia Judaica, hrsg. von C.Roth und G.Wigoder, Bd.14, Jerusalem, 1971, Sp.543ff.

³ Oeuvres complètes de R.Saadia Ben Iosef Al-Fayyoubi, Volume premier: Version arabe du Pentateuque, Paris, 1893. Eine Mängelliste mit den Editionsfehlern liefert J.Mieses: Textkritische Bemerkungen zu R. Saadja Gaons arabischer Pentateuchübersetzung, ed. Dérenbourg, Paris, 1893; Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 63, 1919, S.269ff.

⁴ Hierzu vergleiche Y.Blau: על תרגום התורה של רב סעדיה גאון, in: Rabbi Mordechai Breuer Festschrift, hrsg. von M.Bar-Asher, Vol. II, Jerusalem, 1992, S.635.

⁵ Zur Komplexität der Textbezeugung von Saadjas Pentateuchübersetzung siehe Y.Avishur: Some new sources for the study of the text and language of Saadya's translation of the Pentateuch into Judaeo-Arabic; in: Genizah Research after ninety years - The case of Judaeo-Arabic, hrsg. von Y.Blau und S.C.Reif, Cambridge, 1992, S.5ff. Zu einer besonders wichtigen Handschrift aus St.Petersburg siehe Y.Blau und S. Hopkins: תרגומי מקרא קדומים לערבית היהודית, in: פעמים 83, 2000, S.5f.

⁶ Eine kritische Edition auf breiter Basis liegt lediglich für die Kapitel Genesis 37-45 vor, und zwar bei Y. Blau: הספרות הערבית היהודית - פרקים נבחרים, Jerusalem, 1980, S.19ff.

anderen Bibelverses vorzunehmen. In der vorliegenden Studie geht es um Genesis 12,6. Nachdem Abra(ha)m von Gott den Befehl zum Auszug in das ihm verheißene Land erhalten und ausgeführt hat, liest man bei Zugrundelegung des hebräischen Originaltextes in Kap.12,6-9 folgendes:

6) UND ABRAM DURCHZOG DAS LAND BIS ZUR STÄTTE VON SICHEM, BIS ZU DER EICHE VON MORÄH (ויעבר אברם בארץ עד מקום שכם עד אלון מורה); UND DER KANAANÄER WAR DAMALS IM LAND.

7) UND DER HERR ERSCHIEN DEM ABRAM UND SPRACH: 'DEINER NACHKOMMENSCHAFT WERDE ICH DIESES LAND GEBEN.' UND ER ERBAUTE DORT EINEN ALTAR FÜR DEN HERRN, DER IHM ERSCHIENEN WAR.

8) DANN BRACH ER VON DORT AUS INS GEBIRGE ÖSTLICH VON BET-EL AUF UND SPANNT SEIN ZELT AUS, BET-EL IM WESTEN UND HA-'AI IM OSTEN. DORT ERBAUTE ER EINEN (weiteren) ALTAR FÜR DEN HERRN UND RIEF DEN NAMEN DES HERRN (dort) AN.

9) DANN ZOG ABRAM IMMER WEITER NACH SÜDEN.

Auf der Basis der arabischen Fassung Saadja Gaons liest sich dieser Abschnitt so:

6) UND ABRAM ZOG IM LAND UMHHER, (bis) ZUR STÄTTE VON NABLUS UND ZUR WEIDEFLÄCHE VON MAMRE (פלאף אברם פי אלבלד אלי מוצע נאבלום), UND DER KANAANÄER WOHNTE DAMALS IM LAND.

7) DANN OFFENBARTE SICH IHM GOTT UND SPRACH: 'DEINEN NACHKOMMEN WERDE ICH DIESES LAND GEBEN.' UND ER ERBAUTE DORT EINEN ALTAR FÜR GOTT, DER SICH IHM OFFENBART HATTE.

8) ALSDANN WECHSELTE ER DEN ORT, VON DORT WEG INS GEBIRGE ÖSTLICH VON BET-EL; UND ER SPANNT DORT SEIN ZELT AUS, BET-EL IM WESTEN UND AL-'AI IM OSTEN, BAUTE DORT EINEN (weiteren) ALTAR FÜR GOTT UND RIEF SEINEN NAMEN AN.

9) DANN REISTE ABRAM ETAPPENWEISE IN RICHTUNG DES (künftigen) HEILIGTUMS.⁷

Bevor wir uns dem arabischen Text von Gen.12,6 zuwenden, sei vorab ein Blick in das Targum Onkelos geworfen, das das hebräische *עד מקום שכם עד אלון מורה* mit den Worten *עד אתר שכם עד מישרי מורה* = BIS ZUR STÄTTE SICHEMS, BIS

⁷ Der arabische Text als ganzer findet sich in der Ausgabe Dérenbourg, a.a.O., S.19. Zur speziellen Bedeutung von *אלקבלה* am Ende von Vers 9 vergl. Y.Ratzaby: *אוצר הלשון הערבית*, Ramat-Gan, 1985, S.112 und die Auslegung des Midraschs Genesis Rabba Kap.XXXIX § 16 zu Gen.12,9.

ZU DEN EBENEN VON MORÄH wiedergibt.⁸ Es ist wohl zu Recht vermutet worden, daß der Targumist mit seiner Wiedergabe jede Assoziation vermeiden wollte, die Abraham mit Baumkulten in Verbindung gebracht hätte.⁹ Auch bei Saadja fällt der Wegfall des Baumes und die Ersetzung durch מַרְאָה = "Weidefläche" auf.¹⁰ Ansonsten aber liegt der entscheidende Unterschied zwischen Saadjas Version und dem hebräischen Originaltext in der Topographie. Im masoretischen Text begibt sich Abraham nach Sichem und baut dort oder in unmittelbarer Nachbarschaft einen Altar, nachdem ihm Gott am Ort erschienen ist. Hernach begibt sich Abraham ein gutes Stück nach Süden in das spätere benjaminitische Gebirgsland, hält sich auch dort eine Zeit lang auf, und wandert dann weiter in südliche Richtung. Es ergibt sich also ein konsequenter nord-südlicher Wanderweg, der in Vers 10ff schließlich nach Ägypten weiterführt. Einigermaßen anders sieht Abrahams Reiseweg bei Saadja aus. Abraham begibt sich zunächst auch nach Sichem, hält sich aber dort nur ganz kurz auf und reist dann weit in den Süden, nämlich bis nach Mamre. Dort, nicht in Sichem, offenbart sich Gott dem Abraham nach dem strikten Wortlaut des Übersetzungstextes, und dort baut Abraham auch seinen ersten Altar. Hernach wandert Abraham ein größeres Stück nach Norden zurück, nämlich in das benjaminitische Gebirgsland, wo er sich eine Zeit lang aufhält, um dann erneut wieder in Richtung Süden aufzubrechen. Ein zusätzliches Problem ist, daß nach dem masoretischen Text der Altarbau Abrahams zu Mamre erst in Kap.13,18b nach Abrahams Niederlassung dortselbst stattfindet, und daß die arabische Übersetzung Saadjas dem hebräischen Wortlaut מִזְבַּח לַיהוָה dort haargenau folgt: מִזְבַּח לַלֵּה = UND ER BAUTE DORT EINEN ALTAR FÜR GOTT.¹¹ Konsequenterweise hätte man doch die Erwähnung eines zweiten Altarbaus in seiner Übersetzung erwarten müssen. Der große arabische Genesiskommentar Saadjas ist weder zu Gen. 12,6 noch zu Gen.13,18 erhalten; diese Quelle kann man zur Lösung der Probleme nicht konsultieren.¹² Bemerkenswert ist jedoch die Tatsache, daß schon die Peschitta in entscheidenden Punkten wie Saadja verfährt, die er

⁸ Text nach der Ausgabe von A.Sperber: *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts, Vol.I: The Pentateuch According to Targum Onkelos*, Leiden, 1959, S.17.

⁹ Siehe M.Aberbach und B.Grossfeld: *Targum Onkelos to Genesis*, Denver, 1982, S.79. F.Stummer: "Convallis Mambre" und Verwandtes - Ein Beitrag zur Erklärung der Vulgata, *The Journal of the Palestine Oriental Society* 12, 1932, S.6ff, geht in seinem überaus kenntnisreichen Aufsatz bei der Behandlung der targumischen Wiedergaben von אֱלֹהֵי מַמְרֵא und מוֹרְאָה (י) אֱלֹהֵי nirgendwo auf diesen Aspekt ein.

¹⁰ Eine Textvariante schreibt hier immerhin מִזְבַּח לַמַּמְרֵא = "(bis zur) Eiche von Mamre." Doch in Deuter.11,30 werden die dort erwähnten מוֹרְאָה אֱלֹהֵי מַמְרֵא von Saadja mit מוֹרְאָה מַמְרֵא = "die Weideflächen von Moräh" wiedergegeben. Siehe die Ausgabe Dérenbourg, a.a.O., S.271.

¹¹ Arabischer Text in der Ausgabe Dérenbourg, a.a.O., S.21.

¹² Siehe die Ausgabe von M.Zucker: *פירושי רב סעדיה גאון לבראשית*, New York, 1984, S.114f, und die englische Übersetzung von M.Linetsky: *Rabbi Saadia Gaon's Commentary on the Book of Creation*, Northvale/Jerusalem, 2002, S.240f.

schon aus religionsgesetzlichen Gründen unmöglich konsultiert haben kann.¹³ Sie übersetzt Gen.12,6ff wie folgt:

6) UND ABRAM DURCHZOG DAS LAND BIS ZUR STÄTTE VON SICHEM UND BIS ZUR EICHE VON MAMRE (וַעֲבַר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַדְמָא לְאַתְרָא דְשַׁכִּים); UND DIE KANANÄER WOHNTE NOCH IM LAND.

7) UND DER HERR OFFENBART SICH DEM ABRAM UND SPRACH ZU IHM: 'DEINER NACHKOMMENSCHAFT WERDE ICH DIESES LAND GEBEN.' UND ER BAUTE DORT EINEN ALTAR FÜR DEN HERRN, DER SICH IHM OFFENBART HATTE.

8) UND VON DORT WECHSELTE ER INS GEBIRGE ÖSTLICH VON BET-EL UND SPANNT SEIN ZELT AUS, BET-EL IM WESTEN UND 'AI IM OSTEN; UND ER BAUTE DORT EINEN (weiteren) ALTAR FÜR DEN HERRN UND RIEF DEN NAMEN DES HERRN AN.

9) UND ABRAM BRACH AUF UND GING WEG; UND SEINE MARSCHRICHTUNG GING NACH SÜDEN.¹⁴

Auch aus der Peschitta ergibt sich bei Zugrundelegung des strikten Wortlautes der Eindruck, daß Abraham die Stadt Sichem nur als Durchreisestation benutzt hat und erst im Mamre einen richtigen Halt einlegt, dort die Offenbarung Gottes erlebt und ihm dort seinen ersten Altar im Lande Kanaan errichtet. Der Rest von Abrahams Itinerar bildet wie bei Saadja einen augenscheinlichen Zickzackkurs, der ihn erneut nach Norden zurück und dann wieder in den Süden führt. Schaut man nun im Peschittatext die entscheidende Stelle Gen.13,18b nach, so wird man auch dort enttäuscht. Die syrische Übersetzung redet wie Saadja nicht von einem zweiten Altarbau Abrahams zu Mamre, sondern geht dort auch nur mit dem masoretischen Text konform, wenn sie *למריא תמן מדבחה* schreibt.¹⁵ In Anbetracht des nicht erhaltenen Kommentars von Saadja Gaon zu den beiden Bibelversen ist es natürlich ver-

¹³ Wegen der gigantischen Lücken in der schlecht betreuten Hebraica-Abteilung der Bayerischen Staatsbibliothek und wegen der generellen Fernleihsperre der UB Regensburg für bestimmte Bücher konnte ich die wichtige Monographie von M.Zucker: *על תרגום רס"ג לתורה*, New York, 1959, nicht einsehen. Aus Y. Blau: *על תרגום התורה של רב סעדיה גאון*, a.a. O., S.633 Anmerkung 3 geht allerdings hervor, daß Zucker die Konsultierung christlich-arabischer Bibelübersetzungen auf der Basis der Peschitta und der Septuaginta durch Saadja für denkbar hält. Ich halte dies für ausgeschlossen, da es sich bei diesen Texten aus jüdischer Sicht um eindeutig götzdienstliche Bearbeitungen der Heiligen Schrift handelt. An eine Benutzung der Septuaginta oder der Peschitta selbst ist bei Saadja erst recht nicht zu denken. Dazu siehe etwa R. Ecker: *Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja Ben Josef Al-Fajjumi*, München, 1962, S.9 (Studien zum Alten und Neuen Testament IV).

¹⁴ Der syrische Text findet sich als ganzer in der Ausgabe des Peshitta-Instituts der Universität Leiden: *The Old Testament In Syriac According to the Peshitta Version*, I,1: Genesis-Exodus, Leiden, 1977, S.21.

¹⁵ Siehe S.23 der in der vorigen Anmerkung genannten Ausgabe.

lockend, nach der Behandlung dieser Verse in der älteren christlich-syrischen Exegese zu fragen. Das Ergebnis ist einigermaßen unbefriedigend. Der Genesiskommentar Ephraems des Syrers aus dem 4.Jrh. behandelt die fraglichen Passagen überhaupt nicht;¹⁶ und Ischodad von Merv aus der Mitte des 9.Jrh.'s schreibt zu Gen.12,6-7, daß Gott dem Abraham in Sichem erschien, weil Sichem den Mittelpunkt des ihm verheißenen Landes dargestellt habe.¹⁷ Ischodad zitiert aber die Peschitta-Verse nicht; und da es Rezensionen der syrischen Bibel gegeben hat, die in etlichen Fällen vom Textus receptus abwichen und in den Abweichungen mit dem masoretischen Text konform gingen,¹⁸ kann nicht ausgeschlossen werden, daß Ischodads Auslegung auf einer solchen Peschitta-Fassung beruht.

Die These schließlich, daß die Standard-Peschitta in Gen.12,6 Moräh und Mamre durcheinanderwirft, wie in der Forschung jüngst behauptet,¹⁹ unterstellt den syrischen Übersetzern eine Unkenntnis elementarer topographischer Gegebenheiten der biblischen Heilsgeschichte. Es sei in diesem Zusammenhang keineswegs bestritten, daß die beiden Kultstätten Moräh und Mamre teilweise in der Tat durcheinandergeworfen und miteinander identifiziert worden sind. Das Targum Neofiti 1 gibt die Eiche(n) von Moräh auf der einen und die Eichen von Mamre auf der anderen Seite an allen fünf Stellen des Pentateuchs mit "Ebenen der Vision" wieder.²⁰ Auch die Peschitta gibt in Deuter. 11,30 die dort genannten אֱלֹנֵי מֶרֶךְ mit den Worten בְּלִוְאָ דְּמַמְרָא דְּמֶרֶךְ = DIE STÄTTE DER EICHE VON MAMRE wieder,²¹ was aber doch wohl eher auf einen schon auf אֱלֹנֵי מֶרֶךְ lautenden hebräischen Vorlagetext schließen läßt. Bei der Übersetzung von Gen. 13,18, 14,13 und 18,1 wird von der syrischen Bibel der Ortsname Mamre aus dem hebräischen Text korrekt übernommen.²² Bei Saadja erfolgt an allen Stellen außerhalb von Gen. 12,6 inklusive Deuter.11,30 die korrekte Übernahme der im hebräischen Originaltext stehenden jeweiligen Ortsbezeichnung in die arabische Übersetzung.²³ Ein Blick in ältere Bibelübersetzungen ist leider auch nicht unbedingt hilfreich. So weist in der Hexapla des Origenes die mit dem Namen Symmachus verbundene

¹⁶ Siehe die syrische Textausgabe von R.M.Tonneau: Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii, Louvain, 1955, S.67f (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium - Scriptorum Syri, Tomus 71).

¹⁷ Siehe die syrische Textausgabe von J.-M.Vosté und C. van den Eynde: Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament I.Genèse, Louvain, 1950, S.144 (Corpus Scriptorum ... Tomus 67).

¹⁸ Zu solchen Peschitta-Texten siehe etwa A.van der Kooij: On the Significance of MS 5b1 for Peshitta Genesis; in: The Peshitta: Its Early Text and History, hrsg. von P.B.Dirksen und M.J.Mulder, Leiden u.a., 1988, S.183ff.

¹⁹ So B.Grossfeld: Targum Neofiti 1 - An Exegetical Commentary to Genesis, New York, 2000, S.130.

²⁰ Siehe noch einmal Grossfeld, a.a.O., S.129f.

²¹ Text in der Ausgabe des Peshitta-Instituts der Universität Leiden: The Old Testament in Syriac According to the Peshitta Version I,2 - II 1b: Leviticus-Numbers-Deuteronomy-Joshua, Leiden, 1991, S.36 hintere Buchmitte.

²² Siehe S.23, 24 und 30 in der unter Anmerkung 14 zitierten Ausgabe.

²³ Siehe S.21 (zweimal), 25 und 271 in der Ausgabe Dérenbourg.

Tochterübersetzung der Septuaginta zu Gen.12,6 den Eintrag (ἐώε) τῆς δρυὸς Μαμβρῶν ἵ = BIS ZUR EICHE VON MAMBRE auf.²⁴ Diese dem Augenschein nach zu urteilen als Näherbestimmung zu Sichem gelieferte Angabe ist topographisch so unsinnig, daß sich zum einen die Frage nach der Qualität der hebräischen Vorlage des Symmachus stellt,²⁵ zum andern aber auch die Frage nach der korrekten Wiedergabe der bei Origenes nur auszugsweise zitierten Übersetzung. Fehlt in dem Zitat eventuell ein ganz entscheidendes κ α ἰ, so daß die Eiche von Mambre dann doch nicht zu Sichem gehört und sich ein Schulteranschluß mit Saadja und der Peschitta ergibt? Das unguete Gefühl bei der Lektüre der vorliegenden Symmachus-Fassung erhält weitere Nahrung, wenn man sich der Septuaginta selber zuwendet und sich dabei die der Hexapla-Tradition nicht zugehörige Berliner Genesis anschaut. Diese überaus eigenständige Rezension zur griechischen Bibel ist an der entscheidenden Stelle zwar stark zerstört, aber immer noch eindeutig genug, um den Text sicher rekonstruieren zu können. Sie lautet zu Genesis 12,6: κ α ἰ] δ ι ὠ δ [ε υ σ ε] ν ἄ β ρ ἄ μ τ ῆ ν [γ ῆ ν ἔ ω ε τ ο ὤ] τ ὁ π ο [υ τ ο ὤ] σ ὄ χ ε μ ἔ π ι τ ῆ ν δ ρ ὤ ν τ ῆ ν] μ α μ [β ρ ρ] ῆ ὄ ψ η λ ῆ ν ... = UND ABRAM DURCHZOG DAS LAND BIS ZUR STÄTTE VON SICHEM, (bis) ZUR HOHEN EICHE MAMBRE.²⁶ Das Ärgernis wird vollkommen, wenn man schließlich noch den Genesiskommentar des Samuel Ben Nissim Masnut aus dem 12./13. Jrh. mit dem Titel "Midrasch Berechit Suta" konsultiert, der vermutlich in Syrien kompiliert wurde. Zu den von ihm zitierten Versworten מורה מורה עד אלון מורה aus Gen.12,6 äußert er sich wie folgt: : ו א נ ק ל ו ס א מ ר = UND ONKELOS SAGT: (Bis zur) EBENE VON MORÄH. EIN ANDERES TARGUM (sagt): (Bis zur) EICHE VON MAMRE.²⁷ Auch aus der von Samuel Ben Nissim zitierten aramäischen Bibelübersetzung gewinnt man den Eindruck, daß die Eiche von Mamre topographisch Sichem zugeordnet wird.²⁸

Sei es nun, wie es sei - bei Saadja und in der Peschitta werden die Ortschaft Sichem/Nablus einerseits und die Weidegründe oder die Eiche von Mamre andererseits durch die Kopula

²⁴ Siehe die Ausgabe von F.Field: Origenis Hexaplorum quae supersunt ... fragmenta, 1. Bd., Nachdruck Hildesheim, 1964, S.29. A.Salvesen: Symmachus in the Pentateuch, Manchester, 1991, geht auf die Behandlung von Gen.12,6 bei Symmachus nirgendwo ein, auch nicht auf den entscheidenden Seiten 38f seiner Abhandlung.

²⁵ Für den im 2./3. Jrh. wirkenden Symmachus läßt sich biographisch nichts Sicheres feststellen. Allem Anschein nach wirkte er in Palästina; doch auch diese Annahme scheint einigermaßen spekulativ zu sein. Siehe die Hinweise bei E.Tov: Der Text der Hebräischen Bibel, Stuttgart u.a., 1997, S.122. Wenn Origenes den griechischen Übersetzungstext korrekt wiedergegeben haben sollte, müßte man bei Symmachus eine hebräische Vorlage annehmen, die über die topographischen Gegebenheiten des Heiligen Landes erstaunlich unzureichend orientiert war.

²⁶ Griechischer Text in der Ausgabe von H.A.Sanders und C.Schmidt: The Minor Prophets in the Freer Collection and the Berlin Fragment of Genesis, New York/London, 1927, S.297.

²⁷ Hebräischer Text nach der Ausgabe von M.Hakohen: בראשית זוטא, Jerusalem, 1962, S.64.

²⁸ M.Goshen-Gottstein: הארמיים המקרא המרגומי, Teil 1, Ramat Gan, 1983, hat in seiner Zitatensammlung diesen Beleg offenkundig vergessen.

Waw als zwei deutlich distinkte Lokalitäten gekennzeichnet. Das Zeugnis der Peschitta macht die Wahrscheinlichkeit hoch, daß Saadjas Übersetzung auf einer vom masoretischen Text abweichenden hebräischen Vorlage beruht. Dabei wird es sich wohl nur um eine vom Textus receptus abweichende Variantenlesart gehandelt haben, die Saadja noch bekannt war, und die er seiner Übersetzung in bewußter Abweichung von der Mehrheitsbezeugung einverleibte. Die Frage lautet, warum Saadja so verfuhr. Die Antwort kann eigentlich nur lauten, daß Sichem als Kultzentrum der Samaritaner mit der von Saadja gewählten Variantenlesart seine Bedeutung weitgehend verliert. Die Stadt ist nur Durchreisestation Abrahams bei seiner Einwanderung ins Heilige Land gewesen, während im masoretischen Textus receptus Sichem, das (künftige) Zentrum der Samaritaner, den ersten zentralen Aufenthalts- und Kultort Abrahams im Rahmen seiner Einwanderung ins Heilige Land darstellt. Die Samaritaner müssen zu Lebzeiten Saadjas für das Mehrheitsjudentum durchaus noch ein Problem dargestellt haben und als Ärgernis empfunden worden sein, obwohl die karäische Bewegung im 10.Jrh. eine weit größere Gefahr für den Bestand der traditionellen Einheitsgemeinde in der orientalischen Judentum bildete. Zwar fehlen für die erste Hälfte des 10.Jrh.s sowohl interne als auch externe Hinweise auf das Leben der samaritanischen Gemeinde in Sichem/Nablus allem Anschein nach so gut wie völlig;²⁹ und auch für Ägypten, dem Heimatland Saadjas, wo eine samaritanische Diaspora existierte, gibt es Hinweise auf deren Existenz nur vor und nach seinen Lebzeiten.³⁰ Dennoch muß man bei sinnvoller Würdigung der Version Saadjas zu Gen.12,6 eine klare polemische Abgrenzung gegen diese jüdische Kleingruppe für gegeben halten. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Lesung Saadjas und der Peschitta auf einer sekundären hebräischen Textvariante basiert. Die Entwertung Sichems und das gezackte Itinerar von Abrahams Wanderung durch das Heilige Land aufgrund der Änderung von Moräh zu Mamre sind so auffällig, daß man um diese Einsicht nicht herumkommt. Wer aber biblische Textgeschichte ernst nimmt, kann sich nicht mit der Frage nach dem sogenannten Ur- oder Originaltext begnügen. In diesem Bereich verläßt die biblische Textkritik den Rahmen der alttestamentlichen Wissenschaft. Sie muß sich auch um sekundäre Textfassungen kümmern, nach den Gründen ihres Zustandekommens fragen und auf den Eigenwert von augenscheinlichen Korrekturen und Manipulationen hinweisen, die wie hier ganz offenkundig kultgeschichtlich motiviert sind. Die Verwendung des geänderten Ortsnamens schon in der Peschitta weist auf eine antike hebräische Texttradition zurück, die den Pentateuchtext antisamarita-

²⁹ Siehe etwa A.D.Crown: The Byzantine and Moslem Period; in: The Samaritans, hrsg. von demselben, Tübingen, 1989, S.80.

³⁰ Hierzu vergl. R.Pummer: The Samaritans in Egypt; in: Études sémitiques et samaritaines offertes à Jean Margain, hrsg. von Ch.-B.Amphoux und anderen, Lausanne, 1998, S.218f.

nisch bearbeitete.³¹ Da die Samaritaner den ihnen vorgegebenen Pentateuchtext an signifikanten Stellen massiv manipulierten, um die Stadt Sichem und den nahegelegenen Berg Garizim als göttlich geoffenbartes, einzig zulässiges Kultzentrum zu legitimieren,³² ist doch auch mit einer Gegenreaktion aus dem Mehrheitsjudentum zu rechnen, die den Spieß umdrehte und die Tora an ebenfalls signifikanten Stellen zu einem antisamaritanischen Dokument umformulierte. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß die von Saadja gelieferte und bereits in der syrischen Bibel nachweisbare Lesung zu Gen.12,6 eine in der Zeit des Zweiten Tempels entstandene Strömung widerspiegelt, die bei der theologischen Auseinandersetzung mit den Samaritanern den hebräischen Pentateuchtext genauso manipulierte wie die Gegenseite.

³¹ Zu meinem großen Bedauern war mir die Arbeit von Y.Maori: *The Peshitta Version of the Pentateuch and Early Jewish Exegesis*, Jerusalem, 1995, nicht zugänglich. Die von mir eingesehene sonstige Sekundärliteratur zur Peschitta behandelt Genesis 12,6 erstaunlicherweise nicht.

³² Siehe hierzu etwa R.Bartelmus: *Die samaritanische Fassung des Dekalogs und die Frage der Endredaktion des Pentateuchs am Beispiel des Anfangs der Sinai-Perikope (Ex 19-24)*; in: derselbe: *Auf der Suche nach dem archimedischen Punkt der Textinterpretation*, Zürich, 2002, S.297ff.

“Love Your Neighbor as Yourself”//Jesuanic or Mosaic?

Gerbern S. Oegema, McGill University, Montreal

1. Introduction¹

According to a majority of the members of the *Jesus Seminar*, the command to love your enemies belongs to the very few sayings of Jesus that were considered to be most authentic.² In the first decades of the twentieth century, Paul Billerbeck, in his *Commentary on the New Testament from Talmud and Midrash*, comes to the same conclusion.³ Billerbeck argues for Jesus' role as initial teacher of the *universalistic* interpretation of the Love Command, an interpretation that can be found neither in the Hebrew Bible nor in the Jewish writings of the Second Temple and Rabbinic periods.⁴ As it is also an unlikely derivation of early Christianity, it must be authentic Jesuanic.

Fifty years later, in 1972, this view gained the rather polemical and somewhat anti-Jewish support of Andreas Nissen in his book on *God and the Neighbor in Ancient Judaism*. He repeatedly asserts that it is impossible to conclude that either Biblical or post-Biblical Judaism ever included every human being in the command to love one's neighbor.⁵

Klaus Berger's dissertation on Jesus' interpretation of the Law (also published in 1972) openly considers Jewish sources, however, and draws attention to the universalizing interpretations of the Love Command in Hellenistic Judaism and the similar implications already extant in Biblical tradition itself.⁶

In this same year, Victor P. Furnish published a third book which considered the Love Command in the New Testament. Instead of working from a tradition-historical point of view like Berger, Furnish concludes, on the basis of the redaction-historical approach, that: „Jesus was not the first to formulate the love command“, but the centrality, urgency, and concreteness of the command were typical of Jesus' teaching.⁷

¹ As paper „The Historical Jesus and the Love Command“ read at the First Meeting of the *Jerusalem Companion to the New Testament* in Jerusalem, July 27th - 29th 2000 as well as at the Annual Meeting of the *Society of Biblical Literature* in Nashville, November 18th - 21st 2000.

² See M.A. Powell, *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee*, Louisville: Westminster John Knox Press 1998, 68 and R.W. Funk; R.W. Hoover (eds.), *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan 1993.

³ [H.L. Strack:] P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: C.H. Beck 1922, reprint 1974, Vol. 1, 353-354 and 368-370.

⁴ Billerbeck, *Kommentar*, Vol. 1, 353-364.

⁵ A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1974, 278-317.

⁶ K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1972, Vol. 1, 80-176.

⁷ V.P. Furnish, *The Love Command in the New Testament*, Nashville-New York: Abingdon Press 1972, 195. See also L. Schottroff, *Essays on the Love Commandment*, Philadelphia: Fortress Press 1978, and J. Piper, *Love Your Enemies. Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Christian Paraenesis. A History of the Tradition and Interpretation of Its Uses*, Cambridge: Cambridge University Press 1979.

Common to Billerbeck, Nissen and others, as well as, for instance, to many members of the *Jesus Seminar*, is the rigorous adherence to the „Criterion of Double Dissimilarity“.⁸ One is allowed, however, to question the integrity of this particular classification device and indeed of other sayings pertaining to the historical Jesus by criticizing the criterium for authenticity itself.⁹

This „Criterion of Double Dissimilarity“ was formulated by the late Ernst Käsemann, who wrote in 1953,¹⁰ „Historical reliability can only be reached [...] if a tradition can neither be deduced from Judaism nor ascribed to early Christianity“. Nevertheless, it does not provide the only criterium for authenticity. Even Käsemann himself, in his famous article on the „Problem of the historical Jesus“, admits that Jesus must have shared many ideas with ancient Judaism. Thus Käsemann himself paved the way for the onslaught of critique pertaining to his „Criterion of Double Dissimilarity“, most notably the responses voiced by some spokesmen of the recent „Third Quest for the Historical Jesus“.¹¹

In this paper I intend to examine some of those passages in the Hebrew Bible and in early Jewish literature which point to *similarities* between the ancient Jewish and the early Christian interpretation of the Love Command. The Love Command itself originates from Lev 19:18b, „and you shall love your neighbor as yourself“; a possible reference to enemy love already appears in the Pentateuch, namely in Exod 23:4-5: „If you meet your enemy’s ox or his ass going astray, you shall bring it back to him“. Rabbinic literature further defines the term „enemy“ in the Mekhilta on Exod 23:4: „R. Josiah says: this means of a heathen worshiping idols. For thus we find everywhere that the heathen are designated as enemies of Israel.“¹²

Given this opening, we can apply new criteria for authenticity, such as the „Criterion of Plausibility“, as recently Gerd Theissen has done, or the „Criterion of Double Similarity“ – a Saying is authentic Jesuanic, if it can be derived both from Jewish and from Christian tradition(s) – , a device I would suggest and is supported by N.T. Wright,¹³ and which especially pertains to this particular analysis of the Love Command.

⁸ See B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Carlisle: Paternoster Press 1995, 46-48.

⁹ See now also E. Rau, *Jesus - Freund von Zöllnern und Sündern. Eine methodenkritische Untersuchung*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2000, and A. Scriba, *Echtheitskriterien der Jesus-Forschung*, Stuttgart: W. Kohlhammer 2000.

¹⁰ See E. Käsemann, „Das Problem des historischen Jesus“, in: *ZThK* 51 (1954), 124-153; repinted in: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1960, 187-214. Quotation from P. 205, translated into English by G.O. See further J. Reumann, „Jesus and Christology“, in: E.J. Epp; G.W. MacRae S.J. (eds.), *The New Testament and its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press 1989, 501-564 and J.M. Robinson’s Introduction in: A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 9th ed. Tübingen: Mohr-Siebeck 1984, 7-24.

¹¹ See G. Theissen; D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Freiburg-Göttingen: Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht 1997, 1-174; the bibliography in C.A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography*, NTTTS 24, Leiden: E.J. Brill 1996, 127-146 and N.T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, London: SPCK 1996, 91ff. and 131ff.

¹² J.Z. Lauterbach, *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, Vol. 1-3, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America 1949, Vol. 3, 163. See Billerbeck, *Kommentar*, Vol. 1, 368ff.; G.S. Oegema, „Paulus und die Ethik“, in: G.S. Oegema, *Für Israel und die Völker. Untersuchungen zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der paulinischen Theologie*, Leiden: E.J. Brill 1998, 253-279, and Chr. Burchard, „Das doppelte Liebesgebot in der frühen christlichen Überlieferung“, in: E. Lohse et al. (eds.), *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Exegetische Untersuchungen (Festschrift J. Jeremias)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 39-62.

¹³ See Theissen; Winter, *Kriterienfrage*, 175ff.; G.S. Oegema, „The Historical Jesus and Judaism. A Methodological Inquiry“, in: *H. Lichtenberger; G.S. Oegema* (eds.), *Jüdische Schriften in ihrem antik-jüdischen*

1) Leviticus 19:18b, as with the rest of the Hebrew Bible, was subject to the universalistic interpretation which characterized pre-Christian Hellenistic Judaism. This passage was understood to reflect the Golden Rule and the command to love God (Letter of Aristeas § 207; Tobit 4:15; Jubilees 36:4; Sirach 7:21 and 31:15, and the Testaments of the Twelve Patriarchs: Testament of Simeon 4:6; Testament of Issachar 5:2; 7:6; Testament of Zebulon 5:1 and Testament of Benjamin 4:3).¹⁴

2) Jews of the early Rabbinic period attached different meanings to the Love Command, however, deeming it a succinct summary of the essence of the Torah and a call to imitate God (*Imitatio Dei*), among other things (Targum Yerushalmi I on Lev 19:8b; Mishnah Nedarim 9:4; Mishnah Abot 1:12; Tosephta Sotah 9:11; Sifra, Qedushim IV:12; Bereshit Rabbah 24:7 and Babylonian Talmud Shabbath 31a).¹⁵

3) Only Essene Judaism represents an exception with its particularistic interpretation, namely that one should only love his brother, about which Jesus seems to take issue (see, for instance, IQS 1:9-10, and CD 6:20-7:1).¹⁶ Current consensus, however, considers this explication to be erroneous.

4) All New Testament passages offering an explanation of the Love Command (Mark 12:28-34; Luke 10:25-37; Matthew 22:34-40 and Luke 6:32-35; Matthew 5:43.48 and 19:16-26, as well as Galatians 5:14 and Romans 13:9-10) can be understood within the context of ancient Judaism.¹⁷ Viewed from a tradition-historical point of view, there seems to be no specific new element in Jesus' interpretation of the Love Command. Even the command to love one's enemies parallels ancient Jewish teaching, as seen in examples such as the Testament of Benjamin 4:3: „by doing good this man conquers evil“.¹⁸

Considering these passages, however, one should concentrate not only on the exact wording of the Love Command, but also on the different theologies which underlie its various interpretations. Ancient Jewish theology employed many different arguments to support the notion of loving one's neighbor; examples include *Imitatio Dei*, striving to attain holiness, and loving one's fellow human as an image of God.¹⁹

Early Christianity formulated similar arguments. Here, the Love Command is considered the ultimate summation of the law and a call to imitate Christ (*Imitatio Christi*).²⁰

If we assume that Jesus had a „theology“, then we should ask whether one of these *theological* arguments could have been his. Did Jesus have a clearly theological argument for loving one's neighbor and was this central notion behind such „authentic“ words as those expressed in Lk 6:27-36? Do the Gospels give us any clue as to what can be considered truly Jesuanic,²¹ or do all of Jesus' words concerning the Love Command derive from either ancient Judaism or early Christianity?

und urchristlichen Kontext (JSHRZ-St, Vol. 1), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2002, 449-469, and Wright, *Victory*, xivf. and 78ff.

¹⁴ See Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 255-261.

¹⁵ See Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 261-263.

¹⁶ So still Furnish, *Command*, 46-47, but see Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 258.

¹⁷ See Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 264-272.

¹⁸ On the Testament of Benjamin 4:3, see below. See also Sir 4:3-5; Tob 4:7-8; T. Jos. 18:2, etc., in: J.S.

Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987, 178-179.

¹⁹ See Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 263-264.

²⁰ See Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 272-273.

²¹ See Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 274-276.

In the following I will attempt to deal with these methodological and theological questions, and concentrate on the relevant verses of the Sermon on the Plain, as it is found in Lk 6:27-36.²²

2. Luke 6:27-36/Matthew 5:43-48

In Luke 6:27-28 it is said: „But I say to you that hear, Love your enemies, do good to those who hate you, bless those who curse you, pray for those who abuse you“.²³ The command to love your enemies is divided here into four subcommands - love, do good, bless and pray - , whose general character is thereupon limited to three various groups: those who hate you, those who curse you, and those who abuse you. Jesus' followers were probably outcasts and therefore quite often afflicted by hatred, curses, and abuse, be „to you that hear“ merely the disciples or, indeed, his many listeners. Despite the wrathful treatment aimed at them, these believers were exhorted to repay evil with kindness.

Compared to the parallel in Matthew 5:43-45, in Luke the logion has been enlarged (Luke 6:27ab.28b), first in the mentioning of „those who hear“ and again in the addition of „those who hate, curse and abuse“. Conversely, Matthew speaks merely of „the enemies and of those who persecute“. The Lukan enlargement is clearly an actualization of the general expression „enemies“ and may point to the specific „Sitz im Leben“ of the Gospel of Luke.²⁴ It does not, however, change the intention of the command to practice good deeds to those that hate you - in other words, love your enemies. Furthermore, while Matthew connects this passage about enemies to the command to love one's neighbor in expectation of becoming sons of the heavenly Father, Luke skips the connection with the love command and adds the becoming of sons to the end of the pericope.

Further actualizations are found in Luke 6:29-30, as well as in Luke 6:31-34. The verses 29-30 most probably refer to the historical situation of the Lukan Christians; they suffer blows to the cheek, acquisition of their coats, and simple deprivation in general.²⁵ The verses inform us, however, also of the right conduct or behaviour readers and listeners are to follow: offer the other cheek for striking, part with mantle, as well as cloak and never ask for compensation.

The Verses 31 and 34, which are both different formulations of the Golden Rule, serve as a starting point for this argumentation, elaborating on why one should love one's enemies at all. In Verses 31-34, righteous or Christian behavior modelled by the Golden Rule, is opposed to a sinful behaviour. Sinners love only those who love them, practise kindness to those who act similarly, and lend only in order to receive.

Finally, Verses 35-36 describe the reasoning which supports adherence to the „right“ conduct: „But love your enemies, and do good, and lend, expecting nothing in return; and your reward will be great; and you will be sons of the Most High; for he is kind to the ungrateful and the selfish. Be merciful, even as your Father is merciful“. In other words, one should behave with

²² See also G.S. Oegema, „Das Gebot der Nächstenliebe im lukanischen Doppelwerk“, in: J. Verheyden (ed.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven: Peeters 1999, 507-516.

²³ Translation according to the *Revised Standard Version*.

²⁴ See G. Lohfink, „Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b-42/Lk 6,29f)“, in: *TQ* 162 (1982), 236-253.

²⁵ On the historical situation see also Luke 21:12-19.24; Acts 6:8ff.; 16:16ff.; 20:25.38; 21:13 and 22:22ff.; Tacitus, *Annales* XV 44:4 as well as Oegema, „Gebot“, in: Verheyden, *Unity*, 509 and H. Hommel, „Tacitus und die Christen“, in: H. Hommel, *Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum*, Vol. II, Tübingen: Mohr Siebeck 1984, 174-199.

grace and mercy like God does (*Imitatio Dei*), as this is the theological argument for embracing enemy-love.²⁶

3. Q 6:27-36

In the following I will ask, whether this call for *Imitatio Dei* as argument to love your enemies is Lukan or whether it was introduced by the historical Jesus.²⁷ In order to answer this question, one must establish the text of Q 6:27-36 first.²⁸ An initial hypothetical reconstruction offers the following reading (in translation):

Q 6:27: I say to you, Love your enemies,

Q 6:28: pray for <those> who (persecute) you,

Q 6:29: (when they hit) you <on> the cheek, (give) the other also;
and (who takes) your coat, (give) the shirt also,

Q 6:30: (and) to (him) who begs from you,
<and> of (him) do not (receive back).

Q 6:34: <And if you> lend (...).

Q 6:31: <As> you wish that men would do to you, do (also) to them.

Q 6:32: (But if you) love those who love you (know that);
even the (sinners do so).

Q 6:33: And if <you> (do good) to those who (do good to you);
and the (sinners) do the same.

Q 6:35 (Be) sons (of God), for (He is good) to (the ungrateful) and the selfish

Q 6:36 <Be> as your Father is.

Verse 27 may contain a Word of Jesus, the command to love your enemies, Verses 28-30.34 contain exemplifications or actualizations of this command in six subcommands (Verse 34 actually belongs to Verses 28-30 and not to Verses 31ff.); Verses 31-33 contain the theological argument why one should love his enemies, being here the positive formulation of the Golden Rule. Verses 35-36 may be considered either Jesuanic or redactional, the latter being either pre-Lukan or Lukan.

4. The State of Research on Q 6:27-36:

Concerning the reconstruction of Q 6:27-36, the following authors have done research on it: S. Schulz, who offers a detailed and more classical tradition-historical study of Q,²⁹ Chr.M.

²⁶ See also Oegema, „Gebot“, in: Verheyden, *Unity*, 507-509.

²⁷ See on this also D. Lüthmann, „Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48)“, in: *ZThK* 69 (1972), 412-438 and M. Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Tübingen: Mohr Siebeck 1988, 222f. and 394 as well as Lohfink, „Sitz“, 240.

²⁸ For this we will use the *Critical Edition of Q* edited by J.M. Robinson et al. and refer to the discussion on Q of the last two centuries as documented in *Documenta Q*. See J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg (eds.), *The Critical Edition of Q: Synopsis, Including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas, with English, German and French Translations of Q and Thomas*, Leuven: Peeters 2000. See also the previous editions in *JBL* 109 (1990), 499-501; 110 (1991), 494-498; 111 (1992), 500-508; 112 (1993), 500-506; 113 (1994), 495-499; 114 (1995), 475-485, and 116 (1997), 521-525 as well as J.M. Robinson; P. Hoffmann; J.S. Kloppenborg (eds.), *Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research, Excerpted, Sorted and Evaluated*, Vol. 1ff., Leuven: Peeters 1996ff.

²⁹ S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelien*, Zürich: Theologischer Verlag 1972, 120-141.

Tuckett, who situates the „Sitz im Leben“ of our pericope in the context of polemic and persecution,³⁰ D.C. Allison, who concentrates on the sources of the Sermon on the Mount/Plain,³¹ S. Carruth, who offers a rhetorical-critical study of Q 6:20-49,³² as well as Th. Bergemann, who compares the Lukan and Matthean material on the basis of a word statistic.³³ According to S. Schultz the Saying about enemy love shows that the interpretation of the law on the one hand belongs to the oldest, apocalyptically inspired enthusiastic period of the Q community, and on the other hand has a clear sapiential structure.³⁴ Within this sapiential structure the call for enemy love, as found in, for instance, Lev 19:17ff., could be combined with an element from wisdom theology, like in Sir 4:9f., namely the *Imitatio Dei*.³⁵ Christopher Tuckett, however, stresses the fact that we neither know the precise wording of Q 6:27-35 nor the tradition-history of the passage.³⁶ Nevertheless, one thing is clear: „the secondary nature of the composition makes it implausible to regard the whole unit being originally composed/spoken (i.e. by Jesus himself) in just this form“.³⁷ Dale Allison, finally, argues that the text of Q 6:27-35 is „an old unit which preexisted Q’s editorial work“.³⁸ One argument for this observation is that the apostle Paul most probably knew the traditions closely related to Q 6:27-38.³⁹ From this we may conclude that, purely hypothetically spoken, there may have been several, possibly even four tradition-historical phases between Jesus’ Saying and its final redaction in Lk 6:27-35:

- 1) an oral tradition, i.e. an authentic Saying of Jesus
- 2) several pre-Q traditions, of which one may have been known to Paul
- 3) one or more Q redactions
- 4) the Synoptic redaction as expressed in Lk 6:27-36 par.

However, concerning the precise wording and the tradition history of Q 6:27-36 all five mentioned authors stress its uncertainty.⁴⁰ At the present stage and independent of the question whether the reconstructed text can be considered Jesuanic, pre-Q, Q, pre-Lukan or Lukan, the pericope, taken as a whole, i.e. as a separate text unit, can be divided into four parts:

- 1) a Word of Jesus representing a command (6:27)
- 2) a number of actualizations of this command (6:28-30.34)
- 3) a first theological argumentation, here the Golden Rule (6:31-33)
- 4) a second theological argumentation, here the call to act like God (6:35-36)

³⁰ Chr. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity. Studies on Q*, Edinburgh: T & T Clark 1996, 300-307.

³¹ D.C. Allison, *The Jesus Tradition in Q*, Harrisburg: Trinity Press 1997, 67-95.

³² S. Carruth, *Persuasion in Q. A Rhetorical Critical Study of Q:20-49*, Ph.D. Claremont 1992.

³³ Th. Bergemann, *Q auf dem Prüfstand. Die Zuordnung des Mt/Lk-Stoffes zu Q am Beispiel der Bergpredigt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993, 102-159.

³⁴ Schulz, *Spruchquelle*, 124.

³⁵ O.c., 138.

³⁶ Tuckett, *Q*, 301.

³⁷ O.c., 302.

³⁸ Allison, *Tradition*, 84.

³⁹ O.c., 55-56.

⁴⁰ See the summary of the history of research on Q 6:27-35 in Tuckett, *Q*, 300-303. See also H.D. Betz, *The Sermon on the Mount. A Commentary on the Sermon on the Mount including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*, Minneapolis: Fortress 1995, 294-328.

As actualizations normally point to very specific historical situations, in which the actualizations were felt necessary and were added, and therefore are a typical feature not only of the pre-Synoptic and Synoptic redaction of the words of Jesus, but of many other Jewish, especially Apocalyptic and Wisdom texts from antiquity, they can hardly be traced back to the historical Jesus himself, unless he himself was in such a specific situation, in which a saying of his needed to be actualized immediately.

Therefore, it is most plausible that only 1) Q 6:27, 3) Q 6:31-33 and 4) Q 6:35-36 are Jesuanic. However, as the Golden Rule was so common in Antiquity,⁴¹ it can hardly originate from Jesus himself, no matter how clearly it elucidates the meaning of the command to love your enemies: As you wish that enemies would do to you, namely love (and not hate) you, do also to them, namely love (and do not hate) your enemies. Therefore, only 1) Q 6:27 and 4) Q 6:35-36 may be Jesuanic. Q 6:35-36 finally formulates, and about this one can debate, either Jesus' or Luke's summary of the theological interpretation by referring it to a central topic of the theology of the Hebrew Bible, namely of the Holiness Code, Leviticus 17-26: (Try to) be as holy as God is holy.

Theissen dates Jesus' saying in 6:27ff. between 26/27 CE, when Pilate tried to place images of the Roman emperor into Jerusalem (cf. Jos., Bell II § 174), and 39 CE, when Gaius Caligula too tried to have his own statue placed in the Temple of Jerusalem (cf. Jos., Ant. XVIII §§ 271f. and Bell II §§ 195-198).⁴² According to Theissen, Jesus' saying must be understood against the background of these events, namely as an expression of critique and of provocation, however, demonstrably without using of violence.⁴³ The enemies are therefore the political enemies.

Theissen's socio-historical model of explanation shows that it is indeed possible to look from the early Christian tradition back to Jesus and formulate a plausible portrayal of the historical Jesus that can also be deduced from contemporary Judaism. Of course, this is only one model of explanation based on a hypothetical reconstruction of Q 6:27-35. However, the theological centre of this reconstruction, we may conclude, is the call to imitate God, a call, which is derived from the Hebrew Bible, was taken up by Jesus and transformed and actualized by the early Christians. This call for *Imitatio Dei* may have been the real intention of the Saying of Jesus found in the pericope of Q 6:27-36, no matter how the different stages of its transmission are reconstructed by modern scholarship.

If one reconstructs the redaction history of Q 6:27-36 now by dating the four text units, it could have been as follows: The Word of Jesus representing a command (6:27) may go back to Jesus himself (ca. 30 CE), actualizations were added to it in 6:28-30.34 in order to offer to the followers of Jesus a Halacha of Jesus' command and to meet a situation of increasing conflicts, polemics and persecutions (after 30 CE). Thereupon it was enlarged with a theological argumentation on the basis of the Golden Rule (6:31-33). This could have happened within the context of a community of hellenistically influenced Jewish and early Christian followers of Jesus, in which Jesus' command to love your enemies was „translated“ in the popular maxim of the Golden Rule (after the middle of the first century CE). The Lukan

⁴¹ See A. Dihle, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962.

⁴² See G. Theissen, *The Gospel in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Edinburgh: T & T Clark 1992, 203-234 and G. Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 3rd ed., Tübingen: Mohr-Siebeck 1989, 79-105 and 160-197.

⁴³ Theissen, *Studien*, 191-195.

redaction finally adds a theological (or even some sort of christological) interpretation of the whole by emphasizing the relation between „sons“ and „Father“. It is understood as a call to become „like“ sons of the Father, i.e. sons of God. In other words: A call to be and act like your Father in Heaven (at the end of the first century CE).

Concerning the latter, however, one may doubt whether 6:35-36 may represent a Word of Jesus after all, if not his *ipsissima vox*, than at least his *ipsissima intentio*, as the call to love your enemies can only be understood from the point of view of the call to act like your Father and therefore must have been derived from it. Thus we have the following hypothetical reconstruction and dating of the subsequent textual units of Q 6:27-36:

- | | |
|--|----------------------------|
| 1) a Word of Jesus representing a command (6:27) | ca. 30 CE |
| 2) a number of actualizations of this command (6:28-30.34) | after 30 CE |
| 3) a first theological argumentation on the basis of the Golden Rule (6:31-33) | middle of first century CE |
| 4) a 2nd theological interpretation with a sons-Father relation (6:35-36) | end of first century CE |

5. Interpretation of Lk 6:27-35: *Be and Act like your Father in Heaven:*

Since we now consider the interpretation of the enemy-love command, we should apply the „Criterium of Double Similarity“ (as explained above in § 1) and question whether this demand is Jesuanic, i.e. whether it derives from early Jewish *and* early Christian traditions? To begin with, this phrase clearly stems from early Christian tradition, because all applicable first and second century writings (whether Q, Luke, Matthew or the Apostolic Fathers up to Justin) call it a „Word of Jesus“, and enlarge and actualize it without changing the root meaning.

But how should one typify this „Word of Jesus“? The Greek word „λόγος“ has many different meanings, but does not necessarily denote a written word. Indeed, it can also mean „interpretation“, to give but one example.

As far as Jesus' „Word“ on the Love Command is concerned, Acts 20:35 refers to the „λόγου τοῦ κυρίου Ἰησοῦ“. I. Clement 2:1 speaks of the „λόγου αὐτοῦ“. In the Gospel of Thomas 95 and I. Clement 13:2 Jesus „speaks“. What he says is then quoted. Quotations are also found in II. Clement 13:4, Ignatius' Epistle to Polycarp 2:1, Polycarp's Epistle to the Philippians 12:3, and in the Didache 1:2-5. Justin, in his Apology I:15.9-13; I:16.1-2 and in his Dialogue 96:3, speaks of a „teaching“ („Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδίδασκεν“), and the Epistula Apostolorum 18, like John 13:34, speaks of a „new commandment“.

In other words, the early Church was not unanimous about the genre of Jesus' „Word“ and the subsequent Love Command, although it eventually qualified it as an „authoritative teaching“ and later, quotable „Scripture“.⁴⁴

In summary, Jesus' „Word“ to love one's enemies was perceived as a kind of authoritative „teaching“, whether of sapiential or apocalyptic character, although the canonical Gospels probably polished and enhanced the original oral utterance, unlike those logions revealed in the Q Gospel. Furthermore, as the context of Lk 6:27-36 clearly indicates, this „Word“ of Jesus refers to the Hebrew Bible and thus the enemy-love command can very well be qualified scriptural interpretation, i.e. of Lev 19:18.

Is there any indication that we are dealing with a key moment in the (pre-Christian) history of the interpretation of the Love Command? Is it also a derivation of early Jewish tradition?

⁴⁴ See on the genre of „Q“ in general, Kloppenborg, *Formation*, 8ff.

Here we have to ask 1) whether there are parallels connecting the command to love one's neighbor with the command to love one's enemies, 2) whether parallels exist to connect one or both commands with the Golden Rule, and 3) where the formulation itself, „Love your enemies“, comes from.

Concerning 1), whether there are parallels connecting the command to love one's neighbor with the command to love one's enemies, one may point to Testament of Benjamin 4:3, „And even if persons plot against him for evil ends, by doing good this man conquers evil, being watched over by God“,⁴⁵ and Mishnah Abot 1:12, „Hillel said: Be of the disciples of Aaron, loving peace and pursuing peace, loving mankind and bringing them nigh to the law“.

The argument that the Testament of Benjamin may be Christian does not undermine the observation that in early Judaism, loving one's neighbor is applied to one's enemies, especially in lieu of the call for *Imitatio Dei*, as God himself loves his enemies.⁴⁶ The Testament of Benjamin 4:3 best expresses the original Hebrew ideal of countering someone's hurtful intentions with kindness. Thus one conquers evil, and wins God's protection.⁴⁷ Other, much older passages to be mentioned here, are Sir 4:3-5, and Tob 4:7-8.

This is, in fact, what Jesus himself says, according to Lk 6:35-36: Because God is kind and shows mercy to the ungrateful and selfish, man should act in the same fashion.

Concerning 2), whether parallels exist to connect one or both commands to the Golden Rule, one may refer to the Letter of Aristeas § 207, „‘What does wisdom teach?’ This next guest replied, ‘Insofar as you do not wish evils to come upon you, but to partake of every blessing, (it would be wisdom) if you put this into practice with your subjects, including the wrongdoers, and if you admonished the good and upright also mercifully. For God guides all men in mercy‘, Tobit 4:15, „And what thou thyself hatest, do not to man“, Jubilees 36:4, „And among yourselves, my sons, be loving of your brothers as a man loves himself, with each man seeking for his brother what is good for him, and acting together on earth, and loving each other as themselves“, Sirach 7:21, „A wise slave love as thyself. And withhold him not from (his) freedom“, and Targum Yerushalmi I on Lev 19:18b, „Be not revengeful, nor cherish animosity against the children of thy people; but thou shalt love thy neighbor

⁴⁵ Translations according to the RSV (Lev 19:2.18.34; Mc 12:28-34; Gal 5:14; Rom 13:9-10); J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* 1-2, New York: Doubleday 1983-1985, Vol. 1, 786 (TestSim 4:6), 803-4 (TestIss 5:2 and 7:6), 806 (TestZeb 5:1), 826 (TestBenj 4:3); *ibid.*, Vol. 2, 26 (Arist § 207), 124 (Jub 36:4); R.H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, 1-2, Oxford: Clarendon Press 1913, 1963, 1, 212 (Tob 4:15), 340 and 420 (Sir 7:21 and 31:15); J.W. Etheridge, *The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with the Fragments of the Jerusalem Targum*, New York: KTAV 1968, 205 (Tg. Yer. I on Lev 19:18); H. Danby, *The Mishnah*, Oxford-London: Oxford University Press - Geoffrey Cumberlege 1933, 1949, 276 (mNed 9:4), 447 (mAb 1:12); I. Epstein, *The Babylonian Talmud, Seder Mo'ed, Shabbath*, London: Soncino 1938, 140 (bSan 31a); H. Freedman, *Midrasch Rabbah. Genesis I*, London: Soncino 1951, 204 (BerR 24:7); F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, Leiden-New York-Cologne: E.J. Brill 1994, 37 (CD 6:20-7:1); J. Neusner, *The Tosefta. Translated from the Hebrew. Third Division Nashim*, New York: Ktav 1979, 168-169 (tSot 9:11); J. Neusner, *Sifra. An Analytical Translation*, Vol. III, Atlanta: Scholars Press 1988, 109 (Sif, Qed IV:12).

⁴⁶ U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)*, EKK 1/1, Zürich-Neukirchen-Vluyn: Benzinger Verlag-Neukirchener Verlag, 4th ed. 1997, 307 (see also his note 18) says: „Die Meinung der Kirchenväter, daß das Feindesliebegebot Jesu ein Novum sei, ist nur bedingt richtig. Ähnliche Aussagen gibt es vielerorts, im Judentum, im griechischen, vor allem im stoischen Bereich, in Indien, im Buddhismus, im Taoismus“. See also Betz, *Sermon*, 294-328.

⁴⁷ The Testament of the Twelve Patriarchs stands at the crossroads of Judaism and Christianity and, according to our model of explanation, expresses an authentic saying, just as Q 6:27 contains an authentic saying of Jesus, which can be derived as it is both from the Hebrew Bible and ancient Jewish tradition, as well as from the early Christian reception.

himself, as that though there be (cause of) hatred with thee thou mayest not do (evil) to him. I am the Lord“. The Golden Rule, as it pertains to Lev 19:18b in these and other examples, was a well known maxim in Hellenistic Judaism and a common theme to the Rabbinic movement. Concerning 3), where the formulation, „Love your enemies“, stems from, one may point to Leviticus 19:18b itself, where we also find the expression „to love“.⁴⁸ If seen from the perspective of *Imitatio Dei*, however, the love of one’s enemies is the expanded interpretation of neighbor-love! Therefore, Lk 6:27-36 rightly stresses the intention of the Holiness Code of Leviticus 17-26, maintaining that loving one’s neighbor reflects God and therefore automatically mandates loving one’s enemies. Lk 6:35-36 adopts God’s point of view; „God is kind to the ungrateful and the selfish“ and hence advocates *Imitatio Dei*: „Be merciful, even as your Father is merciful“ (as found in the Holiness Code).

Lk 6:32-34, however, also contains a critique on the wrong interpretation of the Love Command, and thus is witness to another trend in this verse’s interpretative history. The Golden Rule should not be understood to support loving others for the sake of securing their love in return. It calls us, rather, to love those who most likely do not and will not love us in return. The Golden Rule has no device to promote popularity or boost the ego, and Luke criticizes any such misinterpretation. Humans should emulate God and love for love’s sake alone.

Jesus’ call for enemy-love is therefore a call for *Imitatio Dei*, an exaltation in the device which can be traced back to the Hebrew Bible and ancient Jewish tradition. This command is, in fact, an interpretation of the Holiness Code (Leviticus 17-26 especially of Lev 19:2.18.33).⁴⁹ The authentic Jesuanic *interpretation*, as well as its later actualizations, were then adopted by the early Christian tradition.

When following the „Criterion of Plausibility“ or the „Criterion of Double Similarity“, the command to love one’s enemies is *not an altogether new and authentic saying* of the historical Jesus, as it is only his *interpretation* of the scriptural command to love one’s neighbor. Jesus, then, stands within the history of the interpretation of Lev 19:18.

To conclude, Lk 6:27-36 transmits a so called „Word of Jesus“, namely an exhortation to love one’s enemies, which should be understood as an *interpretation* of Lev 19:18b and which follows the theological intention of the Holiness Code, i.e. to be and act like the Father in Heaven. Jesus points to God as the One to imitate and follow. Within Jewish contexts, the command urged the practice of *Imitatio Dei*; in Jesus’ mouth it became an authoritative teaching.

His followers understood it in a twofold way, first as a call for *Imitatio Dei*, then as a call for *Imitatio Christi*.

This „Word of Jesus“ may not stem from Jesus himself, as the fundamental tradition derives from Judaism and its status as an authoritative teaching originated in early Christianity. Nevertheless, from the *interpretative* point of view, it exemplifies the multi-stratified evolution of the Hebrew Bible. In Jesus’ mouth, as it was put by his earliest followers, it is one of the phrases which bridges the gap between ancient Judaism and the early Church, a unique entity unto itself.

⁴⁸ The verb „to love“ (אהב in the Hebrew Bible and in Rabbinic Literature; ἀγαπάω in the Septuagint and in the New Testament) means to approach one’s fellow humans in a positive manner, whereas the „enemy“ (ἐχθρός) is more or less the opposite of „neighbor“ (πλησίον) or „friend“ (φίλος).

⁴⁹ See also Oegema, „Paulus“, in: Oegema, *Israel*, 253-255.

„Wende und wende sie...“ (mAvot 5,22),

Günter Stemberger – Wien

Das Ende von mAvot bildet ein Satz von Ben Bag Bag, dem nur noch ein ganz kurzer aramäischer Ausspruch des Ben He He folgt: „Gemäß der Mühe ist der Lohn“ (לפום צערא אגרא). Über beide Meister ist praktisch nichts bekannt; manche möchten sie gar miteinander gleichsetzen, da בג den selben Zahlenwert wie ה hat, und beides als Umschreibung eines Proselyten verstehen – Ben Bag Bag als Abkürzung von „Sohn eines Proselyten, Sohn einer Proselytin“ (בן גר בן גיורת); Ben He He als „Sohn von Abraham und Sara“; beiden wurde nach ihrer Berufung ein ה in den Namen gefügt, Abraham statt Abram, Sarah statt Sarai¹. Die Erklärung ist kaum mehr als der spielerische Versuch, die schwer verständlichen Namen zu deuten; die Einfügung eines oder zweier anonymer Proselyten als Abschluss des Traktates, der die Aussprüche großer Meister der Frühzeit bietet, wäre erstaunlich. Ben Bag Bag wird in der rabbinischen Literatur öfter als Tradent halakhischer Aussagen zitiert (so etwa tKet 5,1 als Jochanan ben Bag Bag, der sich an Jehuda ben Batyra in Nisibis wendet, womit er im frühen 2. Jh. gelebt hätte; auch die Parallelen nennen ihn Jochanan. Siehe auch tBQ 10,16; Sifra Qedoshim Par. 2,2); Ben He He dagegen kommt nur mit diesem einen Satz vor.

Dass der Ben He He zugeschriebene Spruch aramäisch ist, entspricht seiner Eigenart als Sprichwort, kann innerhalb der Mischna aber auch darauf hinweisen, dass er eine spätere Ergänzung ist, wie am Schluss eines Traktats sehr häufig, auch wenn die handschriftliche Bezeugung gut ist (doch fehlt der Satz in MS München); eine inhaltliche Parallele in Hebräisch im Namen des R. Meir findet sich in 4,10. Aber auch der vorausgehende Satz Ben Bag Bags ist zum Teil aramäisch und vor allem auch in der Textform nicht völlig konstant. Im Machsor Vitry schließt der Text von mAvot explizit nach der Aussage des Jehuda ben Tema, somit vor der in den Druckausgaben folgenden Liste der Lebensalter und den Aussagen Ben Bag Bags und Ben He Hes; diese werden aber dann als Schluss einer Einheit, die mit der Liste der Lebensalter beginnt und dann den Text des heutigen Kapitels 6 von Avot bietet, zitiert. Doch zeigt die Abschlussformel vor der Aussage Ben Bag Bags, dass hier ein in sich geschlossener Text

¹ Siehe den Kommentar zum Text in Machsor Vitry le-Rabbenu Simcha, ed. S. Hurwitz, Berlin 1896-97, Ndr. Jerusalem 1963, 653f.

nachträglich eingebaut wurde und dabei der übliche Schluss von mAvot von seinem Kontext getrennt wurde, weil die Aussagen Ben Bag Bags und Ben He Hes auch für das neue Ganze als geeigneter Abschluss empfunden wurden².

1. Der Text

Die übliche Druckfassung des Textes (ed. H. Albeck) lautet:

הפך בה והפך בה דכלה בה; ובה תחזי וסיב ובלה בה ומנה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה.

Sie stimmt weitgehend mit MS Kaufmann überein (zu Details siehe unten). Beide Texte vokalisieren הפך zuerst als Qal, das zweite Mal als Pi'el, der hier wohl iterative Bedeutung hat: „Wende sie und wende sie immer wieder“ (ebenso ist MS Kaufmann vokalisiert); als Objekt sieht man dabei stets die Tora, auch wenn diese im Kontext nicht genannt wird. Bevor auf weitere Details eingegangen wird, seien einige wichtige Textzeugen vorgestellt: MS Kaufmann (K), MS Parma (P), MS Cambridge Add. 470,1 (C), das Genizafragment aus der Antonin-Sammlung in St. Petersburg (A), die Münchener Talmudhandschrift (M) sowie drei Handschriften mit dem Maimonides-Kommentar (Parma C = De Rossi 984, hier 1M; Paris 328-329, hier 2M; das Autograph bzw. Handexemplar des Maimonides, MS Oxford Bodl. 404, zitiert nach Qafī, daher Q³), dazu schließlich auch der Text von Machsor Vitry (V):

דכולה בכ וכולך בה; (ובה תיהוי) וסיב ובלה בה ומנה לא תזוע	K	הפך בה והפך בה
דכולא בה וכולך בה ומנה לא תזוע	P	הפך בה והפוך בה
דכולה בה וכולך בה ומנה לא תזוע	C	הפוך בה והפך בה
דכולא בה ובה תחזי ומינה לא תזוז	M	הפוך בה והפך בה
דכולה בה ומינה לא תזיע	A	הפוך בה והפך בה

² Machsor Vitry 549 die Schlussnotiz zu mAvot, 562 die Aussagen Ben Bag Bags und Ben He Hes. MS British Museum Add. 27,200-201, das Hurwitz ediert, ist auf 1242 datiert. Doch bezeugt ha-Meiri in seinem Kommentar zu Avot, dass spanische Mischna-Texte den Traktat mit dem Satz Jehudas ben Tema beenden, womit auch unsere Stelle schon als Zusatz betrachtet wird: Siehe *J.N. Epstein*, Introduction to the Text of the Mishna (hebr.), Jerusalem 1948, 978.

³ Nicht zur Verfügung stand mir das Faksimile der Handschrift: *S.D. Sassoon - R. Edelmann*, Maimonidis commentarius in Mischnam, 3 Bände, Kopenhagen 1954-6. Ich zitiere: Mischna im Perusch Rabbenu Mosche ben Maimon. Seder Neziqin, tirgem me-'aravit... *J. Qafī*, Jerusalem 1965, 307.

ומינה לא {ומנה לא} תזוע		סמא דכולא בה	1M הפך בה והפך בה
ומינה לא תזוע	ובה תחזי סיב וכולא בה	דכולא בה	2M הפך הפך בה והגה בה
ומינה לא תזוע	ובה תחזי סיב ובלי בה	דכולא בה	Q הפוך בה והפך בה והגיי בה
ומינה לא תזוע	ובלה בה ובה תהוי	דכולה בה	V הפוך בה והפוך בה

ממנה	K שאין לך מידה טובה
ממנה	P שאין לה מידה טובה
ממנה	C שאין לך מידה טובה
הימנה	M אין לך מדה טובה
	Q שאין לך מידה טובה יותר ממנה
	V שאין לך מידה טובה הימנה

Diese Zusammenstellung einiger wichtiger früher Textzeugen kann natürlich nicht eine vollständige Kollation sämtlicher erhaltener Handschriften ersetzen, zeigt aber doch sehr deutlich, wie wenig stabil der Text des Traktatabschlusses ist. Diese Beobachtung gilt, auch wenn man die offensichtlichen Abschreibfehler berücksichtigt. Die Wörter in Klammer bei K sind am Rand nachgetragen. Die Verdoppelung von לא ומינה in 1M (Parma C) ist eindeutig ein Abschreibfehler; in diesem MS endet mAvot mit diesem Satz und dem folgenden des Ben He He; in 2M (Paris) dagegen wird noch der Abschnitt über die Lebensalter und das ganze sechste Kapitel angefügt (jeweils ohne Kommentar, da nicht im Text, den Maimonides kommentierte).

Der Anfang des Textes ist bis auf Schwankungen in der Vokalisierung bzw. Plene-Schreibung von הפך einheitlich überliefert: „Wende und wende sie immer wieder“. Allein 2M (Paris) und Q fügen בה והגה an: „und sinne darüber nach“, wohl in Anlehnung an Jos 1,8 והגית בו „Buch der Tora“ bezogen, hier auf die Tora an sich.

Komplizierter wird es in der Fortsetzung. Albeck und MS Antonin lesen einfach בה דכולה „denn alles ist in ihr“; 1M (Parma C) setzt סמא voran: „die Summe von allem ist in ihr“. K liest כך דכולה „denn sie als ganze ist in dir“. Das Schluss-Kaf ist verwischt, vielleicht nachträglich aus ה gebildet, wie der dünne Abstrich nahelegen könnte; der Vokalisator des Textes hatte auf jeden Fall ein ך vor sich, wie das Rafe deutlich macht. K, P und C fügen an: בה וכולך „und du bist ganz in ihr“, somit eine Spiegelung der vorausgehenden Wendung, besonders wenn man die Lesung von K כך annimmt, sei es als ursprünglich oder auch als nachträgliche Angleichung. Wenn die Wischspuren bei בה וכולך in K andeuten sollen, dass die Einfügung am Rand תהוי „und du sei

in ihr“ diese Worte ersetzen und nicht einfach ergänzen sollen, wäre das eine Anpassung an die Lesung, die M bietet und die leicht variiert auch 2M, Q, und Albeck (ובה תחזי „und auf sie schaue“) haben und die in 2M und Q auch schon durch בה והגה vorweg genommen ist. Möglich ist in K auch die Lesung ובה תיהני „und an ihr sollst du dich erfreuen“. Die verschiedenen Verben können sich auseinander durch Verlesung entwickelt haben, machen aber auch je für sich Sinn. Doch zeigt die Beweglichkeit des Textes, dass das ursprüngliche „Wende und wende sie immer wieder; denn alles ist in ihr“ (bzw. „denn sie als ganze ist in dir“) sekundär ergänzt und erläutert wurde.

Das folgende בה וסיב ובלה der Druckausgabe „und werde grau und welk mit ihr“ ist in den hier vorgelegten MSS nur durch Q gedeckt, ohne וסיב auch in V, wo ובה תהוי folgt, das in K am Rand zuvor eingefügt wurde und in M allein steht; die Schreibweise von 2M בה וכולא ist wohl eine irriige Wiederholung aus dem früheren Teil des Satzes, könnte aber auch als Form von כלי verstanden werden: „... und schwinde hin mit ihr“; die beiden Verben sind als Verlesung auseinander zu erklären und ergeben jeweils denselben Sinn.

Einheitlich ist wieder die Fortsetzung ומנה לא תזוע „und von ihr weiche nicht“; nur M und Q lesen statt der aramäischen Form das hebräische Äquivalent תזוח. Der Abschluss der Sentenz, שאין לך מנה טובה ממנה „denn es gibt für dich nichts Besseres als sie“, findet sich in K, P und C, mit minimalsten Abweichungen auch in V und M; erweitert um יותר auch in Q; dagegen fehlt dieser (nun rein hebräische) Text im Genizatext der Antonin-Sammlung und in 1M und 2M; in seinem Kommentar geht Maimonides, der sonst jede Wendung des Ausspruchs aufnimmt, auf diese abschließende Wendung nicht ein. Auch hier ist eine spätere Ergänzung des Textes anzunehmen.

Die Version des Genizatextes der Antoninsammlung bietet gleichsam den kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedensten Textformen, deren variabler Mittelteil deutlich verschiedene, einander ähnliche, spätere Erweiterungen belegt⁴; der textlich in einer Gruppe von MSS stabile

⁴ Dass der Mittelteil auch in den Textfassungen von ARN fehlt, bestärkt diese Vermutung. Der Text lautet in B 27 (Schechter 55): והפוך בה ודכולא בה ומינה לא תזוע שאין לך מדה טובה יותר ממנה. Der Satz ist ohne Tradent im Kontext von Hillel zugeschriebenen Aussprüchen angeführt, eingeleitet durch die Frage ומה הוא. Ihm folgt der Spruch Ben He Hes mit Namen. Da anschließend wieder der schon zuvor zitierte Satz בה מן בה aufgenommen wird, wirkt die Einheit wie ein Einschub. Sie wird wenige Zeilen später nochmals gebracht, und hier wird der Satz Ben He Hes mit einer Episode aus dem Leben Hillels kommentiert; der erste Satz bleibt an beiden Stellen ohne Kommentar. In A 12 (Schechter 55) ist der Satz in eine Reihe von Sätzen Hillels eingefügt: והפכה והפוך בה ודכולא בה. Ohne eine Tradentennennung folgt direkt: ולכולהון לפום צערא אגרא.

Schlussatz mag aber ebenfalls schon früh zumindest einen Teil der Textüberlieferung bestimmt haben⁵. Das bedeutet aber keineswegs den Anspruch, die Textfassung der Geniza biete so etwas wie einen „ursprünglichen“ Text.

2. mAvot 5,22 und die rabbinische Tradition

Die schon genannten Texte sind die einzigen rabbinischen Belege der Einheit. Sie ist nur in den beiden Rezensionen von Avot deR. Natan sowie im Pseudo-Seder Elijahu Zutta, einem Derekh Erets-Text, der im Wesentlichen der Machsor Vitry-Fassung von Avot 6 entspricht, überliefert. Weder in der Tosefta und den beiden Talmudim noch in den frühen oder späten Midraschim findet sich die geringste Spur des Textes und seiner Formulierungen. mAvot hat insgesamt eine zum Teil lange Entwicklung und kann daher nicht pauschal in die Jahrzehnte nach der Mischna-Redaktion datiert werden⁶; die textlich so instabile Fassung der Schlusseinheit mahnt um so mehr zur Vorsicht bei der Datierung. F. Avemarie stellt zu mAv 5,22f fest: „Rückschlüsse auf eine ältere Form der Sprüche erlauben diese Versionen nicht. Der Stoff stammt vermutlich aus früher tannaitischer Zeit; eine genaue Datierung ist aber ebensowenig möglich wie die Identifizierung der beiden genannten Autoren“⁷. Weniger pessimistisch wäre ich, was die Textform von 5,22 betrifft, insoferne zumindest der Mittelteil deutlich spätere Ergänzung in verschiedener Form ist, und ebenso wohl auch der Schlussteil. Dagegen ist die Annahme tannaitischer Herkunft auch nur des Stoffes kaum zu begründen.

Der einzige vergleichbare Text für den Anfang des Satzes findet sich in yMa'as 3,10 (51a). R. Zera vergleicht Bücher der Haggada mit Zauberbüchern: הא הפכה והא מהפכה לא שמעינן מינה כלום (jeweils הא mit MS Vatikan statt היא in MS Leiden und anderen Zeugen): „Siehe, er (der Lehrer

⁵ Hier sei auch die Fassung angeführt, die Pseudo-Seder Elijahu Zutta 17 (ed. Friedmann 20) im Namen des „Jochanan“ ben Bag Bag bringt (cf. M und V): הפוך בה והפוך בה וכלא בה ובה תהוי ומנה לא תווע שאין לך מדה טובה הימנה. Wie im Machsor Vitry folgt der Text dem Abschnitt über den Erwerb der Tora (Avot 6).

⁶ Siehe G. Stemberger, Die innerrabbinische Überlieferung von Mischna Abot, in: Geschichte - Tradition - Reflexion. Festschrift für M. Hengel, hg. von H. Cancik, H. Lichtenberger u. P. Schäfer, Tübingen 1996, I 511-527.

⁷ F. Avemarie, Tora und Leben. Untersuchungen zur Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur, Tübingen 1996 (TSAJ 55), 60.

der Haggada) wendet sie und wendet sie herum, und wir lernen nichts daraus⁸. Was das mit dem Feminin-Suffix bezeichnete Objekt des Wendens ist, macht der Text nicht explizit; es könnte der Bibeltext ebenso sein wie die Haggada selbst oder die in ihr implizierte Tradition.

Die Tora als Objekt des Wendens kommt, abgesehen von mAvot 5,22, rabbinisch nur als die materielle Torarolle vor. Wenn jemand am Sabbat auf dem Dach eine Torarolle liest und sie rollt aus seiner Hand in öffentliches Gebiet, darf er sie nicht zurückrollen, sondern „wendet sie auf die Schriftseite“ (הופכו על הכתב): mEr 10,3, ebenso die Gemara beider Talmudim), damit der biblische Text nicht verunehrt werde, indem er bis zum Ende des Sabbat offen daliegt. Die Rückseite ist natürlich nicht beschrieben, somit das „Wenden“ von mAvot 5,22 nicht von der Torarolle zu verstehen, schon gar nicht im Sinn eines Umblätterns. Der Satz kann das Hin- und Herwenden der Tora nur im übertragenen Sinn meinen, das Betrachten ihres Inhaltes aus verschiedensten Perspektiven.

Das Objekt des Wendens wird im Hebräischen nur vereinzelt in späten Texten mit der Präposition ב̄ angeschlossen: So EkhaR Peticha 34: das Land bringt Ertrag, „weil sie seine Erde umwenden“ (מהפכים בעפרה); Tan und TanB Nitzavim 1: Gott stürzt die Werke der Frevler um (מהפך הפך במעשיהם) bzw. מהפך בהם⁹. Im palästinischen Aramäisch kommt ב̄ הפך nicht vor; im babylonischen Aramäisch ist es dagegen häufig im Sinn von „etwas umdrehen, sich mit etwas befassen, etwas abschätzen, etwas aushandeln“ (so z.B. vom Fleisch auf der Glut מהפכין בהך bBetsa 11a; הפוכו בארעא „befasst euch mit dem Boden“, bearbeitet ihn bBM 73a usw.)¹⁰.

Der sprachliche Befund legt somit nahe, die Aussage „wende und wende sie immer wieder“ entweder wie die Fortsetzung des Satzes als babylonisches Aramäisch zu verstehen oder als von diesem beeinflusstes Hebräisch. Die sprachliche Form weist damit ebenso wie das Fehlen von frühen Parallelen auf späte Entstehung und nicht auf tannaitische Herkunft.

⁸ So mit *M. Sokoloff*, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan ²2002, 167. *R. Ulmer*, die sich an den üblichen Text hält, übersetzt: „Diese Auslegung kehrt (jene) um und jene Auslegung kehrt (diese) um, und es läßt sich nichts Gewisses daraus entnehmen“ (Übersetzung des Talmud Yerushalmi. I/7 Maaserot – Zehnte, Tübingen 1996, 97).

⁹ *A. Eben-Shoshan*, *Ha-Millon he-Chadash*, Jerusalem 1992, I 559, bringt für ב̄ הפך neben mAvot 5,22 Jalqut 833 zu Ps 85 als alleiniges Beispiel vor modernen Belegen: הקב"ה הופך ומפך בה.

¹⁰ Siehe *M. Sokoloff*, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat Gan 2002, 388f.

Für die folgende Wendung „denn alles ist in ihr“ gibt es keine rabbinische Parallele (außer den zitierten Parallelen zum gesamten Text). Vergleichbar ist allein bNed 41a: „Im Westen sagen sie: Wenn das (d.h. Verstand, Einsicht) in einem ist, ist alles in ihm; ist das nicht in ihm, was ist in ihm? Hat er das erworben, was fehlt? Hat er das nicht erworben, was hat er erworben?“ (דא ביה דא ביה, כולא ביה, דלא דא ביה מה ביה. דא קני מה חסר, דא לא קני מה קני). Natürlich gibt es Aussagen über die Unergründlichkeit der Tora (siehe nur Sir 24,28) und ist die Vorstellung, dass man alles in ihr finden kann, rabbinischem Denken nicht fremd, doch ist das nirgends so konzis ausgedrückt wie hier.

Es wundert nicht, dass die Formulierung von K „denn sie ist ganz in dir und du bist ganz in ihr“ (wovon der zweite Teil auch in P und C bezeugt ist) aus der weiteren Überlieferung des Textes verschwunden ist. Über Vermutungen, was genau damit gemeint ist und ob die Aussage ursprünglich tatsächlich auf die Tora gemünzt ist, kommt man nicht hinaus. Entspricht die Tora der Grundanlage des Menschen, genauer des Juden? Sollte man hier an bNid 30b denken, wonach das Ungeborene im Leib seiner Mutter schon die ganze Tora lernt, sie aber bei der Geburt wieder vergisst? Und heißt der zweite Teil der Wendung, dass der Mensch sich selbst, seine Bedürfnisse, Wünsche und Sehnsüchte ganz in der Tora wieder findet? Nicht nur die gesamte Schöpfung wäre so durch die Tora entstanden und demnach in ihr angelegt, was im Prinzip auf die von den Rabbinen so abgelehnte Parallelisierung von Tora und Naturgesetz hinausläufe; auch der Mensch, genauer: der Jude, hätte so in der Tora sein exaktes Spiegelbild, seinen Bauplan, würde ganz er selbst erst, indem er sich gemäß diesem Plan verhält (und das nicht nur in den normativen Aussagen der Tora), mit der Tora eins wird, wie er es nach Gottes Plan von Anfang an ist. Das wäre eine völlig anthropozentrische Sicht der Tora – natürlich könnte man auch sagen, eine völlig Tora-zentrische Sicht des Menschen. Man könnte geradezu von einer Tora-Mystik sprechen, einem Einswerden des Menschen mit der Tora. Mag viel davon völlig rabbinischem Denken entsprechen, in dieser Zuspitzung findet sich der Gedanke rabbinisch sonst nirgends. Dass der Mensch ganz in irgend etwas ist und umgekehrt, wird in rabbinischen Texten sonst nie gesagt.

Auch für alle weiteren Wendungen der Aussage Ben Bag Bags finden sich keine Belege in der rabbinischen Literatur außer den Zitaten von mAvot 5,22. Nur für die (nur in einem Teil der Textfassungen vorhandene) Aussage, dass es nichts Besseres (מדה טובה) als die Tora und ihr Studium gibt, findet sich eine späte sachliche Parallele in SER 18 (Friedmann 92) und SEZ 1 Ende (Friedmann 171); doch muss sich die Tora diese Bezeichnung im Seder Elijahu mit anderen

Werten wie Segen, Umkehr oder Trost teilen. In SER 18 heißt es auch, dass jemand erst dann verurteilt wird, wenn er zu Bibel und Mischna gekommen ist, dann aber alles hinter sich gelassen, sich getrennt hat und gegangen ist. Das entspricht sachlich der Aufforderung, sich nicht von der Tora zu entfernen; doch die sprachliche Formulierung ist viel breiter und nicht durch die Ausdrücke von mAvot 5,22 bestimmt.

Dieser Text hat somit weder die rabbinische Literatur außer den schon genannten späten Zitaten beeinflusst noch nimmt er traditionell geprägte Redewendungen der Rabbinen auf. Er treibt rabbinisches Denken über die Tora, und zwar die Tora in ihrer Gesamtheit einschließlich der mündlichen Tora, auf die Spitze und kontrastiert sie, falls dabei wirklich an diesen Text gedacht ist, mit der Aussage von yMa^as 3,10 über die Haggada, die man hin und her wenden kann, ohne daraus zu lernen. In der Tora ist wirklich alles zu finden. Es gibt nichts Größeres als sie. Doch so populär diese Formulierung geworden ist, ist sie doch erst eine späte Quintessenz rabbinischen Denkens, nicht seine frühe Basis.

Levi, Jochebed und Pinhas in der rabbinischen Tradition

((Genealogische Anmerkungen

Peri J. Terbuyken – München

*Herrn Professor Johann Maier
zur Vollendung des 70. Lebensjahres*

Schon früh im Laufe seiner jahrzehntelangen wissenschaftlichen Tätigkeit widmete sich der Jubilar einigen biblischen Passagen zu Levi und den Leviten¹. Im folgenden mögen jedoch die an Zeltheiligtum und Jerusalemer Tempel wirkungsvoll agierenden Nachfahren des Stammes Levi zurücktreten², um den Blick auf einige Stationen der Familiengeschichte in der rabbinischen Auslegung zu richten.³

In der Bibel erfahren wir über die Person des Levi zwar mehr als über viele seiner Brüder, dennoch sind auch die Informationen über den dritten Sohn Jakobs recht spärlich:

¹ J. Maier, Zur Geschichte des Bundesgedankens und zur Rolle der Leviten in der politischen und religiösen Geschichte des Alten Israel, in: *Judaica* 25 (1969) 222-257; ders., Bemerkungen zur Fachsprache und Religionspolitik im Königreich Juda, in: ebd. 26 (1970) 89-105. – Die Abkürzungen des folgenden Beitrags richten sich nach S. M. Schwertner: IATG. Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (Berlin² 1992).

² Die große Mehrheit der unzähligen Aussagen zu den בני לוי bezieht sich (wie שבטו של לוי) auf alle Nachkommen des Stammvaters, d. h. auf das levitische Kultpersonal, das hier nur am Rande behandelt werden kann. Das akribische, teilweise enthusiastische Interesse der Rabbinen an priesterlichen Kultverrichtungen harret detaillierter Betrachtung.

³ Die vor allem im Jubiläenbuch, in den Fragmenten des sog. Aramäischen Levi und im griechischen Testamentum Levi beschriebene Einsetzung Levis ins Priesteramt und das darin erkennbare Selbstverständnis gewisser Priesterkreise in Jerusalem und Qumran (im folgenden kurz: priesterliche Levi-Tradition) muß einer gesonderten Untersuchung vorbehalten bleiben; vgl. dazu vorerst J. Maier, Self-Definition, Prestige, and Status of Priests Towards the End of the Second Temple Period, in: *BTB* 23 (1993) 139-150; M. de Jonge, Levi in Aramaic Levi and in the Testament of Levi: E. G. Chazon / M. E. Stone / A. Pinnick (Hrsg.), *Pseudepigraphic Perspectives* = *StTJD* 31 (Leiden 1999) 91-120; ders. / J. Tromp, *Jacob's Son Levi in the OT Pseudepigrapha and Related Literature*: M. E. Stone / Th. A. Bergren (Hrsg.), *Biblical Figures Outside the Bible* (Harrisburg 1998) 203-236; R. Kugler, *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi* = *SBL Early Judaism and Its Literature* 9 (Atlanta 1996); M. E. Stone, *Art. Levi / Levi, Aramaic*: *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls I* (Oxford 2000) 485a-488a; J. C. VanderKam: *Jubilees' Exegetical Creation of Levi the Priest*, in: *RdQ* 17/65-68 = *Festschr. J. T. Milik* (1996) 359-373; C. Werman, *Levi and Levites in the Second Temple Period*, in: *Dead Sea Discoveries* 4 (1997) 211-225.

- Geboren von Lea, die hofft, Jakob möge sich nun - nach der Geburt des dritten männlichen Nachkommen - ganz ihr zuwenden (יָלוּדָה / „anschließen“), und daher den Sohn לֵוִי nennt (Gen. 29, 34)⁴,

- nimmt Levi, wohl noch ein ungestümer Jugendlicher⁵, zusammen mit seinem Bruder Simeon blutige Rache an der Stadt des hiwitischen Fürsten Hamor, weil dessen Sohn Sichem sich Jakobs Tochter Dina gewaltsam gefügig gemacht und anschließend ein inakzeptables Heiratsangebot unterbreitet hatte (Gen. 34),

- wofür er zusammen mit Simeon im „Segen“ (oder besser: Fluch) Jakobs streng getadelt wird (Gen. 49, 5-7)⁶.

- Schließlich hat Levi drei Söhne, Gerschon, Kehat und Merari (Gen. 46, 11 u. ö.) und, wie wir viel später erfahren, auch noch eine Tochter, Jochebed, augenscheinlich ein Nesthäkchen, das geboren wird, als die Familie sich schon in Ägypten aufhält. Jochebed wird für die biblische Erzählung erst interessant, als sie ihren Neffen Amram, einen Enkel Levis und Sohn Kehats, heiratet und somit Mutter von Aaron und Mose (und Mirjam) werden kann (ohne Namensnennung Ex. 2, 1; dann Ex. 6, 20; Num. 26, 59).

- Darüber hinaus findet Levi in genealogischen Listen (Gen. 35, 23; Ex. 1, 2; Num. 3, 17; 1 Chron. 5, 27; 6, 1) und im Rahmen von Volkszählungen Erwähnung (vor der Auswanderung nach Ägypten Gen. 46, 11 u. ö.). Seine Söhne und Enkel treten im folgenden (mit obiger Ausnahme: Hochzeit Amrams) nicht gesondert, sondern als Väter der einzelnen levitischen Familien in Erscheinung, denen unterschiedliche Funktionen in der Nähe bzw. innerhalb des Zeltheiligtums zugewiesen werden. Der Linie Kehat - Amram fallen dabei die vornehmsten Aufgaben zu.

- Levi stirbt im Alter von 137 Jahren, Kehat wird 133 und Amram ebenfalls 137 Jahre alt (Ex. 6, 16. 18. 20).⁷

⁴ TO z. St. übersetzt ohne Beachtung des Wortspiels: הָדָא זְמַנָּא יִתְחַבֵּר לֵי בַעֲלֵי.

⁵ Nach Aram. Levi 78 (ed. J. C. Greenfield / M. E. Stone, Appendix III, in: H. W. Hollander / M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs* = SVTP 8 [Leiden 1985] 467) war Levi 18, nach Test. Levi 2, 2 „etwa 20“, ebd. 12, 5 ebenfalls 18 und nach BerR 80, 10 (Theodor / Albeck 966) 13 Jahre alt (beim Jungen Erreichen der physischen, religiös-liturgischen und privatrechtlichen Volljährigkeit; s. E. Eyben, Art. Jugend, in: RAC 19 [2001] 427f).

⁶ Die zukünftige kultische Bedeutung Levis und seiner Nachfahren kommt hier überhaupt nicht zur Sprache; anders im Mose-Segen über den Stamm Levi Dtn. 33, 8-11 sowie in der Anklage gegen Priester Mal. 2, 4-8.

⁷ Da wir die weitere Entwicklung des Stammes Levi außer acht lassen müssen, kann die Frage, ob vor der Überquerung des Jordans die Leviten zwischen Garizim und Ebal oder doch auf einem der Berge

Insgesamt fällt das biblische Urteil über die Person des Levi eher negativ aus. Der Stamm Levi hingegen wird Ex. 32, 26-28 wegen seines Eifers gegen den Götzendienst mit dem Goldenen Kalb positiv hervorgehoben, ebenso der dreifache Urenkel Levis, Pinhas, wegen seines Eifers gegen Simris Unzucht mit der Moabiterin Kosbi (Num. 25); positiv ist daher auch der Mose-Segen über den Stamm formuliert (Dtn. 33, 8-11). - Wenden wir uns nun den rabbinischen Schriften zu.

Es fällt auf, daß aufgrund der Berichte in Gen. 34 und 49, 5-7 Levi aus rabbinischer Sicht fast untrennbar mit Simeon verbunden ist, was ihm nicht zum Vorteil gereicht. In Bereshit Rabba sieht Lea bereits bei der Geburt Simeons, des zweiten Sohnes, voraus, daß dieser einen Feind (Gottes) hervorbringen werde (gemeint ist Simri). „Und wer wird dieses Unglück kurieren? – Das ist Pinhas, der aus Levi hervorgehen wird.“ Nach R. Yudan rührt der Name daher, daß Levi „die Söhne zu ihrem Vater im Himmel geleiten wird (ללווה, pi.)“.⁸ Auch wenn hier nicht von der Person Levis die Rede ist, so wird doch der Antagonismus zwischen den Nachkommen Levis und denen Simeons deutlich.

Im Midrasch Rabba zu Gen. 37, 20 sind es Simeon und Levi, die Josef verkaufen, nachdem sie ihn zunächst töten wollten.⁹ Dieser über den biblischen Befund hinausgehende Bericht der Untat läßt sich vielleicht damit erklären, daß auch diese Episode wie Gen. 34 in der Gegend von Sichem spielt. Während des ersten Besuchs der zehn Jakob-Söhne in Ägypten läßt Josef Simeon vor den Augen seiner Brüder ins Gefängnis führen, damit diese bei ihm keinen bösen Rat einholen können.¹⁰ Ohne Simeon scheint Levis gewalttätiges Potenzial abzunehmen; zusammen hält Josef die beiden jedoch für ein unkalkulierbares Risiko.

Ihr größtes Vergehen stellt jedoch ohne Zweifel das gemeinsam verübte Massaker in Sichem dar, dessen Konsequenzen für die beiden Stämme jedoch gegensätzlicher nicht sein können. Sifre Devarim¹¹ erklärt den Unterschied zwischen dem Segen Jakobs, der Simeon und Levi gemeinsam auf das Schärfste rügt, und dem des Mose, der den Stamm Simeon gar nicht

standen (vgl. Dtn. 27, 12. 14), unberücksichtigt bleiben; vgl. die darauf basierende Anordnung der Torbauten des Tempels 11Q19 XXXIX 11-XLV 2; ySot 7, 4 (5), 21d; J. Maier, Die Tempelrolle vom Toten Meer und das „Neue Jerusalem“ (München³1997) 165-183.

⁸ BerR 71, 4 (Th. / A. 826).

⁹ BerR 97 zu Gen 49, 8 (Th. / A. 1216).

¹⁰ BerR 91, 6 (Th. / A. 1122).

¹¹ SifDev we-zot hab-brakha 349 (ed. Finkelstein 349).

erwähnt, den Stamm Levi hingegen positiv hervorhebt, mit einem Königsgleichnis: Zwei Männer leihen sich bei einem König Geld. Der eine zahlt zurück und leiht später sogar dem König etwas, während der andere nicht nur nicht zurückzahlt, sondern erneut Geld bei dem König leiht. Konnte der Stamm Levi durch seine Gottesfurcht Levis Schuld wiedergutmachen (Ex. 32, 26f) und später in Person des Pinhas seine Treue manifestieren (Num. 25), so wird in eben dieser Erzählung Simri aus dem Stamm Simeon durch ein weiteres Vergehen auffällig. Man könnte meinen, daß die Tat von Dina und Sichem sowie von Simri und Kosbi, nämlich Heiratsabsichten bzw. Geschlechtsverkehr mit einem Partner aus einem anderen Volk, sich recht ähnlich seien, demnach auch die Vergeltungsmaßnahmen von Levi und Simeon sowie von Pinhas nicht grundverschieden gewertet werden könnten. Was haben Simeon und Levi, die doch immerhin ihre entehrte Schwester rächten, überhaupt falsch gemacht¹², oder warum wird nicht auch Pinhas getadelt? Bei genauer Betrachtung sind die Umstände jedoch äußerst unterschiedlich: Gen. 34 spielt sich eine unverhältnismäßig schwere Vergeltung an allen Einwohnern der Stadt ab, trotz des guten Willens Sichems und seiner Landsleute. Num. 25 hingegen wird die Unzucht als eine Begleiterscheinung des grassierenden Götzendienstes geschildert; Pinhas vollzieht eine göttliche Strafandrohung, womit er weiteren Schaden von seinem Volk abwendet.¹³

Die Tat des Pinhas, verbunden mit massiver himmlischer Unterstützung, veranschaulicht ySanhedrin in drastischen Worten folgendermaßen:

Und siehe: Ein Israelit brachte die Midianiterin zu seinen Brüdern vor den Augen des Mose. Was ist das: Vor den Augen des Mose? – Wenn jemand sagt: „Etwas ist in deinem Auge, Mose. – Er sagte zu ihm [Mose]: „Ist dein Vogel¹⁴ nicht eine Midianiterin? Und ist ihre Klaue nicht gespalten? Diese [deine Frau] aber ist rein und jene [meine Frau] unrein?“ Doch Pinhas war dort. Er sagte: „Ist hier niemand, der ihn töten wird und durch den er getötet wird? Wo sind die Löwen?“ (Es steht geschrieben:) Ein junger Löwe ist Juda (Gen. 49, 8), Dan ist ein junger Löwe (Dtn. 33, 22), Benjamin ist ein reißender Wolf (Gen. 49, 27). Weil Pinhas sah, daß niemand aus Israel etwas unternahm, stand Pinhas unverzüglich mitten in seinem Gerichtshof und nahm den Speer in seine Hand und steckte

¹² S. u. die Beurteilung in der priesterlichen Levi-Tradition.

¹³ Möglicherweise steht auch das Heiratsverbot von Dtn. 7, 3f im Hintergrund. Da Jakob und Levi das Verbot nicht kannten, wäre eine Ehe Dinas und Sichems eventuell rechtmäßig gewesen; nach rabbinischem Bibelverständnis war das Verbot Mose bei seinem Segen aber bekannt und hat ihm möglicherweise zusätzlich als Kriterium für die Beurteilung des Simri gedient.

¹⁴ צפורן, Anspielung auf Moses Frau Zippora.

die Eisenspitze unter seinen Gürtel¹⁵. Anfangs stützte er sich auf dessen Holz. Als er den Eingang des (Zeltes) erreicht hatte, sagte man [die Israeliten] zu ihm: „Woher und wohin, Pinhas?“ Er sagte ihnen: „Gebt ihr mir nicht recht, daß der Stamm des Levi an jeder Schriftstelle beim Stamm des Simeon steht?“ Sie sagten: „Laß ihn in Ruhe! Vielleicht haben die perushin die Sache erlaubt?“¹⁶ Als er eintrat (in das Zelt), tat der Heilige, gepriesen sei er, sechs Wunder für ihn. Das erste Wunder: Wie sich sonst einer vom anderen löst, klebte nun der Engel einen an den anderen. Das zweite Wunder: Er bohrte den Speer durch ihren [Kosbis] Unterleib, damit sein [Simris] Penis in ihrem Unterleib gesehen werden mußte wegen der Schnüffler, die nicht sagen sollten: „Auch er [Pinhas] ist mit ihnen zwischen seinen Schultern eingetreten und hat seine Bedürfnisse befriedigt.“ Das dritte Wunder: Der Engel versiegelte ihren Mund, und sie konnten nicht schreien. Das vierte Wunder: Sie wurden von der Waffe nicht fallen gelassen, sondern blieben in ihrer Position aufgespießt. Das fünfte Wunder: Der Engel erhöhte für ihn den Durchgang, damit die beiden zwischen seinen Schultern hinausgelangen konnten. Das sechste Wunder war, daß er [Pinhas], als er hinaustrat und die Qualen sah, die er [der Engel] dem Volk zufügte, sie [Simri und Kosbi] auf die Erde fallen ließ und sich hinstellte und betete, wie geschrieben steht: „Und er stellte sich hin und betete, und die Plage hörte auf.“¹⁷

In Sifre Bamidbar ist der Stamm Simeon von diesem Akt des Eifers wenig begeistert. Hatte sich Simri zuvor bereits gebrüstet, sein Stamm sei bedeutender, weil er vom zweiten Sohn Jakobs abstamme, der Stamm Levi aber nur vom dritten, so fragen die Simeoniter nun provokant: „Will denn der Sohn der Tochter des Putiel einen ganzen Stamm aus Israel ausrotten?“¹⁸ Angesichts dieser Geringschätzung sieht Gott sich genötigt, Pinhas und seine vorzügliche Abkunft zu preisen: „Pinhas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aarons, ein Priester

¹⁵ פסיקיא, von lat. fascia, Gürtel, Kopfbinde; SifBam balaq 131 (ed. Horovitz 172) versteckt er die abgetrennte Spitze in seiner Tasche (פונדא, von lat. funda, Geldbeutelchen); vgl. S. Krauss, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum 2 (Berlin 1899, Ndr. Hildesheim 1987) 472b. 427a-b.

¹⁶ Nach G. A. Wewers, Sanhedrin (Gerichtshof) = Übersetzung des Talmud Yerushalmi 4, 4 (Tübingen 1981) 279 ist die Unzucht mit den Moabiterinnen wegen Num 25, 1 gemeint.

¹⁷ ySan 10, 2, 28d-29a par. SifBam balaq 131 (ed. Horovitz 172f) mit anderer Vorgeschichte sowie sechs weiteren Wundern; vgl. D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri (Stuttgart 1997) 292-294.

¹⁸ Dies ist zunächst pejorativ gemeint, da nach TanhB shemot 11 (3b) Putiel als einer der sieben Namen Jithros gilt, womit der Priester Eleasar eine Midianiterin geheiratet hätte. Daher harmonisiert ShemR 7, 5 (19a), eine der Töchter Putiels sei eine Frau aus zwei Familien gewesen, einerseits aus der Familie Jithros, der Kälber für den Götzendienst mästete, andererseits aus dem Stamm Josef, der gegen seinen Trieb gekämpft hatte wie Pinhas gegen den Trieb Simris. Und um den Vater seiner Mutter zu rächen (wegen Gen. 37, 36), zieht Pinhas anstelle Eleasars in den Krieg gegen Midian (Num. 31, 6); SifBam matot 5 (ed. Horovitz 210); bSot 43a widerspricht der Gleichsetzung Putiels mit Jithro vehement. - Hiermit würde Pinhas auch den o. g. Verkauf Josefs durch Levi sühnen.

und Sohn eines Priesters, ein Eiferer und Sohn eines Eiferers, ein Grimmabwender und Sohn eines Grimmabwenders“¹⁹, während der Stamm Simeon dem Untergang geweiht ist²⁰.

Das einzige Verdienst des Levi selber scheint - auch wenn nicht alle Belege zitiert werden können - zu sein, daß er gescheite Söhne, Enkel und Urenkel hat. Beim Vergleich von Simeon und Levi schneidet letzterer lediglich als der weniger Schlechte ab. Nur in Verkettung mit seinen Vätern und Söhnen kommt Levi der Titel צדיק zu: Die Shekhina, ursprünglich auf der Erde, entfernt sich wegen sieben Vergehen immer weiter bis in den siebten Himmel; sieben Gerechte, nämlich Abraham, Isaak, Jakob, Levi, Kehat, Amram und Mose, erreichen schließlich trotzdem, daß die Shekhina Stufe für Stufe wieder auf die Erde herabkommt.²¹

Daß Levi immer wieder das Priestertum verheißt wird, ändert nichts am negativen Urteil über die Person; die Verheißung erfüllt sich erst in seinen Nachkommen. Demgegenüber bilden der Stamm Simeon und der Stamm Levi beinahe dualistische Gegensätze: Sind die Simeoniter bis ins fünfte Glied verdorben und werden daher ausgelöscht, erstrahlen Leviten und Priester, über allen Pinhas, in leuchtenden Farben²². Auch der Aufruhr Korachs (Num. 16) wird nur bedingt dem Stamm angelastet; genau genommen wird dem Einspruch gegen Aaron sogar Verständnis entgegengebracht, weil der Bund über das Priestertum noch nicht

¹⁹ SifBam balaq 131 (ed. Horovitz 172); Bömer-Klein (Anm. 17) 294; par. WaR 33, 4 (ed. Margalio 762); BamR 2, 20 (7c); PesK 13, 12 (ed. Mandelbaum 236); bSan 82b. - Zu dem Dilemma, das dieser Eifer - von den Zeloten apologetisch für ihre politischen Aktivitäten genutzt und in pharisäischen Kreisen nach dem Großen Aufstand daher alles andere als beliebt - Josephus Flavius bereitet, s. L. H. Feldman, The Portrayal of Phinehas by Philo, Pseudo-Philo, and Josephus, in: JQR 92 (2002) 315-345; 326-333.

²⁰ Nach BerR 99, 6 (Th. / A. 1279) sind die 24.000, die während der Plage umgekommen waren (Num. 25, 9), ausschließlich Simeoniter, „wegen Simri“; ihre Witwen werden zu je 2.000 auf einen der anderen Stämme aufgeteilt, gemäß der Androhung Jakobs Gen. 49, 7. Die Deutung basiert wohl auf der Beobachtung, daß bei der Zählung der Wehrfähigen nach der Plage (Num. 26) für alle Stämme die Zahl der פקידים angegeben wird, beim Stamm Simeon hingegen nur von dessen משפחה die Rede ist.

²¹ BerR 19, 7 (Th. / A. 176) und PesK 1, 1 (ed. Mandelbaum 2f); WaR 29, 11 (ed. Margalio 681) in der gleichen Väter-Reihe שמיים רביים titulierte. - Vgl. A. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung von der Shekhinah in der frühen rabbinischen Literatur. Talmud und Midrasch = SJ 5 (Berlin 1969) 13-20 (unter Berücksichtigung weiterer Parallelen).

²² Als einziger der Stämme beteiligte er sich beispielsweise nicht am Götzendienst mit dem Goldenen Kalb und praktizierte in Ägypten die Beschneidung (SifBam beha'alotkha 67 [ed. Horovitz 62]; ShemR 15, 1 [25d]; 19, 1 [36a]; bYom 66b). - „Der Heilige, gepriesen sei er, hat diesen Stamm erwählt, als er noch im Mutterleib war.“ (BerR 94, 9 [Th. / A. 1180]). - „Du findest keine 'Entscheidung' (צורבא, wörtl. 'Brandmal') eines Rabbanan, der nicht aus dem Stamm Levi (wegen Dtn. 33, 10) oder dem Stamm Issachar (wegen 1 Chr. 12, 33) stammt“ (bYom 26a).

besiegelt war.²³ Weshalb ausgerechnet der Stamm Levi herausgehoben wird, erklären die Rabbinen mit der Geburtsfolge und dem Zehnt: Als sich die Stämme in die Haare geraten und jeder das Levitentum beansprucht, vermittelt Ascher, der „Liebling seiner Brüder“ (Dtn. 33, 24): Wenn die Schrift die Abstammung auf Ruben zurückführe, gebühre ihm, Ascher, selbst das Levitentum; wenn man aber bei Benjamin zu zählen beginne, sei Levi schließlich der Zehnte.²⁴

Nach diesen Betrachtungen erstaunt es zu lesen, wie die für Leviten- oder Priesterdienst untaugliche und des Eifers gänzlich unverdächtige Tochter Levis gebührend gewürdigt wird; denn hat die Frau Levis sowohl in den biblischen als auch in den rabbinischen Schriften nicht einmal einen Namen²⁵, so wird für Jochebed geradezu mit leidenschaftlicher Hingabe eine fast vollständige Vita entworfen, beginnend mit Zeitpunkt und Umständen ihrer Geburt²⁶.

Eine erste Zählung der Familie Jakobs findet beim Aufbruch nach Ägypten statt; denn Gott zählte ihre Seelen bereits, als sie noch wenige waren, und zwar „an jedem Ort“ und sogar, als sie noch im Mutterleib waren. Der rechnerische Widerspruch zwischen Gen. 46, 26 (die ganze Familie Jakobs, die nach Ägypten gekommen waren, ohne seine Schwiegertöchter, zählte 66 Seelen) und dem folgenden Vers bzw. Dtn. 10, 22 (zusammen mit den beiden Söhnen Josefs sind es 70) wird dahingehend gedeutet, daß Levis Frau bereits mit Jochebed schwanger war. Daher wurde sie bereits mitgezählt, obwohl sie erst geboren wird, wenn ihre Mutter die Pforte

²³ Erst durch den grünenden Stab Num 17, 23; SifBam Qoraḥ 117 (ed. Horovitz 134f).

²⁴ SifDev we-zot hab-brakha 355 (ed. Finkelstein 420): אם מראובן הכתוב מייחס שלי היא לויא ואם מבנימין הכתוב מייחס שלי היא לויא.

²⁵ Nur Jub. 34, 20 und Test. Levi 11, 1 heißt sie Melka / Milka und ist Aramäerin (vgl. Gen. 11, 29). Während Juda und Simeon Kanaaniterinnen heiraten (Jub. 34, 20), bleibt Levi seiner rigorosen Haltung aus der Jugendzeit treu; vgl. Ch. Hayes, Inter-marriage and Impurity in Ancient Jewish Sources, in: HThR 92 (1999) 3-36: 15-25.

²⁶ Neben dem Todesjahr fehlt leider eine rabbinische Aitiologie des Namens. Zu seiner möglichen Herleitung aus der ägyptischen Kultur s. M. Görg, Jochebed und Isis, in: BN 61 (1992) 10-14 (mit älterer Literatur); zu den Erklärungen in der Levi-Tradition, die den zweiten Namensteil ככב- betont (Levi wird durch die Geburt der Tochter Ehre zuteil), s. T. Baarda, De Namen van de Kinderen van Levi. De duiding van de namen Gersjón, Qehath, Merari en Jochebed in het Testament van Levi 11, in: ACEBT 8 (1987) 87-107: 95f. 105.

Ägyptens durchschreiten wird.²⁷ Sie war „sowohl eine derer, die nach Ägypten zogen, als auch eine derer, die aus dem Lande [Kanaan] kamen.“²⁸

Als R. Yose ben Halafta gefragt wurde, was Gott seit Erschaffung der Welt mache, antwortet er: „Er sitzt da und paart Paarungen und entscheidet Entscheidungen und sagt: 'Herr Hinz wird Frau Kunz heiraten.'“; denn es heißt: „Gott bringt Verlassene wieder heim, führt Gefangene heraus zum Wohlstand“ (Ps. 68, 7). So paarte Gott Jochebed mit Amram, damit aus ihnen der Befreier für Israel und Hohepriester hervorgehen.²⁹ In der Diskussion der bei ehelichen Verbindungen erlaubten Verwandtschaftsgrade dient Jochebed als Beispiel dafür, daß die Heirat mit der Tante väterlicherseits legitim sei.³⁰

Da nach rabbinischer Zählung der Aufenthalt in Ägypten 210 Jahre lang dauerte³¹ und Mose, als er Pharao gegenübertrat, 80 Jahre alt war (Ex. 7, 7), gebar Jochebed Mose mit 130 Jahren. Mirjam war bei der Geburt Aarons fünf Jahre alt, Aaron wiederum war drei Jahre älter als Mose.³² Wegen der Anordnung Pharaos, die männlichen Neugeborenen der Israeliten zu töten, verläßt Amram Jochebed, als sie im dritten Monat mit Mose schwanger ist, und alle Israeliten tun es ihm gleich. Seine kleine Tochter aber sagt:

„Dein Entschluß ist schlimmer als der von Pharao; denn Pharao beschließt nur über die männlichen Nachkommen, du aber über die männlichen und die weiblichen. Pharao ist ein Frevler, und es ist fraglich, ob sein Entschluß bestehenbleibt. Du aber bist doch ein צדיק, und dein Entschluß bleibt bestehen.“

Nach diesen Vorwürfen bleibt Amram nichts anderes übrig, als seine Entscheidung zu revidieren. Und mit ihm kehren alle Israeliten zu ihren Frauen zurück.³³

Der späte Midrasch Mischle bezieht gar „Frau Weisheit hat ihr Haus gebaut“ auf Jochebed, „die drei Gerechte hervorbrachte: Mose, Aaron und Mirjam“³⁴. Diese drei waren würdig, Israel

²⁷ TanB bamidbar 19 (8b).

²⁸ SOR 9, 4 (ed. Ratner 20b-21a): ויזכר היתה מבאי מצרים ומבאי הארץ. - bSot 12a; bBB 120a: Jochebed, die auf dem Weg empfangen und zwischen den Mauern [Ägyptens] geboren wurde.

²⁹ TanB bamidbar 18 (8b): יושב ומוזוג זיוונים וגוור גזירה ואמר פלוני ישא פלוני.

³⁰ bSan 58b; zu den Bedeutungen von דודה s. Görg (Anm. 26) 13; Test. Levi 12, 4 erklärt die generationenübergreifende Heirat damit, daß beide an ein und demselben Tag geboren worden waren.

³¹ Ex. 12, 40f; PRE 48 (ed. Luria 114a): 430 Jahre.

³² ShemR 1, 13 (4c).

³³ ShemR 1, 13 (4c); vgl. PesR 43, 4 (180b); bSot 12a; zur Gleichsetzung der Hebammen Schifra und Pua (Ex. 1, 15) mit Jochebed und Mirjam s. SifBam beha'alotkha 78 (ed. Horovitz 74f); bSot 11b; MShem 23, 5 (Buber 57a).

zu dienen, Mose durch das Manna, Aaron durch die Wolkensäule der **כבוד**, Mirjam durch die Quelle³⁵, und die drei waren Propheten (Mose wegen Dtn. 34, 10; Aaron wegen Ex. 7, 1; Miriam wegen Ex. 15, 20).³⁶

So erhält Jochebed, weil sie Gott fürchtet und Böses meidet, obwohl sie erforscht und erprobt wurde (Hiob 28, 27f), als Lohn „Priestertum und Königtum“.³⁷

Vergleicht man die rabbinische Auslegung des biblischen Textes mit der priesterlichen Levi-Tradition, fallen Aspekte auf, die besonders betont, und solche, die außer acht gelassen werden, was angesichts der unterschiedlichen Trägerkreise der Schriften nicht verwundert. Für die priesterliche Levi-Tradition steht die Verankerung des Priestertums bereits in Bet-El im Vordergrund. Levi erweist sich dieser Ehre durch einen untadeligen Lebenswandel als würdig: Sein Eifer von Sichem wird ihm als Werk der Gerechtigkeit angerechnet³⁸, er hält die strengen priesterlichen Heiratsvorschriften ein (s. Anm. 24) und wird von allen Brüdern mit dem höchsten Alter gesegnet³⁹. Durch die positive Umdeutung des tendentiell negativen biblischen Urteils ist die Diskrepanz zwischen der wenig tugendhaften Person des Levi und dem glänzenden Agieren seiner Nachkommen jedenfalls aufgehoben. Nachdem Levi dann das Priestertum empfangen hat, ist genealogisch hauptsächlich die männliche Linie über Kehat und Amram wichtig. Bei Milka und Jochebed spielt nur ihre Abstammung eine Rolle. Diese muß garantieren, daß die Nachkommen rechtmäßig die priesterliche Linie fortführen. Durch Rabbinen priesterlicher Herkunft ist diese Überhöhung der Person des Levi gewiß auch in rabbinische Zirkel transportiert worden. Daß sie dort nicht weiter gepflegt wurde, dürfte an erster Stelle daran liegen, daß die gesamte Patriarchenzeit lediglich die Vorgeschichte bildet für den Empfang der schriftlichen und mündlichen Tora am Sinai, den konstitutiven Akt des

³⁴ Nach SifDev niššavim 305 (ed. Finkelstein 326); bTaan 9a sterben alle drei innerhalb eines Jahres.

³⁵ Da unmittelbar nach dem Tode Miriams (Num. 20, 1) das Volk wegen Wassermangels murt (Num. 20, 2), schließt der Midrasch, daß zuvor durch das Verdienst der Miriam stets Wasser zur Verfügung stand, in Form eines mitwandernden Brunnens o. ä., der bei ihrem Tod vorübergehend versiegt.

³⁶ tSot 11, 8; MMish 14, 1 (ed. Visotzky 109); vgl. ebd. 31, 16 (56a).

³⁷ TanB wayyaqhel 5 (61b); ShemR 48, 3 (78c). - SifBam beha' alotkha 78 (ed. Horovitz 75) gewinnt Jochebed die Priester- und Mirjam die Königswürde, weil David als einer der Nachfahren Mirjams gilt.

³⁸ Vgl. Jub. 30, 4.

³⁹ J. Becker, Die Testamente der zwölf Patriarchen = JSHRZ 3, 1 (Gütersloh 1974) 62 Anm. b zu Test. Levi 19, 4.

rabbinischen Judentums⁴⁰. Die Frau Levis kann daher getrost ein namenloses Glied in der genealogischen Reihe bleiben, Jochebed indessen steigt zur Stammutter „der Priester und Könige“ auf⁴¹. Levi hat zwar als Sohn Jakobs einen festen Platz im Weltgefüge, seine Verdienste hingegen treten in seinen Nachkommen ab Aaron, vor allem durch Pinhas, zutage. So zeigt sich bei aller Hochschätzung, die rabbinischerseits - zu welchem Zwecke auch immer - dem Kultpersonal, den werk- und feiertäglichen Verrichtungen am Tempel⁴² sowie dem Stamm Levi entgegengebracht wird, doch ein offenkundiges Desinteresse an all jenen Traditionen, die mithilfe der Person des Levi *ancienneté* und *prééminence* gewisser Priesterkreise untermauern möchten.⁴³

⁴⁰ Vgl. J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels = NEB.B 3 (Würzburg 1990) 15-17.

⁴¹ Da halachisch die mütterliche Linie entscheidend ist, muß es sich nicht zwangsläufig um anti-priesterliche Polemik handeln, wenn die Person Amrams nicht in gleichem Maße Berücksichtigung findet wie die Jochebeds (zuma für die Rekonstruktion seiner Stellung die biblische Grundlage noch dünner ist).

⁴² J. Maier, Art. Tempel IV. Judentum, in: TRE 33 (2002) 65-72.

⁴³ Zur Einbindung kultisch-priesterlicher Traditionen in das rabbinische Judentum s. J. Maier, Zu den Anfängen der rabbinischen Theologie, in: F. Siegert / J. U. Kalms (Hrsg.), Internationales Josephus-Kolloquium Münster 1997 = Münsteraner Judaistische Studien 2 (Münster 1998) 159-174.

The Influence of the Classical Grammar in the Hebrew Grammar

Carlos del Valle Rodríguez - Madrid

In the history of Arabic grammar, there is a persistent question that seems always current to specialists in Arabic, the question of the origin of Arabic grammar. While I do not care to delve into this question here, there is a related one concerning the origin of Hebrew grammar. For as regards the question of origins, there exists a notable difference between the origins of Arabic grammar and that of Hebrew grammar¹.

The reason for this difference rests in the fact that there exists a unanimous and general consensus that historically speaking, Hebrew grammar, that is, the grammar that was born with Saadia Gaon, then followed by the grammar that emerged in Spain, had its immediate origins in the Masora and in Arabic grammar². I do not wish to question this consensus. There is not reason to doubt that historically Hebrew grammar derived from the Masora and Arabic grammar.

Rather the question that I wish to broach here is whether there were other influences behind the beginnings of Hebrew grammar apart from those just mentioned. More specifically, the question is whether at its origins, Hebrew grammar was influenced by classical Greek grammar on the one hand, and by classical Latin grammar on the other.

If I pose this question here today, it is not because I feel prodded by the current treatment of the question of origins in the history of Hebrew grammar, but because research into ancient Hebrew grammatical writings forces us to raise the question.

Be that as it may, a reading of ancient Hebrew grammatical writings gives us enough reason to pose the question about the possible influences of the classical Greek and Latin grammar on Hebrew grammar. I refer to the list of grammatical-massoretic terms first published by Baer-Strack, then by Mann and lastly by Nehemia Allony³. In this list *-rēšima-*, that Allony traced back to the eighth century (in any case the list is very ancient), there are some fifty terms, and four introduced by the word *lashon*:

¹ See Michael G. CARTER, "Les origines de la grammaire arabe", *Revue des Etudes Islamiques* 40 (1972) 69-97; Kees VERSTEEGH, *Greek Elements in Arab Linguistic Thinking*. Leiden, E.J. Brill, 1977; Gérard TROUPEAU, "Nahw", *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. C.E. BOSWORTH et alii. Leiden, Brill, 1993.

² See the study of Prof. Tene "Linguistic Literature Hebrew" in *EJ* 16, 1352ss.

³ S. BAER - H.L. STRACK, *The Dikduke ha-te'amim des Ahron ben Moscheh ben Ascher und andere alte grammatisch-massoretische Lehrstücke zur Feststellung eines richtigen Textes der hebräischen Bibel mit Benutzung zahlreicher alter Handschriften zum ersten Male vollständig herausgegeben*. Leipzig 1879 (new edited by D.S. LOEWINGER, Jerusalem 1970), XXVIII-XIX (from now DT); J. MANN, "On the Terminology of the Early Massorites and Grammarians", *Paul Haupt Anniversary Volume*. Leipzig 1926, 437-445; N. ALLONY, "Rēshimat munahim qara'it me-ha-me'a ha-shēminit", *Sefer ha-Zikkaron lē-B. Kongrin*. Tel Aviv 1964, 324-63 (new edited in *Mehqare lashon wē-sifrut* II: 104-44).

lashon ʿaramit
lēshon kasdim
lēshon qodesh
lēshon yishma' ʿelim u-yēwanim,

that is, the Aramaean language, the Chaldean language, the Hebrew language and the Arabic and Greek language(s). This ancient list merely states the terms, without noting anything about its utility or purpose. For Mann the terms in the list set out the information ideally in order to do biblical interpretation. Greek would be required, for example, for a correct interpretation of the Bible, such as Daniel 3, 5 which enumerates several musical instruments with Greek names (*gitros, pesanterin, symphonia*). The significance or utility of Greek was not clear to Allony. He thought that Greek would be used for the work of translation that was carried out in that period. But he is uncertain about this and suggests the possibility of reading *yonim*, instead of *yēwanim*, relying on reading of a manuscript where a *ḥolem* appears on the *waw*. *Yonim*, therefore, would not mean the Greek language, but rather would be a term characterizing the Arabs as enemies and oppressors.

But given the whole context of the manuscript, this last suggestion of Allony seems to me not unwarranted and unacceptable. I prefer to understand the phrase *lēshon yishma' elim u-yēwanim* as the Arabic and Greek languages.

In order to understand the utility or purpose of the grammatical-massoretic terms of the list it is crucial to know that Dunash ben Labrat cited the main body of the list in the introduction of his *Tēshuvot* against Menahem ben Saruq. He considers the terms as presentig a repertory of knowledge necessary for accurate philological work in biblical Hebrew. In other terms the listing states the knowledge necessary for an appropriate understanding of Hebrew. "The composition of a book on the interpretation of language" -he writes-, "on its precepts and rules, is not possible except for a person who knows how to connect their foundations and borders"⁴

ולא יחכן בונין ספר בפתרון הלשון והחקים והמשפטים והתורות
 כי אם לאיש יאגור אלה היסודות והגבולות

Dunash also introduces the terms *lashon -lēshon ʿaramiyyim wa-ʿarabiyyim*, but he suppressed reference to *lēshon kasdim* and *lēshon yēwanim*. This indicates that Dunash did not give Greek the significance that the author or the authors of the *rēshima* gave that language.

In any event, in the eighth or ninth century there was an awareness of the linguistic importance of Greek for biblical exegesis and for an understanding of Hebrew.

In some writings tracing to the beginnings of Hebrew grammar, there are a number of conceptions, notions and ideas that have their origin in the classical Greek and Latin grammar. I refer to the *Diqduqe ha-ṭēʿanim*, to the Commentary of Dunash ben Tamim on the *Sefer Yēšira* and to the *Tēshuvot* of Dunash ben Labrat against Menahem (all of the Xth century). The first two pose a critical problem. We have two critical editions of the *Diqduqe ha-Ṭēʿanim*, one by Baer-Strack⁵ and another by A. Dotan.⁶ Dotan's edition lacks the clearly linguistic

⁴ Nehemya Allony, "Haqdamat Dunash li-Tēshuvot le-Maḥberet Menahem", *Beth Mikra* 22 (1965) 52, lin. 24; *Tēshubot de Dunash ben Labrat*. Ed. A. Sáenz-Badillos (Granada 1980, 13*); *Sefer Tēshuvot Dunash ben Labrat*. Ed. Z. Filipowski (London 1855, 5a); C. del Valle Rodriguez, *La Escuela hebrea de Córdoba* (Madrid 1981, 466ss),

⁵ Cfr. note 1.

sections found in Baer-Strack's edition. Yet those missing sections reflect very ancient traditions, hence belong to the origins of *Diqduqe ha-ṭě'amim*.

There are very few fragments left of the Arab original of Dunash ben Tamim 's commentary on the *Sefer Yěšira*, although we do have several Hebrew translations, some of them with clear signs of reworking. A critical edition of this work is absolutely necessary. However, the data that we wish to use here are found in all the Hebrew translations of the *Perush*, thus offering a well-founded suspicion that they come from the Arab original.

I.- Language as a progressive chain

A frequent metaphor in classical Greek and Latin literature is that of language as a progressive chain, running from very simple elements, the phonemes, the letters, to the complex unity found in word and in the speech. Gorgias (V-IV century before Christ) defined language as "an extraordinarily powerful reality that through physically reduced and imperceptible means carry out works that could be called divine" (*logos dunástes mégas estín hos smikrotátô sômati kai afanestátô theiôtata érga apoteleí*)⁷.

Another concept that we find in the classical authors is that of language as expression of the feelings of soul (*Esti men oun tà en têi phonêi tôn en te psikhê pathemátôn symbola*)⁸. Aristotle again expresses those ideas in his *Poetics*: "Tês dê léxeôs hapásês tad' esti tà méré, stoikheíon, syllabê, syndesmos, árthron, onoma, rhêma, ptôsis, logos"⁹.

This same idea of the language as a progressive chain is expressed clearly by Varro: "Artis grammaticae initia ab elementis surgunt, elementa figurantur in litteras, litterae in syllabas coguntur, syllabis comprehenditur dictionis, dictiones coguntur in partes orationis, partibus orationis consummatur oratio", that is, "grammar arises from sounds, the sounds are represented by letters, the letters are united in syllables, with the syllables the word is formed, the word establishes parts of the discourse, and with parts of the discourse speech is realized"¹⁰.

This idea of the progression of language is to be found in some ancient Jewish writings. In a writing such as *Diqduqe ha-ṭě'amim* :

בישראל עמו ועמו במקרא ומקרא בכתב וכתב בתיבות ותיבות באותיות ואותיות
בנקודות

¹¹, that is, the chain is set out as follows: *něqudot, otiyyot, tebot, kětab, miqra. Miqra*, the Bible, is equivalent here to *oratio* or *logos*.

Dunash ben Tamim (10th Cent.) has simplified the chain into four links that, he says, are taken from the first book of the author of the *Logic*, that is, from Aristotle:

⁶ *Sefer diqduqe ha-ṭě'amim le-R. Aharon ben Moshe bar Asher*. Jerusalem 1968.

⁷ Gorg B 11 (8), 290:17, in Hermann DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin 1954.

⁸ Aristoteles, *De interpr.* 16a2, en *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Ed. L. Minio PALLUELO. Oxford 1949.

⁹ *Poetica* 1456B 20 (*Aristote Poétique*. Ed. J. HARDY. Paris 1975).

¹⁰ *M. Terenti Varronis de lingua latina que supersunt*. Ed. Georgius GOETZ - Fridericus SCHOELL. Lipsiae 1910, 228.

¹¹ DT, pag. XXVIII.

כתיבה, דבור, מחשבה, ענינים בעצמם

that is, writing, speech, thought, the reality/things¹².

ובעל ספר ההגיון אמר בספר הראשון מכלות ההגיון שכל הדברים הנודעים הם נמצאים בארבעה מיני מקומות בלבד: בכתיב ובדבור ובמחשבה ובענינים¹³

It is interesting to observe that Dunash attributed the chain to Aristotle, and that he connects speech with thought and with reality, things, 'inyanim'¹⁴.

II.- The vowels and the consonants

In Hebrew grammar the vowel is understood in terms of its important function in word formation. The vowel is called *melek*, *moshel*, *ab*, *rabba*. And from its feature as mover of the consonant, it is called *těnu'a*, *hăna'a*.

In classical Greek and Latin grammar the vowel is understood in its physiological aspect. A vowel is a sound (vox) that can be pronounced by itself and by itself constitutes a syllable. It does not need the help of a consonant to be pronounced.

From a collection of the definitions of the vowel and the consonant offered by Greek and Latin grammarians, let it suffice to cite the definitions of Elio Donato: *vocales -quae per se proferuntur et per se syllabam faciunt; consonantes mutae -quae nec per se proferuntur nec per se syllabam faciunt*¹⁵.

¹² *Commentary to the Sepher Yesira*, (=CSY, of ben Tamim) Ms. NY 1908-1909, pag. 9. Cf., Menasche Grossberg, *Sefer Yezira ascribed to the Patriarch Abraham with Commentary by Dunasch ben Tamim* (hebr.). London 1902.

¹³ Munich, (CSY) Cod hebr 92, 65r.

¹⁴

כי אלה העשרים ושתים אותיות לא הושמו אלא להגיד ולהורות על עשרים ושתים הברות והברות אינם אלא יסוד הדבור והדבור מגיד על הענינים שבנפש

Munich, (CSY) Cod hebr 92, 65r.

ובעל הלשון אמר בספר הראשון מספרי הלשון הנקראים מנטקיא ובלשון יון נקראים רטוריאה כי כל הענינים הידועים והנמצאים בארבע מקומות לבד: בכתיב, דבור ומבעלי הענינים

Munich, (CSY) Cod hebr 92, 60v (but he eumerates only three)

ובעל ספר ההגיון אמר בספר ההגיון שכל הדברים הנודעים הם נמצאים בארבעה מקומות בלבד: בכתיבה ובדבור ובמחשבה ובענינים עצמם

Berlin, (CSY) Cod hebr oct 243.

¹⁵ Carlos DEL VALLE RODRÍGUEZ, *Historia de la gramática hebrea en España. Vol. I: Los orígenes (Menahe, Dunash y los discípulos)*. Madrid 2002, 46-47 (from now HGHE). Cledonio: *vocales... sine quibus loqui non possumus... consonantes... eo quod cum vocalibus sonant (Excerpta ex commentariis Donati, H. KEIL, Grammatici latini. Lipsiae 1923, V.26; from now: KEIL); Servio: vocales dicuntur quia per se sonant et per se syllabam faciunt et nullae aliae litterae sine ipsis possunt syllabam facere. Consonantes dicuntur quia non naturaliter, sed mixtae cum vocalibus proferuntur (Commentarius in Artem Donati. KEIL IV, 2, pag. 421); Sergio: dictae sunt autem vocales quod per se prolatae et solae positae syllabam faciunt (Explanaciones artis Donati, KEIL IV, 2, pag. 475); Pompeyo: vocales dictae sunt ea ratione quoniam per se vocalem impleant. Quid est per se? Ceterae litterae non aliter expriment sonum suum nisi iungant sibi vocalium sonos (Commentum Artis Donati, KEIL V, pag. 100); Prisciano: Ex his vocales dicuntur quae per se voces perficiunt vel sine quibus*

The two elements that characterize the vowel in classical Greek and Latin grammar (sound that is pronounced by itself and that does not need speech organs for pronunciation) are to be found in the commentary of Dunash ben Tamim. On the contrary, consonants cannot be pronounced by themselves but need the speech organs:

אותיות... מדברות נמשכות ממציאות הקול לשאר האותיות וי"ט אותיות חרות
אלמות נחות, אין כוח בלשון על תנועתם רק באלו השלש מפני שהם בלתי
מדברות ולא נמשכות... ומהם יודעו בג' נקודות והם רפות מתנועעות כי בהם
מתנועעים שאר האותיות אשר אמרנו שהם חרשים אלמים נחים נעלמים ובהם
יראו ויתנועעו¹⁶

vox literalis proferri non potest (Institutionum grammaticarum, KEIL II-III. Lib I.8.); Charisius: vocales sunt quae per se proferuntur et per se syllabam faciunt (Artis grammatici Libri V., KEIL I,3.5); Diomedes: mutae sunt quae sine auxilio vocalium non possunt enuntari (Artis grammaticae Libri III, KEIL I, pag. 423); Dionisio Tracio: "the vowels, phônēnta, are so called," "because they by itself sound" (HGHE I, 39); fônēnta mèn ekálesan ósa kai kath' eautá fônēitai kai meth' etérôn (Dionisios Halicarnasensis, De compositione verborum, sect. 14); "tá mèn fônēntá esti kath' eautá ekfônóumena tá dè súmfóna kalouména kath' autá mèn ouk ékhei tina fúsin ekfônēseós, metá dè tón fônēntón suntithémena ekfônēitai kai autá (Simplicius, In Aristotelis physicorum libros commentarios, vol. 10, p. 12227).

¹⁶ Paris, (CSY) Alliance H 370A, fol. 1r; NY, JThS Ms. 1908-1909, pag. 1.

ג' יודעו בג' נקודים והם רפות מתנועעות כי בהם מתנועעים שאר האותיות אשר אמרנו שהם
חרשים אלמים נחים נעלמים ובהם יראו ויתנועעו

NY, (CSY) JThS Ms. 1908-1909.

ג' אותיות נגלות ומדברות נמשכות ממציאות הקול לשאר האותיות והם רבות וי"ט אותיות
חרשות אלמות נחות

NY (CSY) JThS Ms. 1912/2.

ומהן ג' יודעו בג' נקודות והם רבות מתנועעות שאר האותיות שאמרנו שהם חרשים אלמים נחים
נעלמים ובהם יראו שאר אותיות ר"ל אותיות הדבור יתנועעו

Varsovie, (CSY) Jewish Museum 616.

כי יש מהן שלש אותיות חלקות ורפות מתנועעות ומנענעות שבמו מתנועעות שאר האותיות
שאמרנו שהם אלמות וחרשות שוכנות נעלמות וחתומות כי באלה השלשה המדברות החלקות
נגלות ונראות בכל האותיות

Munich, (CSY) Cod hebr 92, fol. 60r.

וכי יש מהם שלש אותיות חלקות ורפות מתנועעות שבמו מתנועעות שאר האותיות שאמרנו כי
הם אילמות וחרשות שוכנות נעלמות וחתומות כי באלה השלש המדברות החלקות ויגלות
וניראות בכל אותיות

Parma, (CSY) Ms. 3018, fol. 90.

כי יש מהם שלש אותיות חלקות ורפות מתנועעות ומנענעות שבמו מתנועעות שאר האותיות
שאמרנו כי הם אותיות חרשות ושוכנות נעלמות וחתומות כי באלה השלשה המדברות החלקות
ניגלות ונראות בכל אותיות

Praga, (CSY) Jewish Museum 47.

מהם המדברות ג' והם או"י והם נעות והשאר נחות לא ידובר בהם כי אם אלו הג' והם אדנות
והשאר השפחות כי לא יוכל אדם להוציא אחת מהן משפתיו אם לא ישיים עמה אחת מהג'

(CSY) Paris, Heb 763, fol. 7r; Parma, Ms. 2784, fol. 83r; BL, Add 15299, fol. 11v.

כי אלה השלש אותיות שזכרנו הקלות הממלכות

Thus vowels are pronounced by themselves, while consonants need the help of the vowels for their sound. The terms used to describe vowels, using the diverse translations or adaptations are:

mēdubbbarot מַדְבְּרוֹת (they are pronounced -by themselves)

niggēlot נִגְגְלוֹת (they are manifested -by themselves)

nehēgot נִהְגוֹת (they are pronounced -by themselves)

mitna'a'ot מִתְנַעֲנְעוֹת (they are mobilized- pronounced- by themselves).

Other terms, *na'ot* (נְעוֹת), *mēna'na'ot* (מִנְעַנְעוֹת), *mamši'ot-ha-qol* (מַמְשִׁיאוֹת) (חֲלָקוֹת) underscore the function of the vowel as mobilizer of the consonant. The term (חֲלָקוֹת), *rafot* (רַפּוֹת) point to the physiological condition of vowels, pronounced without help of the organs of speech; the same is true of the term *nimšēkot ha-qol* (נִמְשְׁכוֹת הַקוֹל). It is possible that the terms *rabbot* (רַבּוֹת), *ādanot/ādaniyyot* (אֲדָנוֹת), that denote the dominant function of vowels, are based on translation errors¹⁷.

On the other hand, the terms used to describe the consonants are: *illēmōt* (אֲלֵמוֹת), *illēmim* (אֲלֵמִים), *ḥerēshot* (חֲרֵשוֹת), *ḥerēšim* (חֲרֵשִׁים), *ḥāṭumot* (חֲתוּמוֹת), *naḥot* (נַחוֹת), *naḥim* (נַחִים), *neḥtamot* (נְחַתְמוֹת), *ne'lamim* (נְעֵלְמִים), *ālumot* (עֲלוּמוֹת), *shokēnot* (שׁוֹכְנוֹת), *šēfaḥot* (שְׁפָחוֹת).

The vowel is a sound that in and of itself has sonority. The consonant, on the other hand, has no sound. For that reason, it is called *deaf, mute, occult, close*.

In one place, Dunash explains the reason why the vowels are called *otiyyot ḥālaqut* -because while all other sounds are “hard”, vowels are “soft”; *otiyyot ha-meshek*, because all other sounds are delimited and cannot be lengthened except with the help of vowels; *otiyyot ha-dibbur*, because all other sounds are hidden and cannot be pronounced without the aid of the vowels; *otiyyot ha-qol*, because all other sounds cannot be voiced without these¹⁸.

Another characteristic of vowels is that they are pronounced without the help of the organs of speech¹⁹. So says Dunash ben Tamim:

Munich, (CSY) Cod hebr 92, 64 v.

¹⁷ Probably, the translator or new adaptor confounded *rafot* (רַפּוֹת) with *rabbot* (רַבּוֹת) and from that came to *ādanot/ādaniyyot* (אֲדָנוֹת), opposed to *šēfaḥot* (שְׁפָחוֹת).

¹⁸ והם נקראים אצל בעלי הדקדוק ובעלי חכמה המוסיקי אותיות החליקות ואותיות המשיכות ואותיות הדבור ואותיות הקול נקראו אותיות החליקות מפני שכלן קשות והן חלקות ונקראו אותיות המשך לפי שכלן קווצות ואינן נמשכות אלא באלה ונקראו אותיות הדבור לפי שכלן שוכנות דוממות ואינן מדברות אלא באלה ונקראו אותיות הקול לפי שכלן אין קול כמו אלא באלה

Munich, (CSY) Cod hebr 92, fol. 65v.

ונקראים אצל בעלי המוסיקא החלוקות ואותיות המשך ואותיות המבטא ואותיות הקול ונקראו אותיות החלקות שבכולם קשות והם החלקות ונקראו אותיות המשך שהם מקובצות וישמכו אותם באלו ונקראו אותיות הקול שאין בכולם קול אלא באלו לבדן

Berlin, (CSY) Cod hebr 92, fol. 65v.

¹⁹ “Porque las vocales suenan por sí, no hiriendo alguno de los instrumentos con que se forman las consonantes, mas solamente colando el espíritu por lo angosto de la garganta e formando la diversidad dellas en la figura de la boca” (Antonius NEBRISSENSIS, [*Gramática Castellana*]. Salamanca 1491, I.4); “Est autem vox secundum Aristotelem in libro de anima secundo, aeris respirati ab anima in partibus vocalibus percussio ad

ההא' והווי' והיוד כחמת מדברות והם מעולהם ומשובחיהם אך לא נצרכו לכלי
מאלה התשעה מקומות מן הפה²⁰

The vowels possess degrees of nimbleness. The slightest is *pataḥ*²¹, followed by *ḥireq*²² and ending by *šureq*²³.

For this reason the vowels are called *awiriyot*, that is, the sounds formed with the air of the lungs, because appropriately, they do not need the intervention of the organs of speech.

ואו"י אויריות אינם צריכות לשום כלי מן הכלים²⁴

While the notion of the vowel as a sound pronounced without the help of the organs of the speech, with only the air of the lungs, derives from classical Greek and Latin grammar, it is possible that it is reflected in the term *al-harf al-hāwiy* of Arabic grammarians²⁵. The philosopher Avicenna (980-1037) describes the three main vowels of Arabic with some traits from classical Greek and Latin grammar: "In regard to the alif sound and its companion the *fatha* (=vowel a) I think that it is produced by the emission of a little air (that flows from the lungs) without obstructions. In relation to the sounds *waw* and its companion the *ḍamma* (=vowel u) I think that it is produced by the emission of air with a small narrowing of the articulation and with some inclination to height. In regards to the sounds *yā* and its companion the *kasra* (=vowel i) I think that it is produced by the emission of air with a slight

arteriam" (REUHLIN, *Rudimentorum hebraeorum...Liber Primus*. Basileae, s.a., 4.); "tēs artērias sunekhousēs to pnēuma, kai toū stōmatos aplōs skhēmatisthēntos, tēs dē glōssēs audēn pragmateouménēs, all' ēremoúsēs (Dionisius Halicarnassensis, en H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlin 1863,579.

²⁰ Munich, (CSY) Cod hebr 92, fol. 65v.;

כי יש מן האותיות מדברות והם מעולהם ומשובחיהם אך לא נצרכו לכלי מאלה התשעה
מקומות מן הפה

Munich, (CSY) Cod hebr 92, ib.

²¹

(פתח) אינה אלא אויר יוצא מן הריאה בלא צורך לשום כלי מכלי הדבור כגון החזה והגרון
והחך והלשון והשפתים ואינו יוצא אלא בנענוע הריאה לבד

Munich, (CSY) Cod hebr 92, fol. 60r

היא רוח יוצא מן הריאה מבלי צורך אל כלי הדבור אך תנועת הריאה יספיק לה

NY, (CSY) JThS Ms. 1908-1909, pag.3.

²²

וסמוך לה בקלות היוד והיא נעימה תקרא אצל הערב השבר וחתך בסוף הלשון בעזר המתלעות

NY, (CSY) JThS Ms. 1908-1909, pag.3.

²³

עוד יסמן לה בקלותה וזו היא יותר בבידה ממה שקדם כי חוצרבה אל תוספת כלי והיא השפתים

NY, (CSY) JThS Ms. 1908-1909, pag- 3.

²⁴ Berlin, (CSY) Cod hebr oct 243, fol. 65.

²⁵ Mubarrad, *Muḥtaḍab* 292c, cited by Dan Becker, *Mēqorot 'arabiyim lē-dīquqo shel R. Yona Ibn Ganāh*. Tel Aviv 1999, 77.

narrowing of the articulation and with some inclination to lowness²⁶.

III.- The parts of speech

Classical Greek and Latin grammar divide speech (or the sentence) into eight parts. According to Dionisius Tracius Greek has: noun (*ónoma*), verb (*rhēma*), participle (*metokhē*), article (*árthron*), pronoun (*antonumia*), preposition (*próthesis*), adverb (*epirrēma*), conjunction (*sundesmos*)²⁷. The same division is found in Latin grammar, except that due to its special morphological structure, Latin lacks the article. Yet Latin does conserve the eight parts because it divides the adverb into adverb and interjection.

In Arabic grammar speech (or the sentence) is divided in three parts (noun, verb, particle *ism, fi'l, ħarf*). Hebrew grammarians from Saadia Gaon and the grammarians of the Spanish school on follow the same division.

However, *Diqduqe ha-Ṭē'amim* presents a division of speech into eight parts that, evidently, does not derive from Arabic grammar, but as seems reasonable, from classical Greek and Latin:

סדר המדבר: השמות והאותות והקהל והמלות והתמורות והדבקות והמצדירות
ועין הבדלה²⁸

Certainly, there is a problem in the identification of these terms. But I think that the identification done by Baer is largely acceptable: nouns (*shēmot*), particles (*otot/otiyot*), number (*qahal*), verbs (*mil.lot*), pronouns (*iēmurot*), adjectives (*děbeqot*), infinitive or adverb (*mašdir-ot*), article (*en habdala*).

Certainly, the order of this division does not coincide with classical Greek or Latin. But it coincides in the number and for the most part in content. It is also legitimate to see in this division a reflection of classical Greek and Latin grammar by way of direct or indirect influence.

IV.- The levels of significance

Protagoras had already distinguished diverse levels of significance in speech, that, in final analysis, are diverse aspects of verbal action. These are generally called moods or modes, that is a particular set of inflectional forms of a verb to express whether the action or state it denotes is conceived as fact or in some other manner. He Protagoras distinguished: indicative (*eukhólēn*), optional (*erótēsín*), subjunctive (*apókrísín*), imperative (*entolēn*)²⁹. Quintilian refers to these modes: "Protagoran transeo, qui interrogandi, respondendi, mandandi, precandi quod *eukhólēn* dixit, partes solas putat"³⁰.

²⁶ The Arabic text in Ilan Eldar, "Description aéro-cinétique des voyelles a, u, I en hébreu", *Orientalia* 58 (1989) 531s.

²⁷ HGHE, vol. I.

²⁸ DT 71 (pag. 61).

²⁹ Diog. Laert. IX, 53.

³⁰ Inst. III.4,10-

Dunash ben Labrat in his introduction to the *Tēshuvot* against Menahem ben Saruq makes a clear and unequivocal reference to these several verbal moods. He says to Menahem that whoever wishes to write a book on exegesis or on Hebrew grammar must have some minimum knowledge of the different verbal modes. He lists five: *indicative (asseveration), interrogative, exclamatory, imperative and request*

ובכל הענינים המאספים לכל דבר חמשה: הגדה ושאלה וקריאה וצווי ובקשה³¹

We have here, then, the levels of the speech, the moods or modes of speech, as expressed by classical Greek and Latin authors.

V.- The division of the sounds

In the *Sefer Yēšira* the sounds are divided in five categories according to their articulation in the mouth. All the Hebrew grammarians then followed this division, several with some criticism. Given the great antiquity of the *Sefer Yēšira*, it is clear that this division does not derive from Arabic grammar.

There are different opinions about the origin of this division. For Abraham Epstein the division derives from Greek and Latin grammarians³². According to Yehuda Liebes³³, it is possible that the author of *Sefer Yēšira* derived the division from Indian grammarians who might have been known in the West during the Hellenistic period. We do not find the division of the sounds into five categories among classical Greek and Latin grammarians, but we know that they did know the system of articulation into different parts of the speech³⁴.

So we do not exclude the possible influence of classical Greek and Latin grammar.

CONCLUSIONS

From all the points examined here we may conclude that when the first writings on Hebrew grammar appear in the Mediterranean basin, specifically in North Africa and Palestine, vestiges of classical Greek and Latin culture were still alive. Their influence could be verified in the writings that we have examined. At present we are not in position to say whether this influence of the Greek or Latin classical world was direct, or indirect through Syriac or Arabic. But what is sufficiently clear is that the influence went beyond the ideas and principles of Aristotelian logic.

We also verified that the points of contact with classical Greek and Latin were not longlived. Eventually what won out was the grammar of Arabic inspiration as first promoted by Saadia Gaon and then by the Spanish philological school.

But I think that it is of interest to set out facts such as those presented here to allow for a more accurate knowledge of the ideas that were present at the first stages of the history of Hebrew grammar.

³¹ *Tēshubot* 13*21; EHC 467.

³² *Mi-qadmoniyot ha-Yēhudim* 2. Jerusalem 1957, 182.

³³ *Ars poetica in Sefer Yetsira* (in Hebr.). Tel Aviv 2000, 236.

³⁴ H. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*. Berlin 1863., 561.

Biographik und Autobiographik in der Anfangszeit der Wissenschaft des Judentums

Giuseppe Veltri, Halle¹

In der Vorrede zu seiner *Geschichte Wallensteins*, die erstmals 1869 erschien, merkte Leopold von Ranke die inneren Zusammenhänge zwischen Geschichte und Biographie an:

Wenn Plutarch einmal in Erinnerung bringt, daß er nicht Geschichte schreibe, sondern Biographie, so berührt er damit eine der vornehmsten Schwierigkeiten der allgemeinen historischen sowohl wie der biographischen Darstellung. Indem eine lebendige Persönlichkeit dargestellt werden soll, darf man die Bedingungen nicht vergessen, unter denen sie auftritt und wirksam ist. Indem man den großen Gang der welthistorischen Begebenheiten schildert, wird man immer auch der Persönlichkeiten eingedenk sein müssen, von denen sie ihren Impuls empfangen.²

Trotz der großen Schwierigkeit, Geschichte und Biographie zu konjugieren, rechtfertigte Ranke – jedenfalls für sich selbst – die Gattung *nur* für den Fall, daß die zu porträtierende Persönlichkeit den „welthistorischen Begebenheiten“ Impulse gegeben hatte. Ein Renaissance-Historiker erkennt hier den Persönlichkeitskultus, welchen in höchster Form Machiavellis *Principe* verkörperte, der eben Ende des 19. Jahrhunderts eine rege Wiederbelebung erfuhr. Die Biographie wird im Zuge dieser Entwicklung ein Pendant und eine Illustration der Geschichte überhaupt, die sich nun vor den von hervorragenden Männern verursachten Ereignissen verbeugen soll und sich literarisch und methodologisch auf das Theater des Welt dramas zwingen muß. Das ist keine Rhetorik, wenn man bedenkt, daß gerade dieser Persönlichkeitskultus die aufkommende Liebe zur Renaissance als Schlachtfeld von Helden, Staatsmännern und Künstlern ins Leben rief und zum Teil bis heute Nachwirkungen zeitigt.

Man könnte meinen, daß Alexander Marx, der Historiker und Bibliothekar des Jewish Theological Seminary in New York, Rankes Sätze im Ohr hatte, als er 1947 seine „Essays in Jewish Biography“ mit folgender Bemerkung einleitete:

Obwohl die vier mittelalterlichen Gelehrten, die hierin behandelt werden sollen [d.h. Saadia Gaon, Rabbenu Gershom, Raschi und Maimonides, GV.], keine Staatsmänner

¹ Es ist mir eine persönliche Ehre, Professor Johann Maier diesen kleinen Essay zu widmen. Vorgetragen habe ich ihn auf der Tagung „Vom Umgang mit (jüdischen) Biographien.“ (Tagung des Leopold-Zunz-Zentrum) an der Stiftung LEUCOREA, Wittenberg (9.–12. Juli 2001). Ich habe diesen Vortrag nur leicht verändert und mit Anmerkungen versehen.

² Leopold von Ranke, *Geschichte Wallensteins*, in: ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 23 (nach der 3. Aufl. 1872, Leipzig 1876), Vorrede; siehe dazu Eckhart Jander, *Untersuchungen zu Theorie und Praxis der deutschen historischen Biographie im neunzehnten Jahrhundert (Ist die Biographie eine mögliche Form legitimer Geschichtsschreibung?)*, Diss. Freiburg i.B. 1965.

waren, die den Gang der Geschichte beeinflusst haben, haben sie doch eine markante Spur in der Entwicklung des Judentums hinterlassen.³

Marx verlagerte den Akzent von der Weltgeschichte auf die jüdische Erfahrung und verwies damit indirekt auf die Notwendigkeit, *jüdische* Biographie zu schreiben. Die Betonung auf dem Adjektiv „jüdisch“ soll hier nicht nur den verlorenen Kampf um die Emanzipation der Juden in Erinnerung rufen, sondern auch die Gründe, die dazu führten. Die idealistische Vorstellung eines universellen Menschen hatte historisch auf eine dramatische Weise versagt, vielleicht weil der *homo universalis* immer von etwaigen Kulturen gefärbt wurde, die sich als universal verstanden und daher absolut gedacht haben.⁴ Eine jüdische Biographie zu verfassen war die praktische Antwort darauf.

Die Historiker der *École des Annales*, deren erste Vertreter Marc Bloch und Lucien Léfebvre sich 1929 mit der Zeitschrift *Annales d'histoire économique et sociale* ein Forum schufen, leiteten Mitte des vorigen Jahrhunderts eine neue Wende ein. Eine Reihe beispielhafter Studien befaßte sich mit beinahe namenlosen Individuen in ihren jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontexten. Zum Gegenstand wurden nicht Könige, Heilige und Päpste, sondern Bürger, Bauern, Frauen, Arbeiter und Minderheiten. Nicht die „Geschichte“, die kulturellen Phänomene in „ihren Hauptströmungen“, die „Institutionen“ und die Kriege waren Gegenstand der Forschung, sondern die Mikrogeschichte, z.B. der Prozeß über Martin Guerre⁵ oder Domenico Scandella genannt Menocchio,⁶ um die populärsten Figuren zu nennen. Die deutschen Historiker haben sich lange Zeit schwergetan, sich für die *École des Annales* zu erwärmen und begannen erst in den achtziger Jahren, die Impulse der Mentalitätsgeschichte und *microstoria* aufzunehmen.

Die literarische Gestaltung des Erlebten ist die Seele der Biographie. Der Biograph sieht sich oft in der Schwierigkeit, auf nicht immer sichere Daten und erläuternde Dokumente zurückgreifen zu müssen, um alle Abschnitte und Aspekte eines fremden Lebens umfassend darzustellen. Zudem muß er, im Unterschied zum Autobiographen, der weiß, wo er die Bedeutung, die Wendepunkte und Hauptakzente im eigenen Leben sehen möchte, diese für seinen „Gegenstand“, den zu Porträtierenden, erst erarbeiten. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie sinnvoll die Gattung der umfassenden chronologisch erzählten Biographie „von der Wiege bis zum Grab“ für diese Aufgabe tatsächlich ist. Ich glaube, daß die besondere Bedeutung einer Person auf besonders prägnante Weise zu vermitteln und einzuordnen ist, wenn eine bestimmte Episode im Leben des Porträtierten als Spiegel benutzt wird, um retrospektiv und prospektiv das ganze Leben und Wirken in den Blick zu bekommen.

Jüdische Biographie hat in Deutschland Konjunktur. Viele beschäftigen sich mit bekannten und weniger bekannten Figuren der jüdischen, vor allem der deutsch-jüdischen Vergangenheit: Rabbiner, Philosophen, Literaten, Geographen, Politologen etc. Diese Resonanz zeugt von dem Bedürfnis, sich mit der Geschichte der Individuen zu beschäftigen. Dieses Bedürfnis verdankt sich nicht unbedingt der Außergewöhnlichkeit einer historischen

³ Alexander Marx, *Essays in Jewish Biography*, Philadelphia 1947, S. vii: “The four medieval scholars discussed herein (i.e. Saadia Gaon, Rabbenu Gershom, Raschi and Maimonides, GV), though not statesmen who influenced the course of history, left a lasting impression on the development of Judaism.”

⁴ Über diesen Aspekt s. meinen Aufsatz „Die humanistischen Wurzeln der jüdischen Philosophie“. Zur Konzeption einer konfessionellen Ontologie und Genealogie des Wissens“, in: *Die philosophische Aktualität der jüdischen Tradition*, hrsg. von Werner Stegmaier, Frankfurt a. M. 2000, S. 249–278.

⁵ Natalie Zemon Davis, *Die wahrhaftige Geschichte von der Wiederkehr des Martin Guerre*, mit einem Nachwort von Carlo Ginzburg, München, Zürich 1984.

⁶ Carlo Ginzburg, *Der Käse und die Würmer. Die Welt eines Müllers um 1600*, Berlin 1990.

Existenz, sondern auch – und vielleicht noch mehr – der Wahrnehmung einer Person wie du und ich, die aber nicht in allem mit uns vergleichbar ist, wie Carlo Ginzburg es prägnant ausgedrückt hat. Diese Disharmonie und Konsonanz zwischen Gegenstand und Subjekt ist Teil der wissenschaftlichen Arbeit, wie ich am Beispiel Leopold Zunz', der mit Recht als Vater der modernen jüdischen Biographie gilt, zu erklären versuchen werde.

„Ich, L. Zunz“ oder Von der (Auto)Biographie

ICH, L. ZUNZ

§1. war niemals Akademiker, Bürgermeister, Commerzienrath, Duckmäuser, Erzbischof, Feldwibel, Geheimrath, Hoflector, Infant, Kriecher, Landrath, Mantelträger, Nabob, Ordensritter, Professor, Quacksalber, Rundschauer, Seiltänzer, Traumdeuter, Ultra, Vortänzer, Wahrsager und Zwerg.⁷

So fängt das sogenannte *Buch Zunz* mit seinem unverkennbaren Stil an, das der Herausgeber Fritz Bamberger als ein „catalogue raisonné erschöpfend wie ein botanisches System“ definiert hat.⁸ Lesen wir weiter:

§5. Das Hirngespinnst der Metaphysik beweist Schopenhauer, der auch nicht mehr weiß, als der Verfasser des Kohelet.

Der Satz ist kein Hinweis auf nihilistische Theorien, wie sie zu Mitte und Ende des 19. Jahrhunderts in Erscheinung traten, sondern auf eine sokratische Argumentationsebene: Es handelt sich um Wissen, das man nicht hat, weil das Wesen der Erscheinung nicht vermittelt werden kann. Lesen wir dazu noch einen Satz aus §8: „WIR kennen wissen begreifen sind NICHTS.“ Dies ist ein sonderbarer Anfang für denjenigen, der eine Art Tagebuch schreiben oder einige autobiographische Nachrichten mitteilen möchte. Es ist aber nichts anderes als die delphische Maxime: „Erkenne dich selbst“ (*gnōti seautōn*), die Zunz auf eine skeptische Grundlage hinweisend deutet. Der rabbinischen Tradition folgend: „... weil die Tora lediglich bei demjenigen, der sich selbst ignoriert“ (bSota 21a). Als Voraussetzung für die Kenntnis der Tora gilt die Unkenntnis von sich selbst, die Entleerung jeder Form des Individuellen. Grund hierfür ist, daß kein Mensch der Tora etwas hinzufügen kann und darf, weil die Weisheit ein für alle Mal gegeben wurde. In der Renaissance wird das Problem auf den Punkt gebracht: Yehoshua Falk Cohen, Schüler von Rama und Maharshal schrieb zu Anfang des 17. Jahrhunderts: „Im Hebräischen besteht das Wort ‚Ich‘ (‘ny) aus denselben Buchstaben wie das Wort ‚Nichts‘ (‘yn)“.⁹ In der Zeit, in der die jüdische Autobiographie als Selbstwahrnehmung des Ichs im Überlieferungsprozeß gerade geboren war, vermerkt man gerade in Prag die ersten kritischen Anmerkungen zu dieser Gattung. Auch der Hohe Rabbi Löw hat sich über bestimmte Erscheinungen seiner Generation geärgert und dementsprechend empört darauf reagiert, daß der jüdische Gelehrte aus Mantua, Azaria de' Rossi, das Wort „Ich“ in der Wissenschaftsgelehrten-geschichte eingeführt hat: „Und nun, in dieser Generation, die von Unvollkommenheit und Dummheit geprägt ist, steht jemand auf und spricht gegen die

⁷ Fritz Bamberger, Hrsg., *Das Buch Zunz künftigen ehrlichen Leuten gewidmet*, s.l. [Berlin] 1931, S.9.

⁸ *Ibidem*, S. 6.

⁹ Binyan Yehoshua, 12.9, zitiert nach: Alberto Cavaglion, „L'autobiografia ebraica in Italia fra otto e novecento. Memoria di sé e memoria della famiglia: Osservazioni preliminari“, in: *Zakhor* 3 (1999), S. 171.

Heiligen, die mehr als ein Jahrtausend vor uns waren, und sagt: ‚Sieh *meine* Methode und werde weise!‘ An einigen Stellen hat er zu seiner Unterstützung weltliche und götzendienliche Schriften herangezogen und die Worte unserer geheiligten und gottgetreuen Weisen wie nichtige und unbeständige Reden behandelt!¹⁰ Die Logik, die das Traditionsverständnis rechtfertigt, ist die Heteronomie der Wissenschaft, die das Individuum zwar als den Kreativen, aber immer lediglich als Rezeptor der göttlichen Weisheit bestimmt. Für Kreationen außerhalb der Tora gab es keinen Platz, weil alle oder fast alle dem Prinzip zustimmen, alles sei in der Tora enthalten. Das war die apogetische Überzeugung von Messer Leon in seinem rhetorischen Traktat *Nofet Sufim*¹¹. Ähnliches findet man bei dem Staatsmann und Exegeten Yishaq Abravanel,¹² dem Arzt und Philosophen Leone Ebreo, dem Arzt und Enzyklopädisten Avraham Portaleone¹³ und dem Hohen Rabbi von Prag.¹⁴ Die Persönlichkeit des Individuums ist bestenfalls nur als eine Erscheinung des Göttlichen zu betrachten.

Das antike und mittelalterliche Judentum hat sich schwer damit getan, einen Kultus für große Persönlichkeiten zu entwickeln, der mit dem zu vergleichen wäre, was Griechen und Römer für Philosophen, Staatsmänner, Kaiser, Gaukler und dergleichen getan haben. Auch in der rabbinischen Literatur sucht man vergeblich eine, wenn auch nur kurze, Biographie, die mit Suetons *Kaiserleben*, Plutarchs *Vitae Parallelae* oder Hieronymus' *De viris inlustribus* vergleichbar gewesen wäre. In seiner ersten, von ihm selbst als unkritisch abqualifizierten Periode (pre-critical stage), versuchte sich Jacob Neusner¹⁵ an Biographien der bedeutendsten Rabbiner des antiken Judentums.¹⁶ Vergeblich: Das rabbinische literarische Denken ist

¹⁰ Be'er ha-Gola, New York 1953, S. 3 und ff; s. dazu auch Lester A. Segal, *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or 'Einayim*, Philadelphia, New York, Jerusalem 1989, S. 153 ff.

¹¹ I. Rabinowitz (Hg.), *The Book of The Honeycomb's Flow* by Judah Messer Leon, Ithaca, London 1983; über das Buch *Nofet Sufim* s. S. Schechter, „Notes sur Messer David Léon tirées des manuscrits“, in: *Revue des Études Juives* 24 (1892), S. 118–138; W. Harvey, „The Bible as Honeycomb. An Introduction to Rabbi Judah Messer Leon's Concept of Rhetoric“, in: *Yavneh Review* 5 (1966), S. 47–57; D. Carpi, „Notes on the Life of Rabbi Judah Messer Leon“, in: *Studi sull'ebraismo italiano in memoria di Cecil Roth*, hrsg. von E. Toaff, Rom 1974, S. 37–62; A. Melamed, „Rhetoric and Philosophy in *Nofet Sufim* by R. Judah Messer Leon“ (Hebr.), in: *Italia* (1978), S. 7–39; R. Bonfil, „The Book of the Honeycomb's Flow“ by Judah Messer Leon. The Rhetorical Dimension of Jewish Humanism in Fifteenth-Century Italy“, in: *The Frank Talmage Memorial Volume*, hrsg. von B. Walfisch Bd. 2, Haifa 1992, S. 21–33; T. Lehnardt, „Messer Leon, Judah ben Jehiel“, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, 5 (1993), SpL. 1361–1363; H. Liss, „Ars rhetorica“ als Peshat? Jüdische Bibelauslegung in der Renaissance am Beispiel von Juda Messer Leon und Asaria de Rossi“, in: *Trumah* 9 (2000), S. 103–124. Über die jüdische Rhetorik der Renaissance im allgemeinen s. Giulio Busi, „Rhetorica e poetica ebraica nei secoli XVI e XVII“, in: ders., *Il succo die Favi*. *Studi sull'umanesimo ebraico*, Bologna 1992, S. 37–6.

¹² Z.B. die Regierung der Republik Venedig in seiner Deutung von Ex 18,17ff, s. dazu meinen Beitrag „Streifenlichter auf Simone Luzzatto oder Von Nutzen und Nachteil der jüdischen Existenz in der Diaspora“, in: Wolfram Kinzig (Hg.), *Judentum und Christentum zwischen Konfrontation und Faszination. Ansätze zu einer neuen Beschreibung jüdisch-christlicher Beziehungen*, hrsg. von Wolfram Kinzig, Stuttgart 2002 [Judentum und Christentum, 11], S. 102–107.

¹³ S. dazu Gianfranco Miletto, „Die Bibel als Handbuch der Kriegskunst nach der Interpretation Abraham ben David Portaleones“, in: *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*, hrsg. von Giuseppe Veltri, Annette Winkelmann, Leiden 2003 (im Druck).

¹⁴ S. Giuseppe Veltri, „Science and Religious Hermeneutics: The 'Philosophy' of Rabbi Loew of Prague“, in: *Religious Confession and the Sciences in 16th Century*, hrsg. von Jürgen Helm u. Annette Winkelmann, [Studies in European Judaism, 1], Leiden 2001, S. 119–135.

¹⁵ S. sein Schriftsverzeichnis unter <http://inside.bard.edu/religion/facultyproj/neusner/>

¹⁶ Vgl. seinen Erstling: Jacob Neusner, *A Life of Yohanan ben Zakkai*. Leiden 1962. ND Binghamton 2002.

Traditionsliteratur, ein Feld der gemeinsamen Produktion, und was man dem Rabbi 'Aqiva zuschreibt, könnte auch seinem Opponenten Rabbi Elie'ezer zugeteilt werden. Das Gewicht der jüdischen Überlieferung lag weniger in der persönlichen Charakterisierung des Tradenten als vielmehr in der Methode des *Traditum*. Erst im Mittelalter beginnt man, sich mit biographischen Notizen zu befassen: in Chroniken und Schulbüchern, wie dem anonymen *Seder tannaim ve-amoraim*, dem *Sefer qabbala* von Ibn Daud, der im jüdischen Mittelalter allgemein bekannten hebräischen Epitome aus dem Josephus, die unter dem Namen *Sefer Yosippon* kursierten, und dergleichen Werke, die über hervorragende Persönlichkeiten berichten. Auch bezüglich dieser Literatur ist Vorsicht angebracht, weil das Ziel der Abhandlungen immer die Erziehung oder zumindest die Rechtfertigung einer Erziehungsmethode ist. Erziehung bedeutet hier, daß die Kette der Überlieferung bewahrt wird und der Schüler von seinem Lehrer durch die Lehrer des Lehrers bis zu Moses gelangen kann. Das ist der Sinn einer „Traditionskette“ (*shalshelet ha-qabbala*).

Erst in der Renaissance werden Zweifel an der Zuverlässigkeit dieses orthopraktischen Gebäudes laut, das noch bei Maimonides seine (wackelige) Gültigkeit hatte, wie die maimonidische und antimaimonidische Diskussion zeigt.¹⁷ In der Renaissance werden die Wahrheiten der Erzählkunst der Rabbinen in Frage gestellt und damit die ersten Steine gegen die von Daniel vorausgesagte Fragmentierung der Macht, also hier die Tradition, geworfen. Dieser Prozeß konnte nicht mehr aufgehalten werden. So beginnt man in der Renaissance und Frühneuzeit, Autobiographien zu verfassen. Yohanan Alemanno, Abraham Yagel, Leone Ebreo, Leone Modena da Venezia, Avraham Protaleone, und die Glückel von Hameln beschäftigen sich mit sich selbst und den eigenen Geschichten. Auch der Mystiker Yosef Karo schrieb seine Memoiren *Maggid Mesharim* (erste unvollständige Veröffentlichung Lublin 1646, dann Venedig 1649) als eine Art Tagebuch seiner mystischen Erlebnisse. Von Biographien ist hingegen keine Rede.

Es ist nicht meine Absicht, hier über die Entstehung der Autobiographie oder der autobiographischen Nachrichten zu berichten. Fabrizio Lelli hat sich ausführlich damit beschäftigt und die Bedeutung dieser Gattung für die jüdischen Humanisten herausgearbeitet.¹⁸ Michael Graetz hat kürzlich auf Wandlungen dieses Genre hingewiesen und als Eigenart moderner Autobiographie die Betonung auf dem Ich gegenüber des Familien- und Traditionsbewußtseins zu identifizieren versucht.¹⁹ Es versteht sich von selbst, daß die Aufklärung und das 19. Jahrhundert ein ausgeprägtes individuelles Bewußtsein verbreitet haben. Was die Renaissance und die Frühneuzeit anbelangt, so ist diesbezüglich Skeptizismus angebracht. Liest man Leone Ebreos bitteres autobiographisches Gedicht findet man lediglich die Enttäuschung einer jüdischen Existenz, sich gegenüber seinen christlichen

Zum Thema s. William Scott Green, *What's in a name? The Problematic of Rabbinic Biography*, in: *Approaches to Ancient Judaism*, hrsg. von William Scott Green, Bd. 1, Chico, Ca. 1978, S. 7–98; Jacob Neusner, *In Search of Talmudic Biography. The Problem of the Attributed Saying*, Chico, Ca. 1984.

¹⁷ S. Johann Maier, „Intellektualismus und Mystik als Faktoren jüdischer Selbstdefinition“, in: *Kairos* 27 (1985), S. 230.

¹⁸ Fabrizio Lelli, „The Origins of the Jewish Autobiographic Genre: Yohanan Alemanno (1434 – after 1504) and Abraham Yagel (1553 – after 1623)“, in: *EJAS-Newsletter* 12 (2002), S. 4–11; Ders., „Biography and Autobiography in Yohanan Alemanno's Literary Perception“, in: *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, hrsg. von David Rudermann u. Giuseppe Veltri (Pennsylvania University Press); s. außerdem Arthur M. Lesley, „Hebrew Humanism in Italy: The Case of Biography“, *Prooftexts* 2 (1982), S. 163–177; im allgemeinen Th. F. Mayer, „Biography and Autobiography“, in: *Encyclopedia of the Renaissance*, hrsg. von P.F. Grendler, New York 1999, S. 226–229.

¹⁹ Michael Graetz, „Jüdische Mentalität zwischen Tradition und Moderne“, in: *Judentum zwischen Tradition und Moderne*, hrsg. von Gerd Biegel u. Michael Graetz, Heidelberg 2002, S. 117–133.

Kollegen behaupten und seinem Schicksal entgegengesetzt zu müssen.²⁰ Obwohl hier das Ich kaum vorkommt, steht die Betonung der eigenen tragischen Existenz im Vordergrund. Die methodische Wandlung des Azaria de' Rossi habe ich schon oben durch die Kritik von Rabbi Löw hervorgehoben. Die Hamburger Glückel von Hameln (1646–1724) schreibt in ihrer für ihre Kinder verfaßten sieben teiligen Autobiographie: „Für die Langeweile muß ich einen hübschen Spaß schreiben, was uns geschehen ist, um das Buch damit ein bißelchen zu verlängern ..“, bevor sie die Anekdote von der Verwechslung ihrer erstgeborenen Tochter mit ihrer fast gleichzeitig geborenen Schwester erzählt.²¹ Langeweile ist nur eine literarische Fiktion in den *Memoiren der Glückel von Hameln*, wie das Erdbeben bei Azaria de' Rossi in seinem *Me'or 'Enayim*, die lähmende Krankheit bei Abraham Portaleone, der Tod des Erstlings und die Spielsucht bei Leone Modena etc., um dem Leser den ersten Anlaß zum Schreiben bekanntzugeben. In Wahrheit besteht das eigentliche Motiv darin, die eigene Existenz als Ursache, Mittel und schließlich Zweck einer literarischen Komposition auf der literarischen Bühne darzustellen, wo sich alle oder die meisten Ereignisse des kulturellen und bürgerlichen Lebens widerspiegeln. Dieses Charakteristikum hat sich auch im 19. Jahrhundert erhalten. Autobiographie ist das Wagnis, sich selbst als Mitte einer Welt zu verorten, wo der Plural der Ereignisse und nicht (nur) der Singular der Erlebnisse herrscht.

Die Autobiographien von Zunz und Jost

Franz Rosenzweig überliefert ein „grimmiges“ Verdikt von Hermann Cohen über Leopold Zunz: „Er hätte ein großer Historiker sein können und war doch nur ein – Antiquar“.²² Antiquar war Zunz auf jeden Fall und – wie ich glaube – hätte er sich auch damit abgefunden. Wenn wir die Memoiren von Leopold Zunz und Isaak Markus Jost über ihre gemeinsamen Jahre in Wolfenbüttel vergleichen, wird deutlich, wie man zu Anfang des 19. Jahrhunderts Autobiographie oder autobiographische Nachrichten verfaßt hat und wo die Grenze zwischen Autobiographie und Biographie zu ziehen ist.

Zunz' Erinnerungen an die Wolfenbütteler Jahre wurden höchstwahrscheinlich in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts geschrieben, Philipp, dem Sohn seines Lehrers Samuel Meyer Ehrenberg gewidmet und nicht für die Veröffentlichung bestimmt. Sie wurden erst fast ein Jahrhundert nach der Abschrift bekannt, als Ismar Elbogen sie aus dem Nachlaß von Ludwig Geiger veröffentlicht hat.²³ Dieser autobiographische Bericht war auf keinen Fall als eine zusammenhängende Darstellung der Wolfenbütteler Ereignisse bis zu seiner Abfahrt nach Berlin gedacht, sondern gibt nur seine Eindrücke wieder, die er mit Kolorit und Humor skizziert hat. Der Stil ist narrativ, kurzatmig und episodisch, manchmal rhapsodisch, immer auf das Ich der ersten Person hindeutend. Das hat seine Gründe, wie er 20 Jahre vorher in seiner ersten „wissenschaftlichen Schrift“ verdeutlicht hatte: „Daß ich von mir im Vorwort im Singular, und in dem Werkchen selbst im Plural rede, geschieht nicht, um es den Kritikern in beiden Partheien recht zu machen. Vielmehr glaube ich, daß nur in Acten, Reise- und Lebensbeschreibungen, Wechseln, Vorreden, Herausforderungen, Waschzetteln, Quittungen, Antikritiken, Wirthsrechnungen u. dgl., der Schreiber *persönlich* hervortritt: im Humor

²⁰ S. dazu Dan Almagor, Barbara Garvin u. Dan Jacobson, „A Complaint Against the Times by the Sage Don Yehuda Abravanel“, in: *The Jewish Quarterly* 39 (1992–1993), S. 55–60.

²¹ Die *Memoiren der Glückel von Hameln*, aus dem Jüdisch-Deutschen von Bertha Pappenheim, Weinheim 1994.

²² Zitiert nach Fritz Bamberger, *Das Buch Zunz*, S. 3.

²³ Ismar Elbogen, „Zum Andenken an Leopold Zunz gestorben 17. März 1886. I. Zunz: Mein erster Unterricht in Wolfenbüttel“, *Jahrbuch der Jüdischen Geschichte und Literatur* 30 (1937), S. 131–40

gebraucht er ich, und tritt dennoch aus sich heraus; im Doctrinalen wählt er das bescheidene *wir*, indem er sich unter das ganze Bataillon von stellvertretend mengt, die für die stumme Wissenschaft zu Felde ziehen“.²⁴

Die Memoiren von Jost hingegen erschienen schon in den 40er Jahren²⁵ des 19. Jahrhunderts und wurden 1853 in den *Sippurim* des Pascheles wiederaufgelegt.²⁶ Seine autobiographischen Nachrichten sind von gehobenem Stil, ein Stück Literatur, die man mit Maimons „Lebensgeschichte“ vergleichen kann, jedoch stilistisch besser geschrieben. Jost geht es darum, Distanz zwischen sich und seinem Objekt, dem Leben in der Wolfenbütteler Samson-Schule, zu schaffen. Er schrieb in Bezug auf die gemeinsam mit Leopold Zunz in Wolfenbüttel verlebte, für sich selbst traumatische Schulzeit: „Ohne Zweifel haben unendlich viele Zeitgenossen mit mir gleiche Erfahrungen gemacht, und was ich erlebte ebenfalls erlebt, wenn auch manches sich nach Verschiedenheit der Umgebung anders gestaltete“.²⁷ Man bemerke hier den Versuch, sich als Historiker zu profilieren, indem er auf Gemeinsamkeiten verweist, die alle – wenngleich mit lokalen Unterschieden – betreffen, die den Sprung der Emanzipation mitgemacht haben.

Während Jost sich um die Weltgeschichte kümmert, so ist dies Zunz' Anliegen nicht. Man wundert sich bei der Lektüre seiner Ausführungen, wenn er konzise, fast minutiös alles bis auf das Kleinste beschreibt und dabei ganz der Führung seines Lehrers und Freundes Ehrenberg devot ist. Die Alltagsgeschichte interessiert ihn viel eher als das Schicksal der jüdischen Reform. Man ist als Historiker à la von Ranke erstaunt, wo Zunz seine (unhistorischen) Akzente setzt. Der Leser wird bestens informiert über die jüdische Schule in Wolfenbüttel und ihre Lehrer, vor allem über die Eßgewohnheiten, die Kleidung, die Kinderspiele, die Gesichtszüge, die Haarschnitte, die Zähne etc. alles das, worüber sich die *scriptores* der *Historia Augusta* und die französischen Historiker der *Annales* freuen würden.

Auch die historische Wende vom Mittelalter zur Moderne, wie sich Zunz ausdrückt, wird man an Zunz' Hosen- und Strumpfgeschichte messen müssen. Zu Beginn seines Aufenthaltes schreibt er: „Ich trug lederne Hosen und Schuhe mit Schnallen“.²⁸ Was war das Resultat seiner spartanischen Erziehung? „Ich verwilderte in diesem Jahr 1805, bis ich buchstäblich keine Hose und keinen ganzen Strumpf hatte“.²⁹ Als der Inspektor Samuel Meyer Ehrenberg die Führung der Schule übernahm, mußte er konsequenterweise als ersten Schritt die Verwilderten anziehen: „Als ich wieder einmal einen ganzen Strumpf anhatte und ganze Hosen, hatte ich das Gefühl, wie wenn ein Seeverschlager wieder an wirtbares Ufer kommt“.³⁰ Und der Tag, als Samuel Meyer Ehrenberg ankam, wird als Wende der Geschichte angesehen, wie eine unblutige französische Revolution betrachtet: „Wir sind buchstäblich aus einer mittelalterlichen Zeit in eine neue an einem Tage übergegangen, zugleich mit dem Heraustreten aus der jüdischen Helotie in bürgerliche Freiheit“.³¹ Vor dieser Erzählkunst sollte der heutige Leser nicht erstaunen. Denn Zunz war kein Historiker der *microstoria*,

²⁴ Leopold Zunz, „Etwas über die rabbinische Litteratur“, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, Berlin 1875, S. 1.

²⁵ S. F. Bamberger, *Das Buch Zunz*, S. 14.

²⁶ I.M. Jost, „Vor einem halben Jahrhundert. Skizzen aus meiner frühesten Jugend“, in: *Sippurim. Eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten*, dritte Sammlung, hrsg. von Wolf Pascheles, Prag 1854 (reprint: Olms: Hildesheim, New York 1976), S. 141–66.

²⁷ *Ibidem*, S. 141.

²⁸ Zunz, „Unterricht“, S. 133.

²⁹ *Ibidem*, S. 135.

³⁰ *Ibidem*, S. 136.

³¹ *Ibidem*, S. 136f.

sondern ein Antiquar. Dieselbe Tendenz weist er in bezug auf seine Biographie über Raschi auf.

Biographie als kritische Literaturgeschichte: Zu Zunz` Raschi-Biographie³²

Obwohl das Verfassen von jüdischen Biographien keinen besonderen Schwerpunkt der Wissenschaft des Judentums bildet, widmet sich Zunz der Biographie des französischen Rabbi und Talmud-Gelehrten Shlomo ben Yīshaq, dessen geläufiges Akronym Raschi ist. Diese Veröffentlichung ist umso wichtiger, als sie seine größte Veröffentlichung nach seiner Schrift „Etwas über die rabbinische Literatur“ darstellt. Der Aufsatz, der 1822–1823 veröffentlicht wurde,³³ distanziert sich von den bewundernden Urteilen seiner christlichen Fachkollegen. Zunz wendet, wie schon Anthony Grafton angemerkt hat, konsequent die Wolfsche Methode der Kritik an.³⁴ Von der christlichen Gelehrsamkeit und vor allem Giulio Bartolucci wurde Raschi als „princeps et caput omnium expositionum“ hochgepriesen.³⁵ Zunz erkannte ihn zwar als den Begründer jüdischer Gelehrsamkeit im deutschsprachigen Raum an, ohne jedoch seine Mängel zu verschweigen. Er unterzieht sein Werk einer peinlich genauen Analyse. Ich betone: er analysiert sein Werk, weil dies der Hauptpunkt des sehr umfangreichen Aufsatzes ist. Raschi gilt bis heute als der Kommentar (nicht Kommentator) *par excellence*, so daß der erste Schritt beim Studium biblischer und talmudischer halakhischer und aggadischer Exegese der Rekurs auf Raschi ist. Dementsprechend ist Zunz darum bemüht, den Mythos abzubauen und ihm seine angemessene Stellung einzuräumen. Er nennt ihn – wohl ironisch bis zynisch – „mein Held“. Nicht ohne verborgene Ironie schreibt er:

Mitten in jene regsame Zeit, führe ich dich, mein Leser, jetzt, und in der fremden Welt des begaberen Jahrhunderts, lasse ich dich der französischen Juden herauskeimende Literatur in dem Bilde eines Mannes sehen, den man den Repräsentanten jenes Säkulums nennen darf; – eines Mannes, der durch viele Jahrhunderte Richtungen angegeben, und noch heut thätig ist, – der das begründete, was Gerschom, sein Vorläufer, gestiftet, und welche unter dem Namen Raschi der Commentator Niemandem unbekannt ist.³⁶

Ein unübertreffliches Stück reiner Rhetorik! Was Zunz stört, ist offensichtlich die Nachwirkung dieses mittelalterlichen Exegeten. „Raschi der Commentator“ klingt, als wäre dieser Mann ein märchenhafter Held aus Tausend und einer Nacht und so möchte Zunz ihn darstellen. Seine Kritik an Raschis Bild in der Forschung rechtfertigt er folgendermaßen: „Wie mit Namen und Vaterland, also hat man auch mit dem Zeitalter dieses talmudischen Heros wahren Unfug getrieben.“ Die Aufklärung schreitet weiter voran und entgegen der Meinung der Bewunderer Raschis merkt er umbarmherzig: „ich aber sage von meinem

³² S. dazu Andreas Brämer, „Rabbinical Scholars as the Object of Biographical Interest: An Aspect of Jewish Historiography in the German-Speaking Countries of Europe (1780–1871)“, in: Leo Baeck Institute Year Book 45 (2000), S. 51–79; über Zunz S. 60–65.

³³ Leopold Zunz, „Salomon ben Isaac, genannt Raschi“, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums 1 (1822–1823), S. 277–384.

³⁴ Anthony Grafton, „Juden und Griechen bei Friedrich August Wolf,“ in: Friedrich August Wolf. Studien, Dokumente, Bibliographie, hrsg. von Reinhard Markner u. Giuseppe Veltri Stuttgart 1999, S. 30.

³⁵ Zunz verweist auf Giulio Bartoluccis Magnum opus Bibliotheca magna Rabbinica de scriptoribus, et scriptis Hebraicis, ordine alphabetico Hebraice, et Latine digestis, Rom 1675–1793.

³⁶ Zunz, „Raschi“, S. 278.

Helden, daß er vom Talmud beherrscht, keineswegs tolerant gewesen – daß er vom Persischen, Arabischen, Latein und Griechischen Nichts verstanden, - daß seine deutschen, astronomischen, geographischen und medizinischen Kenntnisse einen unbedeutenden Inhalt gehabt, - daß er in der Kabbala ein Fremdling, nicht frei von Aberglauben, und selbst in der hebräischen Sprache, mehr durch Tact und Übung, als durch zum Bewußtseyn gekommene Grammatik, zu Einsichten gelangt war“.³⁷ Dies ist eine Abrechnung mit Raschi, keine Raschi-Biographie! I.H. Weiss schreibt: “This essay was a lesson to biographers in their art ... a biography like Zunz’s, write in a spirit of scientific criticism, had never hitherto appeared.”³⁸ Der Biograph Zunz fühlt sich in seinem Metier von den literarischen Ausschmückungen der Jahrhunderte beschränkt, weil sie am Kern der historischen Wirklichkeit vorbeigehen.

Zunz’ Schlußfolgerung aus der historischen Analyse ist eindeutig. Lassen wir seine Legende beiseite und widmen uns seinem Werk, wo man auf folgende Fragen eine Antwort finden kann: „Was war Raschi in seiner Welt materiell gegeben? Worauf fußt sein Wissen? Was fand er, und wo fährt er selbst fort?“. Das ist nichts anderes als die Anwendung seiner Methode der Wissenschaft des Judentums auf den Fall Raschis. Wenn man Seite nach Seite seine Abhandlung liest, die er lediglich dem Nachweis der Quellen, Rabbinennamen, Orten, Fremdwörter etc. im Werk Raschi widmet, fragt man sich, worin die eigentliche Biographie besteht: in den *minutiae*, die er kritisch untersucht? Die *minutiae* sind aber das antiquarische Wissen, das – ähnlich wie in seiner Autobiographie - das Außergewöhnliche hervorheben kann. Die Nachfolger Raschis sind das Ziel seiner Kritik: „Weder der religiöse (*rabbanim*) noch der bürgerliche (*parnasim*) Vorstand, erhielt sich auf der Höhe des Rabbinismus, geschweige auf der Höhe der Zeit“.³⁹ Und mit einem indirekten Zitat von Herder endet seine „Biographie Raschis“: „Erst also mag, wie das Jahrhundert erfreulich sich anzuschicken scheint, solch veraltetes und morsches, sammt seinen Anhängseln, von dem fortschreitenden Menschengestein hinweggerollt seyn, ehe das Zeitalter fähig seyn wird, frei und gerecht den Mann der Geschichte zu betrachten, ihn in allen Nuancen seiner Zeit zu erklären, und alsdann zu ergänzen“.⁴⁰ In diesem Sinne ist Biographie der Weg zur kulturellen Emanzipation.

Biographien als literarische und erzieherische Schöpfung

Biographie berühmter Juden waren auch der Inhalt einer Sammlung von Heften, *Sippurim* genannt, die von dem Prager Buchhändler und Verleger Wolf Pascheles herausgegeben wurden und deren erste Lieferung in den unruhigen Zeiten des böhmischen Vormärz (1847) erschien. Die *Sippurim*, sind eine Sammlung von Legenden, Märchen und Lebensgeschichten aus biblischen, rabbinischen und volkstümlich-mittelalterlichen Quellen, die eine einflußreiche Rezeption bis in das 20. Jahrhundert hinein erlebt haben und unter anderem auch die Bibliothek von Kafka bereichert haben.⁴¹ In der zweiten Sammlung, die 1853 in Prag gedruckt wurde, neben der Biographie von Ya‘acov ben Švi Emden (Yaabetz: 1697-1776) über Shabtai Svi, werden u.a. die Biographien Don Yišḥaq Abravanel von S. Deutsch und in der dritten Sammlung die schon oben erwähnte Autobiographie Isaak Markus Jost wieder abgedruckt. Ziel der Sammlung war – wie Pascheles in der Einleitung zur vierten Sammlung

³⁷ Ibidem, S. 285.

³⁸ I. H. Weiss, „Leopold Zunz“, in: *Jewish Quarterly Review* 7 (1895), S. 366.

³⁹ Zunz, „Raschi“, S. 380.

⁴⁰ Ibidem, S. 380–381.

⁴¹ Dazu Jürgen Born, *Kafkas Bibliothek. Ein beschreibendes Verzeichnis. Mit einem Index aller in Kafkas Schriften erwähnten Bücher, Zeitschriften und Zeitschriftenbeiträge. Zusammengestellt unter Mitarbeit von Michael Antreter, Waltraud John und Jon Shepherd, Frankfurt am Main 1990, z.St.*

anmerkt - „eine gute und edle Unterhaltungslektüre zu bieten, die zugleich eine schätzbare Belehrung gewährt, die Kenntnis der Geschichte, des Lebens, der Sitten und Zustände der Juden fördert, die Biographie berühmter Israeliten alter und neuer Zeit, leuchtende Muster von Geistesstärke und Herzensadel, Glaubenstreue und Menschenliebe zur Nachahmung für Kinder und Kindeskind aufstellt; in Schilderung aus der Gegenwart auf das aufmerksam zu machen, was gepflegt, was hergestellt, was beseitigt werden sollte“.

In der vierten Sammlung von 1856 wird eine sehr lange (151 Seiten!) Biographie Yonatan Eibenschütz' vom Prager Rabbiner Gutmann Klemperer, der auch ein Werk über das Prager Rabbinat schrieb, veröffentlicht. Inzwischen verstarb am 22. November 1857 Wolf Pacheles. Von ihm schrieb sein Sohn und Nachfolger Jakob bei Herausgabe der Sammlung: „Es darf mit Befriedigung bemerkt werden, daß dieses Werk zugleich dazu beigetragen hat, bei vielen nichtjüdischen Lesern richtigere Vorstellungen und Ansichten über jüdisches Wesen an die Stelle mancher abfälligen zu setzen und manches ungünstige Vorurtheile zu besiegen“. Die fünfte Sammlung schließt die *Sippurim* ab.

Man fragt sich nun, was für eine Funktion diese Sammlung zu erfüllen hat, wo sich wissenschaftliche Abhandlungen und rein legendäre Erzählungen vermengen, und wo der Leser nicht imstande ist zu entscheiden, wo das eine aufhört und das andere anfängt. Das verbindende Element all dieser Erzählungen ist die Literatur, die schöne Kunst zu erzählen oder darzustellen, was literarisch von der Autobiographie stammt: dem Leser also die Ereignisse auf die eine oder andere Weise literarisch schmackhaft zu machen, damit er sein historisches Selbstbewußtsein aufbaut: „... kann eine irgendeine Nation, eine so reichhaltige Chronik aufweisen? Wie viel tausend und aber tausend Züge von Edelmuth, Opferfreundigkeit, Heroismus, Geistesstärke und Menschenliebe, sind in den meisten Blättern dieses ‚Gedenkbuches‘ eingepreßt? Diese sind es wohl wert, daß man sie dem jüdischen Volke vorhalte ein Spiegel gleichsam, dessen Reflexe, wenn sie auch in eine schöne, für uns helle Zeit fallen, immerhin der Nation zu Ehre gereichen, *Jedes Volk, das seine Vergangenheit ehrt – ehrt sich selbst*“, ⁴² schrieb Jakob Pascheles.

So erreichen wir den Punkt, den der Herausgeber betonen wollte. Die *Sippurim* sind eine gesetzte Bremse an der Emanzipation. Die schöne Literatur soll den Juden gleichsam einen Spiegel vorhalten: auch die Juden haben eine schöne Literatur, auf die sie stolz sein können und müssen, und die den Grimmschen Märchen, Fabeln und Legenden durchaus vergleichbar ist.⁴³ Denkt man an die Taufen und Abkehrungen vom Judentum zum Christentum, denkt man an die neuen Biographien, die sich eher mit Goethe⁴⁴ als mit Mendelssohn beschäftigen, so gewinnen diese Wörter eine bittere Aktualität. Autobiographie war die Rechtfertigung des Selbst, Biographie wird zum literarischen Instrument, das die eigene Identität verstärken soll.

Ein gedichtetes Nachwort

Biographie und Autobiographie stehen zwischen krummem Rausch, der aus den neuen gesellschaftlichen Systemen entstand, und zähem Alltag, der immer noch mit der

⁴² Sippurim, 5. Sammlung, Prag 1864, S. 4.

⁴³ S. dazu Yoav Elstein, Avidov Lipsker, „The Homogeneous Series in the Literature of the Jewish People. A Thematological Methodology“, unter: <http://www.biu.ac.il/~js/thematology/essay.html#1>.

⁴⁴ S. dazu meinen Beitrag „Jews and Judaism in Goethe's Esthetical and Reactionary World: A Typological Study“, in: Revue des Études Juives 161 (2003) (im Druck).

Emanzipation und der Emanzipation von der Emanzipation zu kämpfen hatte, oder wie Leopold Zunz in seinen Notizen (§7) plastisch und wohl über sich selbst dichtet:

Wer Brantwein sauft
und hinterdrein läuft
wird endlich krumm

Doch wer Schoten kauft
Und bleibt ungetauft
der ist nicht dumm⁴⁵

⁴⁵ F. Bamberger, Das Buch Zunz, S. 11.