ABRAHAM IBN ESRAS
LANGER KOMMENTAR ZUM BUCH EXODUS
1

DIRK U. ROTTZOLL

STUDIA JUDAICA

FORSCHUNGEN ZUR WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

HERAUSGEGEBEN VON
E. L. EHRLICH

BAND XVII/1

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK
2000

ABRAHAM IBN ESRAS LANGER KOMMENTAR ZUM BUCH EXODUS

BD. 1: PARASCHA *SCHEMOT* BIS *BESCHALACH* (EX 1–17)

EINGELEITET, ÜBERSETZT UND KOMMENTIERT

VON

DIRK U. ROTTZOLL

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK

2000

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek –CIP-Einheitsaufnahme

Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus /
eingeleitet, übers. und kommentiert von Dirk U. Rottzoll. – Berlin ;
New York : de Gruyter
(Studia Judaica ; Bd. 17)
ISBN 3-11-016475-2
Bd. 1. Parascha Schemot bis Beschalach (Ex 1–17). – 2000

© Copyright 1999 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Druck: Werner Hildebrand, Berlin
Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin

Vorwort

Nach "Abraham ibn Esras Kommentar zur Urgeschichte" (StJ 15, 1996) und "Abraham ibn Esras Kommentare zu den Büchern Kohelet, Ester und Rut" (StJ 12, 1999) liegt hiermit das dritte Buch einer deutschsprachigen Übersetzung der exegetischen Werke Abraham ibn Esras vor. Als Textbasis diente die Warschauer-Druckausgabe, wie sie den Editionen von *J. L. Krinsky* und *A. Weiser* zugrunde liegt. Zudem wurden das von *M. Goshen-Gottstein* besorgte Reprint des im Jahre 1525 erfolgten Zweitdrucks sowie einige Handschriften herangezogen, deren abweichende Lesarten – sofern sie von inhaltlicher Relevanz sind – in den Anmerkungen verzeichnet wurden. Benutzt wurden dabei folgende Manuskripte:

a) *Ms Vatican Hebr. Nr. 38*, folio 21b-66b, der Bibliotheca Apostolica Vaticana in Rom. Laut dem Kolophon auf folio 107b wurde dieses Manuskript von Schlomo ben Rafael für Jechiel ben Mosche geschrieben. Leider unterließ es der Schreiber, das Jahr der Fertigstellung seiner Abschrift anzugeben. Da das Manuskript jedoch in einer sephardischen Quadratschrift geschrieben wurde und bekannt ist, daß es im Jahre 1490 an Jizchak ben Jarchi in Narbonne verkauft wurde, dürfte seine Entstehung im 14. Jh. anzusetzen sein. Einen fotomechanische Druckausgabe dieses Manuskripts wurde im Jahre 1974 von *E. Levine* besorgt, so daß eine relativ einfache Zugangsmöglichkeit zu ihm gewährleistet ist.

b) *Ms Paris Hebr. Nr. 176*, folio 49b-147b, der Bibliotheque Nationale de France in Paris. Dieses Manuskript wurde wie Ms Vatican Hebr. Nr. 38 in einer sephardischen Quadratschrift geschrieben und scheint ebenfalls im 14. Jh. entstanden zu sein. Da es an zahlreichen Stellen dieselben Textlücken wie Ms Vatican Hebr. Nr. 38 aufweist, dürfte es derselben Handschriftenfamilie angehören.

c) *Ms St. Petersburg B 287*, folio 44a-135b, des Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg. Dieses Manuskript wurde in einer sehr leserlichen sephardischen Quadratschrift im 14. Jh. geschrieben. Sowohl auf folio 115 als auch auf folio 116 findet sich die Paginierung "115", weshalb ab folio 116 alle Seitenangaben im Manuskript nachträglich gestrichen worden und eine Zahl niedriger als verzeichnet anzugeben sind. Obwohl das Manuskript an einigen Stellen durch Feuchtigkeit beschädigt wurde, sind die von ihm gebotenen Textvarianten in vielen Fällen erheblich besser als die der anderen herangezogenen Manuskripte.

d) *Ms St. Petersburg Ebr. I/024*, folio 48b-139b, der National Library of Russia in St. Petersburg. Ibn Esras Kommentar zum Buch Exodus besteht in diesem Manuskript aus einer Kompilation seines kurzen und langen Exodus-Kommentars. Es wurde im Jahre 1336 in einer gut leserlichen Quadratschrift geschrieben, besitzt allerdings eine größere, offensichtlich durch Seitenverlust zustandegekommene Textlücke, da Ibn Esras Ausführungen zu Ex 15,27-21,1 (Anfang) fehlen. Die in diesem Manuskript dem langen Exodus-Kommentar zugehörigen Passagen stimmen in einem wesentlich höreren Maße als die Lesarten der anderen Manuskripte mit dem Text der Druckausgaben überein.
e) *Ms Cambridge Nr. 46.* Dieses Manuskript wurde von uns nicht im Original eingesehen, sondern es wurden nur einige Lesarten des von *W. Bacher* angefertigten Variantenapparats herangezogen. Dabei fällt auf, daß zahlreiche Textvarianten dieses Manuskripts sich ebenso in Ms St. Petersburg Ebr. I/024 finden, während sie in den anderen von uns benutzten Manuskripten nicht nachweisbar sind.

Neben den Bibliotheken, die mir die zuvor genannten Manuskripte zur Verfügung gestellt und die Genehmigung zur Auswertung erteilt haben, ist an dieser Stelle auch der *Jewish National and University Library* in Jerusalem in vielfacher Hinsicht zu danken. Während eines längeren Forschungsaufenthalts im Sommer des Jahres 1998, den die *Deutsche Forschungsgemeinschaft* finanzierte, konnte ich dort u.a. einen Großteil der zur Ausarbeitung des zweiten Hauptteils dieses Buchs notwendigen Literatur einsehen. Während eines weiteren Forschungsaufenthalts Anfang des Jahres 1999, der ebenfalls von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* finanziell unterstützt wurde, konnte ich im dortigen Mikrofilmarchiv zudem zahlreiche Manuskripte kollationieren, die für die im dritten Kapitel des ersten Hauptteils erörterte Frage des Entstehungsorts des langen Exodus-Kommentars relevant sind. Bei dieser äußerst mühevollen und langwierigen Arbeit unterstützte mich freundlicherweise meine Frau *A. Rottzoll*. Zudem hat sie über mehrere Jahre hinweg meine Übersetzungen mit dem hebräischen Originaltext abgeglichen und mir zahlreiche Verbesserungsvorschläge unterbreitet, die meist auch in meine Ausarbeitungen eingearbeitet wurden. Dafür sei ihr mein herzlichster Dank gesagt. Äußerst verdient gemacht hat sich auch bei diesem Buch wieder *E. Teckhaus*, der ebenfalls über mehrere Jahre hinweg den gesamten Text meiner Ausarbeitungen korrekturgelesen hat. Dank sei auch Prof. *B. Kedar-Kopfstein* für die zahlreichen gemeinsamen Stunden gesagt, in denen er mit mir schwierige Passagen des hebräischen Texts diskutierte. Schließlich seien noch Prof. *E. L. Ehrlich* als Herausgeber dieses Buchs sowie *H. von Bassi* und *K. Otterburig* vom Verlag Walter de Gruyter

hervorgehoben, die auch bei diesem Buch wieder alles getan haben, um es möglichst schnell und in einer äußerst ansprechenden Form dem an mittelalterlich-jüdischer Bibelexegese interessierten Leserkreis zugänglich zu machen.

Mannheim, im Cheschwan 5760 / Oktober 1999 *Dirk U. Rottzoll*

Inhaltsverzeichnis

Band I: Parascha *Schemot* bis *Beschalach* (Ex 1-17)

Vorwort V
Inhaltsverzeichnis IX

Erster Hauptteil: Zu Abraham ibn Esras langem Kommentar zum Buch Exodus XIII

Einleitung in den ersten Hauptteil XV
Kapitel I: Zur Verfasserfrage des langen Exodus-Kommentars . . XVI
§ 1.1.: Der Ansatz von *Josef ben Elieser Josef tob Elem* (= *J. Bonfils*) XVI
§ 1.2.: Der Ansatz von *S. L. Rapoport* XXIV
§ 1.3.: Fazit XXIX
Kapitel II: Zur Abfassungszeit des langen Exodus-Kommentars . . XXX
§ 2.1.: Der Ansatz von *H. Graetz* XXXIII
§ 2.2.: Der Ansatz von *S. L. Rapoport* XXXIV
§ 2.3.: Der Ansatz von *S. Ochs* XXXIV
§ 2.4.: Der Ansatz von *J. Fleischer* XXXV
§ 2.5.: Ein neuer Lösungsansatz XXXVI
§ 2.6.: Fazit XL
Kapitel III: Zum Abfassungsort des langen Exodus-Kommentars . XLI
§ 3.1.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Rodos XLII
§ 3.2.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Rodez XLIII
§ 3.3.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Dreux XLIV
§ 3.4.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Rouen XLVI
§ 3.5.: Fazit XLIX

Zweiter Hauptteil: Zu den Quellen von Abraham ibn Esras langem Kommentar zum Buch Exodus LI

Einleitung in den zweiten Hauptteil LIII
Kapitel I: Rabbinische Gelehrte und Werke LIV
§ 1.1.: Die *Septuaginta* (3./2. Jh. v.d.Z.) LV

§ 1.2.: Der *Seder Olam Rabba* (2. Jh. oder früher) LVII
§ 1.3.: Die *Tekufa Schmuels* (erste Hälfte des 3. Jh.) LVIII
§ 1.4.: Das Targum Onkelos (vor der Mitte des 3. Jh.) LIX
§ 1.5.: *Sifre* zum Buch Numeri (ca. Ende 3. Jh.) LXII
§ 1.6.: Das *Sefer Jezira* (ca. 3.-6. Jh.) LXIV
§ 1.7.: *Schiur Komah* (ca. 7./8. Jh.) LXV
§ 1.8.: Die *Tekufa Adas* (8./9. Jh.?) LXVI
§ 1.9.: Die *Brajita de-Schmuel* (ca. 810-840) LXVIII
§ 1.10.: Die *Halachot Gedolot* des *Schimon bar K(ah)ira* (ca. 825) LXIX
Kapitel II: Apokryphe Werke LXXII
§ 2.1.: Das *Sefer Rasiel* (ca. 5.-7. Jh.) LXXII
§ 2.2.: Das *Sefer Serubbabel* (1. Hälfte des 7. Jh.) LXXIV
§ 2.3.: Das Buch von *Eldad Ha-Dani* (letztes Viertel des 9. Jh.) . LXXVI
§ 2.4.: Das *Sefer Avodat Ha-Adama* (ca. 10. Jh.?) LXXVII
§ 2.5.: Die *Chronik des Mose* (ca. 11. Jh.) LXXX
Kapitel III: Die Geonim LXXXII
§ 3.1.: *Saadia Gaon* (882/892-942) LXXXIII
§ 3.2.: *Schmuel ben Chofni* (gest. 1013) LXXXIX
§ 3.3.: *Hai ben Scherira* (939-1038) XCII
Kapitel IV: Die Masoreten XCV
§ 4.1.: Die Masoreten des Ostens XCVI
§ 4.2.: Die Masoreten des Westens XCVII
§ 4.3.: Die Weisen von Tiberias XCVIII
§ 4.4.: Der Verfasser der Pausen XCIX
§ 4.5.: Der Verfasser der Akzente XCIX
Kapitel V: Gelehrte der Karäer CI
§ 5.1.: Allgemeine Erwähnungen CIII
§ 5.2.: *Jehuda, der Perser* (ca. Mitte des 8. Jh.) CIII
§ 5.3.: *Anan ben David* (um 760) CIV
§ 5.4.: *Mosche ben Amram* (1. Hälfte 9. Jh.?) CV
§ 5.5.: *Sahl ben Mazliach Ha-Kohen* (geb. um 910?) CVI
§ 5.6.: *Eleasar ben Suta* (10. Jh.) CVII
§ 5.7.: *Jafet ben Eli Ha-Levi* (gest. nach 1004/5) CIX
§ 5.8.: *Jeschua ben Jehuda* (gest. nach 1065) CX
Kapitel VI: Rationalistische Häretiker CXIV
§ 6.1.: *Chiwi al Balchi* (zweite Hälfte des 9. Jh.) CXIV
Kapitel VII: Rabbinische Gelehrte der sephardischen Länder . . . CXVII
§ 7.1.: Allgemeine Erwähnungen CXVII
§ 7.2.: *Jehuda ibn Koreisch* (2. Hälfte des 9. Jh.) CXVII
§ 7.3.: *Menachem ben Saruk* (ca. 920-980) CXIX
§ 7.4.: *Dunasch ben Labrat* (ca. 920-990) CXX

§ 7.5.: *Jehuda ben David ibn Chajjug* (2. Hälfte des 10. Jh.) CXXII
§ 7.6.: *Schmuel Ha-Nagid* (ca. 993-1055) CXXIV
§ 7.7.: *Nissim ben Jakob* (ca. 990-1062) CXXV
§ 7.8.: *Jona ibn Janach* (ca. 985/90-1050) CXXVII
§ 7.9.: *Schlomo ben Jehuda ibn Gabriol* (ca. 1020-1070) CXXX
§ 7.10.: *Mosche ben Schmuel Ha-Kohen ibn Gikatilla* (ca. 1010-1080) CXXXIV
§ 7.11.: *Jehuda ben Schmuel ibn Balaam* (2. Hälfte des 11. Jh.) CXXXVIII
§ 7.12.: *Jehuda Ha-Levi* (1075-1141) CXL
Kapitel VIII: Gelehrte des Westens CXLIV
§ 8.1.: Die Weisen Frankreichs CXLIV
§ 8.2.: *Natan ben Jechiel* (ca. 1035-1106) CXLIV
§ 8.3.: *Schlomo ben Jizchak (Raschi)* (1028/1040-1105) CXLVI

Übersetzung und Kommentierung von Abraham ibn Esras langem Kommentar zum Buch Exodus 1
Exodus 1 3
Exodus 2 36
Exodus 3 63
Exodus 4 123
Exodus 5 151
Exodus 6 168
Exodus 7 191
Exodus 8 213
Exodus 9 231
Exodus 10 250
Exodus 11 271
Exodus 12 280
Exodus 13 356
Exodus 14 379
Exodus 15 404
Exodus 16 438
Exodus 17 470

Band II: Parascha *Jitro* bis *Pekudej* (Ex 18-40)

Exodus 18 483
Exodus 19 520
Exodus 20 556
Exodus 21 636
Exodus 22 700

Exodus 23 722
Exodus 24 767
Exodus 25 785
Exodus 26 833
Exodus 27 851
Exodus 28 863
Exodus 29 891
Exodus 30 920
Exodus 31 946
Exodus 32 962
Exodus 33 1006
Exodus 34 1039
Exodus 35 1069
Exodus 36 1083
Exodus 37 1089
Exodus 38 1090
Exodus 39 1096
Exodus 40 1099
Literaturverzeichnis 1110

Erster Hauptteil:

Zu Abraham ibn Esras langem Kommentar zum Buch Exodus

Einleitung in den ersten Hauptteil

In den klassischen *Mikraot-Gedolot*-Ausgaben weicht der unter Ibn Esras Namen gedruckte Kommentar zum Buch Exodus in seinem Umfang erheblich von seinen Kommentaren zu den Büchern Genesis, Levitikus, Numeri und Deuteronomium ab. Während die letztgenannten Kommentare meist äußerst kurz und daher oftmals kryptisch und schwer verständlich sind, ist der gängige Exodus-Kommentar an vielen Stellen sehr weitschweifig. Zudem enthält er gelegentlich Exkurse, die nur am Rande etwas mit dem zur Kommentierung anstehenden Bibelvers zu tun haben, und verfügt über zahlreiche Wiederholungen. Angesichts dieser formalen Differenzen, zu denen eine Reihe inhaltlicher Probleme hinzutreten, ist die Frage zu klären, ob der gängige Exodus-Kommentar überhaupt von Ibn Esra stammt (vgl. Kap. 1). Außerdem sind Erörterungen über die Abfassungszeit (vgl. Kap. 2) und den Abfassungsort (vgl. Kap. 3) des langen Exodus-Kommentars anzustellen.

Kapitel I:
Zur Verfasserfrage des langen Exodus-Kommentars

§ 1.1.: Der Ansatz von *Josef ben Elieser Josef tob Elem* (= *J. Bonfils*)

Der wohl erste Gelehrte, der die Frage der Verfasserschaft des langen Exodus-Kommentars thematisierte und seine Herkunft von Ibn Esra bezweifelte, war *Josef ben Elieser ben Josef tob Elem* (= *J. Bonfils*) (ca. 1335-1388).[1] In seinem um das Jahr 1385 in Jerusalem verfaßten[2] und in Anlehnung an Gen 41,45 *Zafnat Paneach* betitelten Superkommentar schrieb er in der Einleitung seiner Ausführungen zu Ibn Esras (kurzem) Exodus-Kommentar:[3]

> "Es sagte Josef bar Elieser ..., der Spanier, der Erklärer: ... Siehe, ich sehe, daß er (sc. Ibn Esra) am Anfang des Kommentars (zur) Tora den Gaon (Rav Saadia) und dessen Kollegen anklagte, weil sie Kommentare verfaßten, (die) lang und breit sind (ברך ארוכה ורחבה).[4] Ich fand aber in den Ländern der Unbeschnittenen[5] einen Kommentar (zum) Buch: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff), der auf seinen (sc. Ibn Esras) Namen genannt wird, der (aber) länger ist in seinen Worten als die (Kommentare zu) den vier übrigen Büchern (der Tora). Auch ist die (Interpretations-)Weise des langen (Exodus-)Kommentars nicht gemäß (der Interpretations-)Weise (seiner Kommentare zu) den (übrigen) vier Büchern (der Tora). Er verdoppelte (= wiederholte) dort (sc. im Exodus-Kommentar) nämlich viele Worte, für (die) es keine Notwendigkeit (gibt). Im Land der Herrlichkeit,[6] auch in Syrien und Ägypten, fand ich jedoch von ihm einen kurzen Kommentar über die(ses) erwähnte Buch, das: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) ist. Siehe,

---

1 Zu den Lebensdaten von J. Bonfils vgl. D. Herzog, Josef Bonfils (tobh 'Elem) und sein Werk Sophnath Pan'eah. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese des Mittelalters, Bd. 2, 1930, XX.

2 Vgl. a.a.O., XVIIIf.

3 Der folgenden Übersetzung liegt die hebräische Textedition von D. Herzog, Joseph Bonfils (tobh 'Elem) und sein Werk Sophnath Pane'ah. Ein Beitrag zur Pentateuchexegese des Mittelalters, Bd. 1, 1911, 181-185, zugrunde.

4 J. Bonfils bezieht sich hier auf § 1 von Ibn Esras Standard-Einleitung des Tora-Kommentars (vgl. die deutschsprachige Übersetzung bei D. U. Rottzoll, Abraham Ibn Esras Kommentar zur Urgeschichte, StJ 15, 1996, 2-4).

5 Gemeint sind die Länder des christlichen Herrschaftsbereichs.

6 Gemeint ist Israel.

seine (Interpretations-)Weise[7] ist wie die (Interpretations-)Weise der vier anderen (Kommentare zu) den Büchern (der Tora). Deshalb sage ich von der Logik des Verstands her, daß der lange Kommentar (zum Buch Exodus) nicht sein (sc. Ibn Esras) Kommentar ist, sondern (daß) ihn einer von seinen Schülern verfaßte, (der) ihn von den Schriften/Büchern[8] des R. Abraham zusammenstellte (קבץ). Deshalb hielt er (sc. der Schüler) sich an (einigen) Stellen (sehr) lang auf, an (anderen) Stellen aber (nur) kurz. An (einigen) Stellen änderte er die Meinung R. Abrahams, so daß sich seine Worte an (einigen) Stellen widersprechen. Ich habe viele Beweise für diese (Behauptung):[9]

1) Alles, was (R. Abraham) am Anfang des Kommentars der Tora bezüglich der (Jahres-)Einschaltung erwähnte,[10] erklärte er noch einmal ausführlich im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts: »Gehe zu Pharao« (Ex 10,1ff) in diesem langen Kommentar.[11] Es (war) aber nicht die Art R. Abrahams, die Worte zu verdoppeln, nachdem er (sie bereits) einmal gesagt hatte. Wenn du sagst, daß (dies so sei), weil dort[12] ihr (eigentlicher) Ort ist – wenn (dem) so (wäre), wäre (es an ihm gewesen, im Zusammenhang mit ihnen den Ausdruck:) "Ich erklärte dies bereits" zu erwähnen, denn so (war) sein Brauch.

2) Im (Wochen-)Abschnitt: »Noach« (Gen 6,9ff) erklärte er in Kürze (die Worte): »Und der Lehm diente ihnen« (Gen 11,3). Im (Wochen-)Abschnitt: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) des langen (Exodus-Kommentars) aber erklärte er ihn (sc. den Begriff חמר) in Länge im (Zusammenhang) des Verses, (in dem sich der Begriff) וחחמרה (Ex 2,3) (findet).

3) Im (Wochen-)Abschnitt: »Da erschien er ihm« (Gen 18,1ff) erklärte er (das) Wort אנכי im (Zusammenhang) des Verses: »Denn ich bin Staub und Erde« (Gen 18,27). Er kehrte aber zurück und erklärte ihn (sc. den Begriff אנכי) in Länge im (Wochen-)Abschnitt: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) im langen (Exodus-) Kommentar im (Zusammenhang) des Verses: »Wer bin ich« (Ex 3,11). Dies ist erstaunlich, da er am Anfang seines (Tora-)Kommentars sagte:[13] "Jedes Wort, dessen (Bedeutung) du (wissen) möchtest, findest du im (Zusammenhang der) Erklärung des erst(maligen Vorkommens) des Wortes". Wenn der lange (Exodus-Kommentar) sein (sc. Ibn Esras) Kommentar (sein sollte), siehe, (so hätte) er sein Wort nicht aufgerichtet/erfüllt!

---

7 Gemeint ist die Interpretationsweise des kurzen Exodus-Kommentars.

8 Statt (ם)מספרי findet sich auch die Lesart (ם)מדברי ("von den Worten").

9 Gemeint ist die Behauptung, daß nicht Ibn Esra, sondern einer seiner Schüler den langen Exodus-Kommentar verfaßte.

10 Vgl. § 2 von Ibn Esras Standard-Einleitung des Tora-Kommentars (vgl. die deutschsprachige Übersetzung bei D. U. Rottzoll, a.a.O., 4-13).

11 Vgl. Ibn Esras Ausführungen in seinem langen Kommentar zu Ex 12,2.

12 Im langen Kommentar zu Ex 12,2.

13 Bei den angeführten Worten handelt es sich um ein Zitat aus § 5 von Ibn Esras Standard-Einleitung des Tora-Kommentars (vgl. die deutschsprachige Übersetzung bei D. U. Rottzoll, a.a.O., 26).

4) Im (Wochen-)Abschnitt: »Das Leben Saras« (Gen 23,1ff) sagte er: "Und (die) Grammatik (des Worts) וישתחו (Gen 23,7) (findet man) im Sefer Ha-Jesod (gegeben)". Im (Wochen-)Abschnitt: »Jitro« (Ex 18,1ff) des langen (Exodus-Kommentars), im (Zusammenhang) des Verses: וישתחו וישק לו (Ex 18,7), aber erklärte er ihn ausführlich (היטב). Wenn der lange (Exodus-Kommentar) sein Kommentar (sein sollte), wäre es an ihm gewesen, (in seinem Kommentar zu Gen 23,7) zu sagen: "Und (die) Grammatik (des Begriffs) וישתחו werde ich im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts »Jitro« (Ex 18,1ff) erklären".

5) Im (Wochen-)Abschnitt: »Geschichte Isaaks« (Gen 25,19ff) erklärte er (die) Bedeutung (der Worte): »Ich bin Esau, dein Erstgeborener« (Gen 27,19) sowie (die Bedeutung der Worte): מרי חלמא לשנאך (Dan 4,16). Im langen (Exodus-Kommentar) aber, im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts (über) das (goldene) Kalb, kehrte er zurück und erklärte sie (ein) zweites (Mal).[14] Warum aber sagte er nicht: "Ich erklärte dies bereits"?

6) Im (Wochen-)Abschnitt: »Da sandte er« (Gen 32,1ff) sagte er,[15] daß "zwischen Jerusalem und dieser Stadt (מדינה), in der ich diesen Kommentar verfaßte, deren Name Lukka ist, $1^1/_3$ Stunden (Unterschied in bezug auf den Sonnenaufgang sind)". Im langen (Exodus-)Kommentar, im (Zusammenhang) des Verses: »Dieser Monat sei euch« (Ex 12,2), aber sagte er: "Siehe, zwischen Jerusalem und dieser Stadt (עיר), deren Name רודס[16] ist, sind mehr als drei Stunden (Unterschied in bezug auf den Sonnenaufgang)". Wie aber (kann) er am Anfang sagen, (er sei) in Lukka, hernach aber, (er sei) in רודס? Wenn du (jemand) findest, der sagt, daß sie[17] nahe (beieinander liegen) – dies kann nicht sein, denn siehe, wenn $1^1/_3$ Stunden von drei Stunden subtrahiert werden, bleiben zwischen Lukka und רודס $1^2/_3$ Stunden (Differenz) übrig, die 25 (Entfernungs-)Graden (entsprechen). Das sind im (Zusammenhang) des Maßes der Erde 1460 Meilen, die (einem) Reise(weg von) 48 Tagen (entsprechen). Siehe, (so ergibt sich, daß) sie (sc. Lukka und רודס) sehr weit voneinander entfernt (liegen). Wenn du aber sagen solltest: Als er in רודס war, erklärte er (das) Buch: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff), hernach aber, bei seinem Kommen (= auf seinem Weg) zum heiligen Land (= Israel), trat er nach Lukka ein und erklärte dort (das) Buch Genesis – wie kann es (da) sein, daß er (das) Buch: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) erklärt(e), bevor er (das) Buch Genesis erklärt(e)? Fernerhin (verhält es sich so), daß er am Ende (des) Kommentars (zum Buch) Jesaja sagt: "Es war in Lukka, (im) Jahre 4905 der Welt", und am Ende (des) Kommentars (zu den) zwölf (kleinen Propheten): "Es war in רודס, (im) Jahre 4917 der Welt". Siehe, er (wäre in diesem Fall) vom Osten zum Westen zurückgekehrt bei seinem Zurückkehren von Lukka nach רודס. Wenn du aber sagst: Dies (dient) zum Zeichen (dafür), daß er (das) Buch Genesis in Lukka erklärte, nach רודס zurückkehrte und (dort das) Buch: »Und

14 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 32,1.

15 Vgl. Ibn Esras Kommentar zu Gen 33,10.

16 Bezüglich der Identifikation dieses Stadtnamens vgl. die im dritten Kapitel dieser Einleitung gemachten Ausführungen.

17 Gemeint sind die Städte Lukka und רודס.

dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) erklärte – der Verstand erträgt (diese Erklärung) nicht, denn siehe, es sind zwölf Jahre von der Zeit, da er in Lukka war, bis er nach רודס zurückkehrte.[18]

7) Im (Wochen-)Abschnitt: »Da wohnte er« (Gen 37,1ff) sagte er:[19] "Es sei nicht schwer in deinen Augen die Sache (mit) Bezalel, denn beim Erreichen seines Ortes will/werde ich sie erklären". Sein Ort ist im (Wochen-)Abschnitt: »Wenn du erhebst« (Ex 30,11).[20] Aber siehe, im langen (Exodus-)Kommentar erklärte er sie nicht, im kurzen (Exodus-Kommentar) aber erklärte er sie gut/ausführlich.[21]

8) Im (Wochen-)Abschnitt: »Da lebte er« (Gen 47,28ff) sagte er:[22] "Die Bedeutung (der Worte): »Der Engel, der mich erlöst« (Gen 48,16), findest du im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff)". Aber siehe, im langen (Exodus-)Kommentar sprach er überhaupt nicht darüber im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff), sondern (er tat dies) im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts: »Ich erschien« (Ex 6,2ff).[23] Allein, im kurzen (Exodus-)Kommentar erklärte er es im (Zusammenhang des Wochen-Abschnitts: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) im Kontext) des Verses: »Gesehen habe ich« (Ex 3,7).

9) Im (Wochen-)Abschnitt: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) (sprach er) im langen (Exodus-Kommentar) über das Geheimnis des Namens (Gottes)[24] (und) schrieb (in diesem Zusammenhang): "Siehe, ich erklärte dir (die) Schrift, die Ausdruck(sweise) des Weisen, denn es ist sein Kommentar. Dies aber ist die Reinheit unserer Sprache, die ich dir (be)schreiben will/werde".[25] Ebenso steht

---

18 Die Zahl der zwölf Jahre ergibt sich aus der Differenz der im Kommentar zum Jesaja-Buch (4905) und zum Buch der zwölf kleinen Propheten (4917) genannten Jahresangaben.

19 Vgl. Ibn Esras Kommentar zu Gen 38,1.

20 Genauer: Zu Ex 31,2.

21 Vgl. Ibn Esras kurzen Kommentar zu Ex 24,14 u. 31,2.

22 Vgl. Ibn Esaras Ausführungen zu Gen 48,16.

23 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 10,3.

24 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 3,15.

25 Die hier von J. Bonfils angeführten Worte fehlen in den Druckausgaben von Ibn Esras langem Kommentar zu Ex 3,15, finden sich aber u.a. in Ms Paris Hebr. Nr. 176, folio 57b, Z. 12; Ms St. Petersburg Ebr. I/024, folio 56a, Z. 23f; Ms Vatican Hebr. 38, folio 25a (ed. E. Levine, 49, Z. 31f), und Ms Cambridge Nr. 46 (ed. W. Bacher, Varianten, 17). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von M. Steinschneider, Jehuda Mosconi, in: Magazin für die Wissenschaft des Judentums 3 (1876), 99 = -ders., Gesammelte Schriften, hg. von H. Malter u. A. Marx, Bd. 1, 1925 (ND: 1980), 541: "Interessant ist die Bemerkung (sc. Jehuda Mosconis) zu Ex 3,15 (f. 93b), wo die angeführten Worte lauten: והנה בארחי לך מכתב לשון החכם כי הוא פרש (צ"ל פירושו) וזה הוא צחות לשונו אשר אכתוב לך. פי' דע לך אחי בחכמה שבזה הלשון נבוכו בו רבים (= »Siehe, ich erklärte dir (die) Schrift, die Ausdruck(sweise) des Weisen, denn es ist sein Kommentar. Dies aber ist die Reinheit unserer Sprache, die ich dir (be)schreiben will/werde«. Erklärung (sc. Jehuda Mosconis): Wisse für dich, mein Bruder, in der Weisheit, daß in dieser (Ausdrucks-)Weise (sc. des Kommentars Ibn Esras) viele verwirrt wurden). Viele

es dort Buchstabe für Buchstabe geschrieben. Dies (dient) zum Zeichen (dafür), daß dieses Buch sein Schüler erklärte. Er sammelte in ihm die Worte R. Abrahams, die in seinen Schriften/Büchern verstreut sind. — Ebenso findest du im (Wochen-)Abschnitt: »Gehe zu Pharao« (Ex 10,1ff) im langen (Exodus-)Kommentar im (Zusammenhang) des Verses ובשׂל מבשׂל במים (Ex 12,9), daß er (sc. Ibn Esras Schüler) dort schrieb: "Siehe, ich, der Schreiber (von Ibn Esras Kommentar), füge zu den Worten dieses Weisen (etwas) hinzu, wie ich es von seinem Mund hörte" – so schrieb er dort! — Auch am Ende (des Kommentars zu den) zwölf (kleinen Propheten findet sich) geschrieben: "Vollendet ist (der) Kommentar (zum) Buch (der) zwölf (kleinen Propheten) des Abraham ibn Esra. Ich aber, Josef von מדוייל,[26] sein Schüler, schrieb ihn (ab) und fügte in ihn (einige) Erklärung(en) zu seinen Worten hinzu; wie ich (sie) von seinem Mund hörte, so schrieb ich (sie) dort". — Auch finden sich einige Abschnitte von der Erstfassung (des) Kommentars (zur) Tora von ihm,[27] denn es steht an ihrem (Anfang) geschrieben:[28] "Es sagte Josef von מדוייל: Ich hörte die Erklärung dieser Abschnitte in London mündlich vom Mund des Weisen R. Abraham ibn Esra. Ich erklärte sie mit seinen Worten (בלשׁונו), wie ich (sie) von seinem Mund verstand" – so steht dort geschrieben!

10) Im (Wochen-)Abschnitt: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff)[29] sowie im (Wochen-)Abschnitt: »Jitro« (Ex 18,1ff) erklärte er im langen (Exodus-)Kommentar

---

Leser wussten die Stelle nicht zu erklären בשכרות חסכלות חעו ונבלעו; sie nahmen daher an, dass hier ein Schüler ibn Esra's spreche, während der רבי הגדול annimmt, dass Ibn Esra vom Verf. des ס' יצירה spreche. ... Zu denjenigen, welche an einen Schüler dachten, gehört Josef b. Elieser".

26 M. Friedlaender, Essays, 204 u. 209, übersetzte den hebräischen Stadtnamen מדוייל mit "Maudeville". Diese Wiedergabe hielt D. Herzog, a.a.O., Bd. 1, 184, Anm. 1, jedoch für "geradezu unverständlich ..., da ... eine Stadt mit diesem Namen überhaupt nicht existiert". N. Golb, History and Culture of the Jews of Rouen in the Middle Ages, 1976, 52, bes. Anm. 130 (= hebr.); -ders., Les Juifs de Rouen au Moyen Age, 1985, 217f, Anm. 1; -ders., The Jews in Medieval Normandy, 1998, 304, ist in diesem Zusammenhang der Ansicht, die korrekte Lesart sei מרוייל (so Ms Montefiore Nr. 34, 2, folio 53b) bzw. מורויל (so Ms British Museum Add. 27,038, folio 88b), worunter man die in der mittelalterlichen englischen Geschichte nicht unbekannte Stadt Morville des an Wales angrenzenden Countys Shropshire zu verstehen habe.

27 Gemeint ist: dem erwähnten Schüler.

28 Bei den folgenden Worten dürfte J. Bonfils auf die Einleitung jenes Textes Bezug nehmen, mit denen Josef von מדוייל seine Ausführungen bezüglich Gen 47,28-50,26 einleitete, die er im Namen Ibn Esras tradierte. In der von M. Friedlaender, Essays, 65 (= hebr. Teil), besorgten Edition lauten sie: "Ich, Josef ben R. Jakob von מודויל, hörte vom Mund dieses Weisen (sc. Ibn Esras) die Erklärung dieses Abschnitts in London und schrieb sie in meiner Ausdruck(sweise auf)". Vgl. hierzu die Anmerkung von M. Friedlaender, Essays, 204: "A Commentary on Gen. xlvii. 28 to l. 26 ... is, according to the testimony of R. Yoseph of Maudeville, in substance the work of Ibn Ezra; R. Yoseph wrote it down in his own words. If the testimony is trustworthy, the intellectual capacity of R. Yoseph to understand his master's interpretation was not great. No trace of the genius of Ibn Ezra can be discovered in this fragment".

29 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 2,18.

gut/ausführlich, daß Jitro (mit) Chobab (identisch ist), nicht aber (mit) Reuel. Warum kehrte er zurück, solches im (Wochen-)Abschnitt: »Bei deinem Anzünden« (Num 8,1ff) im (Zusammenhang) des Verses: »Da sagte Mose zu Chobab« (Num 10,29) (noch einmal) zu erklären? Fernerhin (verhält es sich so), daß es an ihm gewesen wäre zu sagen: "Ich erklärte dies bereits" – oder: "Ich werde/will dies noch erklären". Ebenso ist die Angelegenheit (mit) Zippora. Er erklärte (sie) im (Wochen-Abschnitt): »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) (im) langen (Exodus-Kommentar)[30] sowie im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts: »Bei deinem Anzünden« (Num 8,1ff) im (Zusammenhang) des Verses: »Da sagte Mirjam« (Num 12,1). Dies ist erstaunlich!

11) Im (Wochen-)Abschnitt: »Gehe zu Pharao« (Ex 10,1ff) sagte er im langen (Exodus-Kommentar),[31] daß das Geben des Bluts auf den מַשְׁקוֹף ein Zeichen für den Vernichter sei, daß er es sieht. Im kurzen (Exodus-)Kommentar aber sagte er, daß dies nicht richtig sei.[32]

12) Im (Wochen-)Abschnitt: »Da versammelte er« (Ex 35,1ff) erklärte er im langen (Exodus-Kommentar)[33] die Zahl עִשְׂתֵי עָשָׂר (Ex 36,14) gut/ausführlich, und im (Wochen-)Abschnitt: »Erhebe« (Num 4,21) sagte er im (Zusammenhang) des Verses: בְּיוֹם עִשְׂתֵי עָשָׂר (Num 7,72): "Ich erklärte (ihn) bereits im Sefer Moznajim". Er sagte aber nicht: "Im (Zusammenhang des Wochen-)Abschnitts: »Da versammelte er« (Ex 35,1ff) erklärte ich (ihn bereits)"!

13) Im (Wochen-)Abschnitt: »Wenn du ausziehst« (Dtn 21,10ff) sagte er:[34] "Dieser Abschnitt wurde wegen (der) gutaussehenden Frau angelehnt. Der Zeuge (für die Richtigkeit dieser Interpretation sind die Worte): »Und der Name seiner Mutter« (Lev 24,11) und der Hinweis, den ich bezüglich der Söhne Aarons andeutete". Im langen (Exodus-Kommentar), im (Wochen-)Abschnitt: »Ich erschien« (Ex 6,2ff), aber sagte er:[35] "(Die Schrift) erwähnt die »Schwester Nachschons« (Ex 6,23) wegen des Geheimnisses des Priestertums". Dies erklärte er, er sagte aber nicht, daß er diesbezüglich einen Hinweis andeutete. Siehe, im kurzen (Exodus-)Kommentar deutete er im (Wochen-)Abschnitt: »Und dies sind die Gesetze« (Ex 21,1ff) diesbezüglich einen Hinweis an im (Zusammenhang) des Verses: »Wenn sein Herr« (Ex 21,4).

Siehe, (ich gab) dir dreizehn glaubwürdige Zeugnisse, ... die beweisen, daß der lange (Exodus-)Kommentar kein Werk von R. Abraham ist, sondern aus seinen Schriften/Büchern zusammengesammelt wurde. Es kann aber sein, daß dieser lange (Exodus-Kommentar) von der ersten Fassung war, die er schrieb, denn je-

30 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 2,22.

31 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 12,7.

32 D. Herzog, a.a.O., Bd. 1, 184, Anm. 12, weist darauf hin, daß Ibn Esra in seinem kurzen Kommentar zu Ex 12,7 keineswegs sagte, daß diese im Namen anderer Gelehrter angeführte Erklärung nicht richtig sei, sondern lediglich, daß "sie ihre grosse(n) Schwierigkeiten habe".

33 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 36,9.

34 Vgl. Ibn Esras Ausführungen zu Dtn 21,18.

35 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 6,23.

der Verfasser schreibt zwei Fassungen, nimmt die letzte und läßt die erste ruhen".

Überblickt man diese dreizehn von *J. Bonfils* gegen Ibn Esras Verfasserschaft des langen Exodus-Kommentars beigebrachten Argumente, so lassen sich in ihnen im wesentlichen fünf Gesichtspunkte erheben:

a) Im langen Exodus-Kommentar würden bereits im (Standard-)Kommentar zum Buch Genesis enthaltene Erklärungen wiederholt (vgl. Punkt 1-3), womit Ibn Esra gegen eine selbst aufgestellte Interpretations-Regel verstieße (vgl. Punkt 3). Daher hätte er sich im Genesis-Kommentar mit Vor- (vgl. Punkt 4) bzw. im langen Exodus-Kommentar mit Rückverweisen auf den Genesis-Kommentar begnügen sollen (vgl. Punkt 5; ähnlich Punkt 12). Ebenso gäbe es im Numeri-Kommentar Erklärungen, die erheblich ausführlicher innerhalb des langen Exodus-Kommentars zu finden seien, ohne daß auf sie zurückverwiesen würde (vgl. Punkt 10).

b) Innerhalb des (Standard-)Kommentars zu den Büchern Genesis und Deuteronomium fänden sich Hinweise auf im Exodus-Kommentar gegebene Erklärungen, die nicht in dessen langer, sondern nur in dessen kurzer Fassung verifizierbar seien (vgl. Punkt 7f und Punkt 13).

c) Es bestehe eine erhebliche Diskrepanz zwischen dem im Kommentar zu Gen 33,10 und dem im langen Kommentar zu Ex 12,2 erwähnten Abfassungsort (vgl. Punkt 6).

d) Aus Anmerkungen des Schreibers im langen Kommentar zu Ex 3,15 und Ex 12,9 lasse sich ersehen, daß ein Schüler Ibn Esra den langen Exodus-Kommentar verfaßte (vgl. Punkt 9).

e) Einige Erklärungen im langen Exodus-Kommentar widersprächen denen im kurzen Exodus-Kommentar (vgl. Punkt 11).

Diese gegen die Echtheit des langen Exodus-Kommentars beigebrachten Argumente vermögen jedoch keineswegs zu beweisen, daß dieser *nicht* von Ibn Esra stammt. So läßt sich aus den unter a) bis c) genannten Beobachtungen lediglich ein Argument für die Nichtzusammengehörigkeit *des langen Exodus-Kommentars mit den Kommentaren zu den vier übrigen Büchern der Tora* gewinnen. Ein Urteil über dessen Verfasserschaft ist damit noch nicht gesprochen. Zwar deutete *J. Bonfils* am Ende seiner Ausführungen selbst die Möglichkeit an, es könnte sich beim langen Exodus-Kommentar um eine andere, von Ibn Esra besorgte Version handeln; warum er dieser Vermutung angesichts seiner offensichtlichen Kenntnis von Ibn Esras zweitem, langem Genesis-Kommentar[36] aber nicht weiter nachging, ist rätselhaft.[37] Nimmt man – wie auch *J. Bonfils* es tat! – nämlich an, der kurze

36 Vgl. die entsprechenden Belege bei D. Herzog, a.a.O., Bd. 2, XXXIX, Anm. 1.

37 Möglich wäre, daß er auch diesen für ein Werk eines Schülers Ibn Esras hielt

Exodus-Kommentar sei ursprünglich einmal mit den Kommentaren zu den vier übrigen Büchern der Tora verbunden gewesen und erst in späterer Zeit durch den langen Exodus-Kommentar ersetzt worden, werden sämtliche in Punkt a) bis c) genannten Argumente hinfällig. Denn wenn der lange Exodus-Kommentar nicht mit den (kurzen) Kommentaren zu den anderen Büchern der Tora zusammengehört, verbietet es sich, bestimmte Inkongruenzen zwischen diesen zur Beurteilung der Verfasserschaft heranzuziehen. Das gilt insbesondere für die unterschiedlichen Angaben des Abfassungsorts in Gen 33,10 und im langen Kommentar zu Ex 12,2: Aus ihnen läßt sich lediglich entnehmen, daß der *kurze* Tora-Kommentar im italienischen Lukka, der *lange* Exodus-Kommentar dagegen in רודס verfaßt wurde, nicht aber, daß der lange Exodus-Kommentar *nicht* von Ibn Esra stammt.

Neben diesen inhaltlichen Argumenten für die Unechtheit des langen Exodus-Kommentars wies *J. Bonfils* zum Beweis seiner These, dieser sei das Werk eines Schülers Ibn Esras, auf zwei *expressis verbis* von einem solchen verfaßte Textpassagen hin. Selbst wenn man dabei annimmt, *J. Bonfils* habe die entsprechende Textpassage zu Ex 3,15 mißverstanden,[38] so läßt sich auch aus den Worten zu Ex 12,9:

> "Siehe, ich, der Schreiber (von Ibn Esras Kommentar), füge zu den Worten dieses Weisen (etwas) hinzu, wie ich es von seinem Mund hörte!",

nicht beweisen, daß der lange Exodus-Kommentar *nicht* von Ibn Esra stammt. Im Gegenteil: Da einer von Ibn Esras Schülern diese Hinzufügung deutlich als solche kenntlich machte, bezeugte er damit indirekt, daß *der Rest des Kommentars von Ibn Esra selbst stammt.* In diesem Sinne fragte bereits *S. D. Luzzatto*:

> "Wenn R. Abraham ibn Esra (den langen Exodus-Kommentar) überhaupt nicht schrieb, sondern (lediglich) der Schüler das schrieb, was er hörte, wie (kann er da) sagen: »Ich, der Schreiber, füge hinzu«? (Wie) vermag er (sc. der Schüler/Schreiber) denn, (etwas) auf das hinzuzufügen, was es nicht gibt?".[39]

Wie umsichtig Ibn Esras Schüler bei ihren Hinzufügungen zum Werk des Lehrers umgingen, läßt sich aus dem in Ms British Museum Add. 24,896 erhaltenen Kolophon des Kommentars zu den zwölf kleinen Propheten ersehen:

> "Ich, Josef ben R. Jakob von מודויל, schrieb ihn (sc. den Kommentar Ibn Esras zu den zwölf kleinen Propheten) von einer Handschrift des Verfassers (sc. Ibn Esras) ab. Auch fügte ich einige Erklärung(en) zu seine(n) Wort(en) (לשונו) hin-

(vgl. seine oben am Ende von Punkt 9 gemachten Ausführungen und Anm. 28).

38 Vgl. Anm. 25.

39 Übersetzt nach dem hebräischen Text in: E. Gräber (Hg.), S. D. Luzzatto's hebräische Briefe, gesammelt von seinem Sohne Dr. Isaias Luzzatto, Bd. 2, 1882, 277, Z. 19-21: ואם ראב"ע לא כתב כלום, רק התלמיד כתב מה ששמע, איך אמר ואני הכותב מוסיף? היתכן להוסיף על מה שעדיין לא היה?

zu, wie er (sie) mir in der Zeit seiner Abfassung erklärte. Allein, weil (es sich so verhält), daß es die Wort(e) (לשון) meiner Erklärung sind, markierte ich die hinzugefügten Zeilen mit Punkten am Anfang der Zeile. An jeder Stelle, wo sich zwei Punkte zwischen einem Wort und einem (anderen) Wort finden, ist es eine Hinzufügung von seinem Mund".[40]

Da spätere Kopisten die zur Kennzeichnung von Hinzufügungen dienenden Punkten im Text nicht mehr verstanden, ließen sie diese einfach weg. Daher können wir innerhalb des Kommentars zum Zwölf-Propheten-Buch nicht mehr (genau) sagen, wo man es mit *ipsissima verba* Ibn Esras und wo mit Hinzufügungen des Schreibers zu tun hat. In Analogie dazu dürften sich auch innerhalb des langen Exodus-Kommentars über die kenntlich gemachte(n) Passage(n) hinaus derartige Interpolationen finden. Deshalb jedoch die Verfasserschaft Ibn Esras in Frage zu stellen, verbietet sich.

Es verbleibt *J. Bonfils* letzter Kritikpunkt, der die Widersprüche zwischen einzelnen Aussagen des langen und kurzen Exodus-Kommentars betont. Auch dieses Argument trägt nichts für die Frage der Echtheit des langen Exodus-Kommentars bei, da sich derartige Widersprüche ebenso zwischen den anderen Kommentaren Ibn Esras nachweisen lassen, die jeweils in zwei Versionen erhalten sind.

§ 1.2.: Der Ansatz von *S. L. Rapoport*

Neben *J. Bonfils* gab es im Laufe der Zeit immer wieder Gelehrte, die im langen Exodus-Kommentar ein pseudepigraphes Werk sehen wollten. Die pointiertesten und am besten begründeten Ausführungen stammen in diesem Zusammenhang von *S. L. Rapoport*.[41] Zu Beginn seines Aufsatzes stellte er einen Katalog von neun gegen die Verfasserschaft Ibn Esras sprechenden Kritikpunkten zusammen:

1) "Von der bei E. E. gewöhnlichen Kürze des Styls macht der Commentar zum zweiten Buche Mose eine merkwürdige Ausnahme ...[42]

2) Geht nur in diesem Commentare jedem Wochenabschnitte ein kleines Reimgedichtchen voraus, welches den Hauptinhalt der Erklärung desselben anzeigt.

40 Zitiert nach der Edition des hebräischen Textes in: E. Levine, Abraham Ibn Ezra's Commentary to the Minor Prophets. Vatican Manuscript Vat. Ebr. 75, 1976, 42, Anm. 100. Vgl. auch G. Margoliouth, Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum, Bd. 1, 1899 (ND: 1965), 177.

41 Vgl. S. L. Rapoport, Kritischer Apparat zu den Werken A. Ebn Esra's. Erster Artikel, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 4 (1839), 261-282.

42 A.a.O., 261.

3) Finden sich detaillirte (sic!) Abhandlungen über Gegenstände, welchen er besondere Werke widmete, wie die beiden Stellen (2. M. 3,15; 33,23[43] (sic!)) über den göttlichen Namen ...

4) Findet sich eine für den behutsamen E. E. ungeziemende Aeußerung, nämlich zu 25,29, wo es heißt: im Buche der Chronik sei ein Fehler.

5) In der Vorrede zum Commentare des Pentateuchs sagt E. E.: "Jedes Wort, das du verlangst, wirst du in jener Stelle erklärt finden, in welcher es zum ersten Male vorkommt, wie z.B. שמים im ersten Verse" u.s.w. Wir finden nun, daß E. E. an dieser sich selbst vorgeschriebenen Regel festhält.[44] ... Nun macht aber der Commentar zum zweiten Buche in dieser Hinsicht eine ebenfalls merkwürdige Ausnahme. ...

6) Finden sich Erklärungen, die nicht zu dem in ihnen bezeichneten, sondern zu einem anderen ihm bloß ähnlichen Texte gehören, welcher entweder sich in dem nämlichen Abschnitte, oder gar in einem anderen Buche findet. ...

7) Werden fremde Commentatoren und deren Erklärungen angeführt und widerlegt, welche ... ganz anders, oder gar mit der eigenen Erklärung des E. E. übereinstimmend lauten; und außerdem einem ganz anderen, als dem von ihm genannten Commentator angehören ...[45]

8) Findet sich das bekannte auffallend irrige Citat aus dem Pentateuch selbst, nämlich zu 20,1 wird unter den Verschiedenheiten beider Dekaloge auch die angeführt und nachher noch zwei Male wiederholt, daß in dem ersten die Worte שורו וחמורו vor עבדו ואמתו, in dem zweiten aber (5. M. 5,18) die Ordnung dieser Worte umgekehrt sei, was doch sichtbar gegen die Wahrheit ist. ...

9) Es werden Erklärungen E. E's. zu diesem Buche in den Werken Anderer, oder in seinen eigenen angeführt, die sich in unserem Commentare entweder gar nicht, oder mit ganz andern Worten finden ...".[46]

Vergleichbar den von *J. Bonfils* gegen Ibn Esras Verfasserschaft des langen Exodus-Kommentars beigebrachten Argumenten vermögen auch die Ausführungen von *S. L. Rapoport* nicht das zu beweisen, was er mit ihnen belegen wollte. So läßt der fünfte Kritikpunkt nur erkennen, daß *der lange Exodus-Kommentar nicht mit den Kommentaren zu den vier übrigen Büchern der Tora zusammengehört.* Sein dort gemachter Hinweis auf Ibn Esras methodische Darlegungen in der Einleitung zum (kurzen) Tora-Kommentar verkennt nämlich, daß die aus ihr zitierten Worte sich ausschließlich auf den Aufbau des kurzen Tora-Kommentars beziehen; von der zum langen Tora-Kommentar gehörigen Einleitung Ibn Esras, die keine den erwähnten Worten vergleichbare Äußerung enthält, besaß *S. L. Rapoport* dagegen nur

43 Statt Ex 33,23 muß es Ex 33,21 heißen!

44 S. L. Rapoport, a.a.O., 262.

45 A.a.O., 263.

46 A.a.O., 263.

auf Grund eines Zitats in einem späteren Superkommentar Kenntnis.[47] Hätte er sie gekannt, wäre die im dritten Punkt angeführte Kritik an den detaillierten Exkursen über die Gottesnamen hinfällig geworden, da es gegen Ende von § 3 dieser Einleitung heißt:

> "Die Wahrheit ist, daß es uns (obliegt), die Worte der Tora (dort näher) zu betrachten, (wo) die Namen des ehrenvollen und furchtbaren Namens (sc. Gottes) (erwähnt werden), denn tiefe Geheimnisse (sind ihnen zu eigen)".[48]

Mittels dieser Worte kündigte Ibn Esra selbst an, er wolle sich an den entsprechenden Stellen seines (langen) Tora-Kommentars zur Bedeutung des Gottesnamens äußern. Wo aber wären solche Ausführungen besser angebracht als im Zusammenhang seines Kommentars zu Ex 3,15 und 33,21?

Gegen eine Herleitung des langen Exodus-Kommentars von Ibn Esra spricht auch nicht das im ersten Punkt erwähnte und in ähnlicher Weise bereits von *J. Bonfils* zu Beginn seiner Ausführungen thematisierte Stil-Argument. Zwar unterscheidet sich der lange Exodus-Kommentar in seinem Umfang erheblich von den Kommentaren zu den anderen Büchern der Tora; ihn deshalb aber als "merkwürdige Ausnahme" zu bezeichnen, ist falsch. Vergleicht man ihn mit Ibn Esras etwa zeitgleich verfaßtem langen Daniel-Kommentar oder dem ca. 15 Jahre früher entstandenen Kohelet-Kommentar, ist dieses Stil-Argument wenig überzeugend. Gänzlich hinfällig wird es, wenn man den fragmentarischen Genesis-Kommentar in die Diskussion mit einbezieht, der — zumindest, was die Länge der einzelnen Kommentierungen anbelangt — dem langen Exodus-Kommentar in nichts nachsteht.

Daß Ibn Esra der Auslegung jedes Wochenabschnitts "ein kleines Reimgedichtchen" voranstellte[49] (vgl. den zweiten Kritikpunkt), vermag ebenfalls nicht als Beweis der Pseudepigraphie des langen Exodus-Kommentars zu dienen. Bereits eine flüchtige Durchsicht seiner anderen exegetischen Schriften läßt unterschiedliche Kommentarstile erkennen. So sind der fragmentarische Genesis- und der Klagelieder-Kommentar in sich zweigeteilt,

---

47 Vgl. a.a.O., 269f: "Selbst von der interessanten Vorrede E. E's. zum Pentateuch existiert eine frühere Ausgabe". Aus diesen und entsprechenden anderen Äußerungen S. L. Rapoports (vgl. etwa a.a.O., 269: "daß von jenem Commentare zum 2ten Buche eine frühere und unreifere Ausgabe sich in unseren Händen befindet") läßt sich ersehen, daß er den langen Tora-Kommentar als vor dem kurzen Tora-Kommentar entstandenes Werk verstand. In der heutigen Forschung hat sich jedoch weithin die Meinung durchgesetzt, der kurze Tora-Kommentar sei ca. ein Jahrzehnt vor den langen Kommentaren zum Buch Genesis und Exodus verfaßt worden.

48 Zitiert nach ed. M. Friedlaender, Essays, 3.

49 Diese wurden in unserer Übersetzung durch Fettdruck hervorgehoben.

der Hohelied-Kommentar sogar dreigeteilt. Da diese Strukturverschiedenheiten bisher keinen Anlaß dazu gaben, sie für "unecht" zu halten, ist nicht einzusehen, warum ausgerechnet die poetischen Hinzufügungen innerhalb des langen Exodus-Kommentars ein Kennzeichen von Sekundarität sein sollen.

Im sechsten Punkt kritisierte *S. L. Rapoport*, im Zusammenhang des Kommentars zu Ex 12,19 finde sich eine zu Ex 12,15 gehörige Erklärung. Dies ist freilich nur bedingt richtig, da im dortigen Kommentar darauf aufmerksam gemacht wird, die Worte: "Vom ersten Tag bis zum siebten Tag" (Ex 12,15) seien nicht mit den vorangehenden Worten: "Und sie werden ausgerottet" (Ex 12,15), sondern den Worten: "Jeder Gesäuertes Essende" in Ex 12,19 (!!) zu verbinden. Zwar hätte Ibn Esra diese Erklärung bereits zu Ex 12,15 geben können; sie im Zusammenhang von Ex 12,19 vorzutragen, ist aber nicht unpassend. Zudem handelt es sich hierbei im Rahmen von Ibn Esras Kommentaren um kein singuläres Phänomen, worauf bereits *S. L. Rapoport* selbst hinwies.[50] So findet sich z.B. im Kommentar zu Gen 21,21 eine zu Gen 15,13 und im Kommentar zu Lev 16,18 eine zu Lev 16,24 gehörige Erklärung; den Genesis- und Levitikus-Kommentar deshalb als pseudepigraph zu bezeichnen, ist falsch. Eine mögliche Begründung, warum Ibn Esra den zu Ex 12,19 gegebenen Kommentar nicht bereits zu Ex 12,15 niederschrieb, mag darin bestehen, daß er es dort vergessen hatte und kurz darauf nachzutragen versuchte.[51]

Daß Ibn Esra in seinen Kommentaren zu Ex 16,15; 18,26 und 25,29 im Namen *Raschis* und *Natan ben Jechiels* Erklärungen anführt, die – wie im siebten Punkt kritisiert – sich bei diesen so nicht finden, ist richtig. Da von *Raschis* Tora-Kommentar bis heute aber keine kritische Ausgabe existiert, kann nicht ausgeschlossen werden, Ibn Esra habe eine andere Version desselben vor sich gehabt als wir. Möglich wäre auch, daß er die angeführten Lehrmeinungen nur mündlich vermittelt bekam oder aus dem Gedächtnis (falsch) zitierte. Ein ähnliches Phänomen läßt sich bei ihm gelegentlich im Zusammenhang von Bibelzitaten erkennen, die er in einer nicht mit dem masoretischen Text übereinstimmenden Lesart bietet. Auch hierbei ist zu vermuten, er habe entweder eine andere Textvorlage als wir besessen oder aber die fraglichen Stellen fehlerhaft aus dem Gedächtnis zitiert. Eines dieser Zitate könnte der von *S. L. Rapoport* im achten Punkt erwähnte Deka-

50 Vgl. S. L. Rapoport, a.a.O., 263, Anm. 2.

51 Ein ähnliches Phänomen findet sich in Jona ibn Janachs Sefer Ha-Schoraschim (ed. W. Bacher, 182, 17.19-22), wo dieser darauf hinweist, er habe den Begriff טוטפות im Kontext des Begriffs טף erklären wollen, irrigerweise aber finde sich die Erklärung nach dem Lexem טחר.

log-Text sein. Ein Beweis für die Unechtheit des langen Exodus-Kommentars läßt sich aus diesen vermeintlich fehlerhaften Angaben freilich nicht gewinnen.

Im neunten Punkt kritisierte *S. L. Rapoport*, andere Gelehrte würden im Namen Ibn Esras Texte aus seinem (langen) Exodus-Kommentar zitieren, die sich in diesem so nicht fänden. Gleich der erste von ihm aus dem More Ha-More betitelten Superkommentar des *Schem tob ibn Palkira* (= *Falakera*) zu *Maimonides* More Newuchim (1. Buch, § 68) beigebrachte Beleg ist zum Beweis dieser Behauptung jedoch gänzlich unbrauchbar. Dieser schrieb:

> "Es schrieb der Weise R. Abraham ibn Esra, sein Gedenken sei zum Segen, bezüglich dieses Verses, (in dem es) ואדעך בשם (Ex 33,17) (heißt): Der Wissende vereinigt sich mit dem Gewußten. Deshalb sagten sie: ברעת עליון, denn er (sc. Gott) ist ein Wissender und Gewußter. Der Verstand (דעת) der Propheten aber ist nicht so ... wegen der Substanz".

S. L. Rapoport beurteilte dieses Zitat als bei Ibn Esra nicht nachweisbar, da sich lediglich in seinem (langen) Kommentar zu Ex 34,6 etwas Ähnliches fände.[52] In Wahrheit entstammen die angeführten Worte seinem kurzen Kommentar zu Ex 33,12 und tragen somit bezüglich der Verfasserfrage des langen Exodus-Kommentars nichts bei. Selbiges gilt für *S. L. Rapoports* Hinweis, die im Kommentar zu Gen 48,16 von Ibn Esra angekündigte Erklärung der Worte: "Der Engel, der mich erlöst" fände sich nicht wie versprochen im Wochenabschnitt שמות ואלה (Ex 1,1-6,1);[53] auch sie ist Bestandteil des kurzen Exodus-Kommentars (vgl. zu Ex 3,7), ebenso wie die zu Gen 40,13 verheißene und zu Num 1,2 wieder aufgegriffene Erklärung der Worte ישא את ראש,[54] die sich am Ende des kurzen Kommentars zu Ex 30,12 findet. Diese erwähnten sowie die vier weiteren von *S. L. Rapoport* angeführten Stellen[55] zeigen lediglich, daß die von anderen Gelehrten beigebrachten Zitate und die erwähnten Verweise Ibn Esras sich sämtlichst auf den kurzen Exodus-Kommentar beziehen. Zum Beweis der Pseudepigraphie des langen Exodus-Kommentars können sie nicht herangezogen werden.

Ibn Esras im vierten Punkt schließlich als "ungeziemende Aeußerung" kritisierter Hinweis auf einen Fehler im Chronike-Buch ist zwar erstaunlich, angesichts seiner beißenden Polemik gegenüber anderen Gelehrten[56] aber

52 Vgl. S. L. Rapoport, a.a.O., 264.

53 Vgl. a.a.O., 265.

54 Vgl. ebd..

55 Vgl. a.a.O., 265-267.

56 Vgl. U. Simon, Ibn Ezra's Harsh Language and Biting Humor: Real Denunciation or Hispanic Mannerism?, in: Abraham ibn Esra y su Tiempo, hg. von F. Diaz Esteban, 1990, 325-334.

nicht überzubewerten. Zudem kann der in diesem Zusammenhang gebrauchte Begriff שִׁיבּוּשׁ schlicht "Verwechslung" oder "Vertauschung" bedeuten. Die Intention von Ibn Esras Kommentar zu Ex 25,29 ist ja nicht, einen Textfehler innerhalb der Bibel aufzuzeigen, sondern auf die unterschiedliche Begrifflichkeit der Tempelgeräte im Exodus- und Chronike-Buch hinzuweisen.

§ 1.3.: Fazit

Nachdem keines der von *J. Bonfils* und *S. L. Rapoport* für die Herleitung des langen Exodus-Kommentars von einem Schüler Ibn Esras beigebrachten Argumente zu überzeugen vermag, kann mit der Mehrzahl der Gelehrten auch weiterhin in ihm ein authentisches Werk Ibn Esras gesehen werden. Daß dieses freilich nicht mit seinen kurzen Kommentaren zu den vier anderen Büchern der Tora zusammengehört, ist nach den bisherigen Ausführungen evident. Ebenso muß über die kenntlich gemachten Stellen hinaus mit gelegentlichen Einschaltungen seiner Schüler gerechnet werden; wie umfangreich diese allerdings sind, läßt sich nicht sagen.

Kapitel II:
Zur Abfassungszeit des langen Exodus-Kommentars

Die Frage nach der Abfassungszeit des langen Exodus-Kommentars ist eigentlich relativ einfach beantwortbar, da sich in einer Reihe von Manuskripten[1] sowie dem Erstdruck aus dem Jahre 1488[2] am Ende ein Kolophon findet, in dem es heißt:

ספר ואלה שמות חבור לאברהם נשלם שנת תתקי״ג יקר כמו שהם.

"(Dieser Kommentar zum) Buch Exodus wurde von Abraham (ibn Esra) verfaßt; er wurde im Jahre 4913, ehrenvoll wie sie sind, vollendet".

Gemäß dieser Angabe schloß Ibn Esra die Arbeiten am langen Exodus-Kommentar im Jahre 4913 der jüdischen Zeitrechnung, das dem Jahr 1153 entspricht, ab. Dieses Datum ist im Laufe der Forschung jedoch wiederholt in Zweifel gezogen worden, da es sich angeblich mit den Angaben über Ibn Esras Todesjahr und der Altersangabe in der Einleitung des langen Genesis-(/Tora-)Kommentars nicht in Einklang bringen läßt. Daher muß an dieser Stelle in einem gesonderten Kapitel der Frage nach dem Entstehungsjahr des langen Exodus-Kommentars nachgegangen werden, wobei die Erörterung von der Frage des Geburts-/Todesjahres Ibn Esras her in Angriff zu nehmen ist.

Über das Geburtsjahr Ibn Esras existiert kein direktes Quellenmaterial. Daher basieren alle Versuche der Gelehrten, dieses zu bestimmen, auf entsprechenden Angaben seines Todesjahres, von denen man die Zahl seiner Lebensjahre subtrahierte. Den Ausgangspunkt aller Diskussionen über das Geburts- und Todesjahr Ibn Esras bildet ein Gedicht, das sich in Ms Wien Nr. 39 am Ende seines Tora-Kommentars[3] findet:

---

1 Vgl. etwa Ms Paris Hebr. Nr. 175 (dazu: H. Zotenberg, Catalogues des Manuscrits hebreux et samaritans de la Bibliotheque Imperiale, 1866, 19); Ms Paris Hebr. Nr. 176, folio 147b; Ms Oxford Bodl. Nr. 217 (dazu: A. Neubauer, Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library and the Libraries of Oxford, 1886, 38); Ms Vatican Hebr. Nr. 451 (dazu: N. Ben-Menachem, מגנזי ישראל בוואטיקאן, 1954, 99); Ms Parma de Rossi Nr. 686; Ms Moskau Guenzburg Nr. 1656, folio 134a.

2 Vgl. die entsprechende Angabe bei J. Fleischer, בְּאֵיזוֹ שָׁנָה מֵת רַבֵּנוּ אַבְרָהָם אִבְּן עֶזְרָא?, in: מזרח ומערב 2 (1929), 247 (hinfort zitiert als: J. Fleischer, Tod).

3 Vgl. Ms Wien Nr. 39, folio 239b (dazu: A. Krafft / S. Deutsch, Die handschriftlichen hebräischen Werke der k. u. k. Hofbibliothek zu Wien, 1847, 33-35, bes. 34, Nr. 31; A. Z. Schwarz, Die hebräischen Handschriften der Nationalbibliothek in Wien, 1925, 30; mit einer deutschsprachigen Übersetzung wurde das Kolophon aus Ms Wien Nr. 39 von D. Rosin, Reime und Gedichte des Abraham ibn Esra. Heft II, in: Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars »Fraenckel'scher Stiftung«,

לדור דורים שנותיך אלהים וחיינו מתי מספר ספורים
ואתה חי וקיים לעדי עד וסופר כל למשפחות ודורים
ושוכן עד וקדוש רם ונשגב ועשה טוב ומטיב לישרים
ומדריכם בדרך הישרה ויקראם חסידים גם ברורים
בחסדך אלהים למדני לתורתך ואבין הסדרים
ועזרני להתחכם בדתך ואדעם יהיו על פי סדורים
כמו עד כה עזרתני בטובך לפרש עוד פשט כל הספרים
והשלמתיו בארבעת אלפים חשע מאות ועוד שבע ועשרים
שנת ששי למחזור ר״ס ברומי שנת רצון שנת תפקוד אסורים
ביום ששי ביום טובה ושמחה לישראל קדושים גם טהורים

"Für Generationen/Zeitalter sind deine Jahre, Gott, unsere (Lebens-)Jahre dagegen sind gezählt. Du lebst und existierst für immer (und) ewig, zählst alles nach Geschlechtern und Generationen/Zeitaltern, wohnst ewig und heilig, hoch und erhaben, tust Gutes, handelst gut mit den Aufrechten, führst sie auf rechtem Weg und nennst sie Fromme (und) auch Erwählte. In deiner Gnade, oh Gott, lehre mich deine Tora, so daß ich die Geheimnisse (in ihr) verstehe! Hilf mir, weise zu werden in deiner Religion, so daß ich sie verstehe, und sie auf meinem Mund geordnet ist. Wie du mir bisher in deiner Güte halfst, (die Tora) zu erklären, (so hilf mir) noch (weiterhin, den) Pschat aller Bücher (zu verstehen). Ich vollendete ihn (sc. den Tora-Kommentar) (im Jahre) 4927, dem sechsten Jahr des zweihundertsechzigsten Zyklus, in Rom – (es ist das) Jahr (des) Willens, (da) du dich (mit den) Gefangenen beschäftigst –, am sechsten Tag (der Woche), am Feier- und Freudentag für Israel, (die) Heiligen (und) auch Reinen".

Dieses Kolophon legt eine Fertigstellung von Ibn Esras Tora-Kommentar im Jahre 4927, d.h. dem Jahr 1166/67 der gewöhnlichen Zeitrechnung, nahe. Aus den Worten:

"Am sechsten Tag (der Woche), am Feier- und Freudentag für Israel"

ergibt sich zudem, daß seine Vollendung an einem Freitag (= sechsten Tag der Woche) während eines sog. Halbfeiertags stattgefunden haben dürfte. In Frage kommen dabei zwei Freitage: a) Der 19. September während des vom 12.-20. September 1166 dauernden Sukkot-Festes;[4] b) der 25. November

1887, 81f, herausgegeben). Außer in diesem Manuskript ist das mit den Worten לדור דורים beginnende Gedicht u.a. noch in folgenden Handschriften belegt: Ms Vatican Hebr. Nr. 39, fol. 145a (vgl. S. E. Assemanus / J. S. Assemanus, Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus in tres partes distributus, Bd. 1, 1756, 29; N. Ben-Menachem, Vatikan, 21f); Ms Vatican Hebr. Nr. 249, fol. 142a (dazu: S. E. Assemanus / J. S. Assemanus, a.a.O., 209); Ms Cambridge Nr. 46 (dazu: S. M. Schiller-Szinessy, Catalogue of the Hebrew Manuscripts Preserved in the University Library Cambridge, Bd. 1, 1876, 119); Ms British Museum Add. 27.038 (dazu: M. Friedlaender, Essays on the Writings of Abraham ibn Ezra, 1877, 160 u. 69 des hebr. Teils); Ms Paris Hebr. Nr. 177, fol. 119b (dazu: H. Zotenberg, a.a.O., 19). Man beachte in diesem Zusammenhang aber, daß sich das Gedicht לדור דורים nicht nur am Ende einiger Manuskripte des Tora-Kommentars, sondern auch am Ende einer Handschrift von Ibn Esras grammatischer Schrift Safa berura findet, vgl. Ms Parma de Rossi Nr. 314 (dazu: J. B. de Rossi, Mss Codices Hebraici Biblioth. I. B. de-Rossi, Bd. 1, 1803, 172-174, bes. 174, und M. Wilensky, ספר שפה ברורה לר׳ אברהם אבן עזרא, יו״ל ע״פ דפוס ראשון וכ״י, Devir 2 (1924), 277f).

während des vom 20.-27. November gefeierten Chanukka-Festes.[5] Im unmittelbaren Anschluß an diesen Text heißt es in Ms Wien Nr. 39 (und in ähnlicher Weise auch in Ms Vatican Hebr. Nr. 39[6]):

וביום שני בר״ח אדר ראשון שנת ד׳ תתקכ״ז נפטר אבן עזרא ז״ל והוא בן ע״ה.
וכתב סימן לעצמו בשנת פטירתו כתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרון אף יי חנצב״ה.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats) Adar, im Jahre 4927, starb Ibn Esra, sein Gedenken sei zum Segen. Er war fünfundsiebzig Jahre alt und schrieb selbst (eine diesbezügliche) Andeutung im Jahr seines Sterbens (mit) seiner (eigenen) Handschrift: Und Abra(ha)m (war) fünfundsiebzig Jahre alt bei seinem Auszug (vgl. Gen 12,4) vor dem Zorn, dem Zorn des Herrn – »seine Seele sei eingebunden ins Bündel des Lebens« (1. Sam 25,29)".

Diese Nachschrift suggeriert, Ibn Esra habe den Tora-Kommentar nicht nur im Jahre 4927 (= 1166/67) abgeschlossen, sondern sei noch im selben Jahr, und zwar am Neumondstag des ersten Monats Adar, der ein Montag (= zweiter Tag der Woche) gewesen wäre, verstorben. Auf Grund dieser Angaben hätte Ibn Esra der Tod am Montag, dem 23. Januar 1167, ereilt. Außerdem gibt dieser Text an, Ibn Esra sei zum Zeitpunkt seines Todes 75 Jahre alt gewesen; folglich hätte er im Jahre 1091/92 das Licht der Welt erblickt.

Gewisse Probleme an diesen Angaben bereiten allerdings Ibn Esras Ausführungen im Einleitungsgedicht des langen Genesis-Kommentars, in dem es zu Beginn heißt:[7]

יבורך שם אשר אין לו תמונה ‖ ולמעינות שחקים הוא מעונה
ונשגב מחזורתו כל נשמה ‖ וחכמתו גלויה גם צפונה
לאברהם בנו מאיר יצו עוז ‖ יבינהו ומפיו כל תבונה
עזרהו עדי הום ומספר ‖ שני חייו שמונה על שמונה
בזקנתו מכרוהו עוניו ‖ ביד מכה חדשה וגם ישנה
ורב משה בנו מאיר סמכו ‖ ושב גוו ככפה רעננה
ונדרתי לאל נדר בחליי ‖ לבאר דת בהר סיני נתונה ...

"Es sei (der) Name (dessen) gelobt, der kein Bild hat, für die himmlischen Wohnungen eine Wohnung ist, (der) – (was) seine Schauung (betrifft – über) jede Seele erhaben ist und dessen Weisheit offenbar (und) auch verborgen ist. Abraham, dem Sohn Meirs, befehle er Kraft und seine Einsichtsfähigkeit an, von seinem Mund (komme) alle Verständigkeit. Er (sc. Gott) half ihm bis heute, *da die Zahl seiner Lebensjahre acht mal acht (beträgt).* In seinem Alter verkauften ihn seine Sünden in die Hand des neuen (und) auch alten Schlags. Rav Mosche ben

4 So etwa D. Rosin, a.a.O., 82, Anm. 6.

5 So etwa H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 6: Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod, 4. Aufl., 1908, 386.

6 Vgl. S. E. Assemanus / J. S. Assemanus, a.a.O., 29; N. Ben-Menachem, Vatikan, 22.

7 Vgl. D. Rosin, a.a.O., 55f, und J. Fleischer, Tod, 246, Anm. 4.

> Meir aber stützte ihn, so daß sein (sc. Ibn Esras) Leib zurückkehrte, wie ein frischer Ast (zu sein). Deshalb gelobte ich Gott ein Gelübde in meiner Krankheit, die Religion, (die) auf dem Berg Sinai gegeben wurde, zu erklären ...".

Gemäß diesen Ausführungen verfaßte Ibn Esra seinen langen Genesis-Kommentar im Alter von 64 Jahren (= acht mal acht Jahre) auf Grund eines Gelübdes, das er während einer schweren Krankheit ablegte. Nimmt man im Gefolge des oben angeführten Textes aus Ms Wien Nr. 39 nun den 23. Januar 1167 als Todestag an und geht weiterhin davon aus, Ibn Esra sei zu jenem Zeitpunkt 75 Jahre alt gewesen, ergäbe sich als Abfassungstermin des langen Genesis-Kommentars das Jahr 1156.[8] Nimmt man zudem an, der lange Genesis-Kommentar sei im Verbund mit dem langen Exodus-Kommentar entstanden, gerät man in die Schwierigkeit, daß laut dem Kolophon des langen Exodus-Kommentars Ibn Esra seine Arbeiten an diesem nicht erst im Jahre 1156, sondern bereits drei Jahre früher, im Jahre 1153, abschloß. Angesichts dieser Differenz stellt sich die Frage, ob eine der bisher angeführten Angaben unrichtig ist.

§ 2.1.: Der Ansatz von *H. Graetz*

H. Graetz äußerte die Vermutung, Ibn Esra sei nicht bereits im Alter von 75, sondern erst im Alter von 78 Jahren gestorben.[9] Die entsprechende Angabe "am Schlusse einiger Kodizes des Pentateuchkommentars"[10] beruhe daher auf dem Irrtum eines Schreibers.[11] Da Ibn Esra dort auf Gen 12,4 rekurriere, wo vom Stammvater Abraham gesagt wird, er sei im Alter von 75 Jahren aus Haran weggezogen, habe dieser die ursprünglich bezüglich Ibn Esra gemachte Altersangabe ע״ח (= 78 Jahre) kurzerhand in ע״ה (= 75 Jahre) konjiziert. Sollte das richtig sein, hätte Ibn Esra seinen langen Genesis- und Exodus-Kommentar tatsächlich bereits im Jahre 1152/53 verfaßt und wäre im Jahre 1188/89 geboren worden.[12] Bereits *J. Fleischer* wandte gegen diese Überlegungen von *H. Graetz* jedoch ein, daß es neben den Kolophonen, in denen Ibn Esras Lebensalter mit den Worten: "Und Abra(ha)m war 75 Jahre alt" aus Gen 12,4 in Verbindung gebracht wird, auch solche

8 Zu dieser Annahme gelangt man auf Grund der Differenz von elf Jahren zwischen dem vermeintlichen Todesalter von 75 Jahren und dem Alter während der Abfassung des langen Genesis-Kommentars. Subtrahiert man diese Differenz von der Jahreszahl 1167, kommt man auf das Jahr 1156 als Abfassungsjahr des langen Genesis-Kommentars.

9 Vgl. H. Graetz, a.a.O., 389.

10 A.a.O., 388.

11 Vgl. a.a.O., 389.

12 Vgl. ebd..

gibt, in denen diese Bezugnahme fehlt (s.u.), aber trotzdem davon die Rede ist, er sei im Alter von 75 Jahren gestorben.[13]

§ 2.2.: Der Ansatz von *S. L. Rapoport*

S. L. Rapoport vermutete, nicht in die Altersangabe Ibn Esras in Ms Vatican Hebr. Nr. 39 (= Ms Wien Nr. 39), sondern in das Kolophon des Exodus-Kommentars habe sich ein Fehler eingeschlichen, da statt תתקי״ג (4913 = 1153) תתקי״ז (= 4917 = 1156/57) zu lesen sei.[14] Folglich wäre Ibn Esra im Jahre 1091/92 geboren worden und im Alter von 75 Jahren am 23. Januar 1167 gestorben, hätte seinen langen Genesis- und Exodus-Kommentar jedoch erst drei Jahre später als im Kolophon angegeben im Alter von 64 Jahren verfaßt. Gegen diesen Konjekturvorschlag des Kolophons des langen Exodus-Kommentars wandte *J. Fleischer* ein, dieser lasse sich durch keine Manuskriptlesart stützen, da sie durchgängig das Jahr 4913 (= 1153) als Abfassungsjahr angäben.[15]

§ 2.3.: Der Ansatz von *S. Ochs*

S. Ochs war der Meinung, sämtliche angeführten Jahresangaben im Zusammenhang des langen Genesis-/Exodus-Kommentars und Ibn Esras Todesjahr seien korrekt. Die aufgezeigten Differenzen löste er durch die Annahme, Ibn Esra habe nicht nur *zwei*, sondern *drei* Exodus-Kommentare geschrieben: Eine erste Version, die er um das Jahr 1145 in Lukka verfaßt und die uns als der lange Exodus-Kommentar bekannt sei; diese Version habe er bis zum Jahr 1153 bei sich behalten, worauf das Kolophon hindeute; eine zweite, im Jahre 1156 geschriebene Version, die verloren ging; eine dritte, im Jahre 1167 in Rom entstandene, uns als kurzer Exodus-Kommentar erhaltene Version.[16] Mittels dieser Annahme eines dritten Exodus-Kommen-

13 Vgl. J. Fleischer, Tod, 247, der auf S. 250 in diesem Zusammenhang auf Ms Oxford Bodl. 223 verweist.

14 Vgl. S. L. Rapoport, Kritischer Apparat zu den Werken A. Eben Esra's. Erster Artikel, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 4 (1839), 273. — Der Konjekturvorschlag von S. L. Rapoport wurde u.a. von S. Halberstam, ספר העבור להראב״ע ז״ל שער ראשון ושני, 1874 (ND: 1970), 15, und D. Kahane, רבי אברהם אבן עזרא קובץ חכמת הראב״ע, Bd. 2, Teil 2, 1894 (ND: 1971), 34f, übernommen.

15 Vgl. J. Fleischer, Tod, 248.

16 Vgl. S. Ochs, Die Wiederherstellung der Kommentare Ibn Esras zu den Büchern Jeremias, Ezechiel, Sprüchen Salomos, Esra, Nehemia und Chronik, MGWJ 60 (1916), 130.

tars gelang es *S. Ochs*, sämtliche zur Diskussion stehenden Angaben zu erklären: Ibn Esra wurde seiner Meinung nach im Jahre 1092/93 geboren und starb am 23. Januar 1167 im Alter von 75 Jahren;[17] die Jahresangabe 1153 im Kolophon einiger Ausgaben des langen Exodus-Kommentars sei auf dessen erste Version, die Altersangabe von 64 Jahren vor dem langen Genesis-Kommentar auf dessen zweite Version und die Jahresangabe 1166/7 des Gedichts am Ende des Tora-Kommentars in Ms Wien Nr. 39 auf seine dritte Version zu beziehen. Diesem – an sich genialen – Lösungsversuch steht aber entgegen, daß a) die Annahme eines dritten Exodus-Kommentars rein hypothetisch erschlossen wurde,[18] und b) die Behauptung, der lange Exodus-Kommentar wäre zeitlich vor dessen kurzer Version entstanden, äußerst unwahrscheinlich ist.[19]

§ 2.4.: Der Ansatz von *J. Fleischer*

J. Fleischer gelangte von den seiner Meinung nach unzweifelhaft bezeugten Angaben her, Ibn Esra sei 75 Jahre alt geworden und habe den langen Genesis-/Exodus-Kommentar im Alter von 64 Jahren im Jahre 1153 geschrieben,[20] zu der Behauptung, "daß Ibn Esra nicht im Jahre 4927 (= 1167) gestorben"[21] sei. Zur Stützung dieser Ansicht verwies er auf das von Ms Wien Nr. 39 abweichende Kolophon am Ende von Ibn Esras Tora-Kommentar in Ms Oxford Bodl. Nr. 223:[22]

ביום שני בר״ח אדר הראשון שנת חתק״כד נפטר ראב״ע והוא בן חמש ושבעים שנה.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats) Adar, im Jahre 4924, starb Ibn Esra; er war fünfundsiebzig Jahre alt".

Bei der Überprüfung dieser Angaben gelangte *J. Fleischer* zu der Erkenntnis, daß der Neumondstag des ersten Monats Adar im Jahre 4924 tatsächlich auf einen Montag fiel – und zwar auf den 27. Januar 1164. Folglich wäre Ibn Esra "im Jahre 1088/89 geboren worden, wäre während seines dreiundsechzigsten Lebensjahres im Jahre 1152 erkrankt und genesen und hätte im Jahre

17 Vgl. a.a.O., 47, bes. Anm. 4, u. 201.

18 Vgl. aber die in eine ähnliche Richtung gehenden Überlegungen von A. Mondshine, שיטה שלישית׳ לפירושו של ר׳ אברהם אבן עזרא לתורה? על גילויו של קטע חדש מביאוריו, in: A Light for Jacob. Studies in the Bible and the Dead Sea Scrolls in Memory of Jacob Shalom Licht, hg. von Y. Hoffmann u. F. H. Polak, 1997, 167-179.

19 So bereits J. Fleischer, Tod, 248.

20 Vgl. J. Fleischer, Tod, 249f.

21 A.a.O., 250.

22 Vgl. M. Friedlaender, Essays, 202; J. Fleischer, Tod, 250.

1153, als er 64 Jahre alt war, seinen langen Genesis- und Exodus-Kommentar geschrieben".[23] Nach diesen grundlegenden Erörterungen über *Ibn Esras* Sterbejahr wandte sich *J. Fleischer* dem Problem zu, daß das Gedicht am Ende des Tora-Kommentars in Ms Wien Nr. 39 angibt, Ibn Esra habe diesen im Jahre 1166/67 verfaßt, also ca. drei Jahre nach dem angenommenen Sterbejahr 1164.[24] Diese Schwierigkeit löste *J. Fleischer* dadurch, daß er dessen letzte drei Verse[25] Ibn Esra ab- und einem anonymen Kopisten zusprach.[26] Dabei stützte er sich auf entsprechende Äußerungen von *M. Friedlaender*[27] und *W. Bacher*,[28] die bereits Jahre zuvor das gesamte Gedicht als Werk eines späteren Kopisten beurteilten.

§ 2.5.: Ein neuer Lösungsansatz

Überblickt man die vier angeführten Versuche, die Daten über Ibn Esras Todesjahr, das Entstehungsjahr des langen Exodus-Kommentars sowie sein Lebensalter während dessen Abfassungszeit miteinander in Einklang zu bringen, so fällt auf: Sie alle stützen sich — mit Ausnahme von *J. Fleischer* —

23 J. Fleischer, Tod, 250.

24 Vgl. a.a.O., 251.

25 Gemeint sind die Worte:

והשלמתיו בארבעת אלפים תשע מאות ועוד שבע ועשרים
שנת ששי למחזור ר״ס ברומי שנת רצון שנת תפקוד אסורים
ביום ששי ביום טובה ושמחה לישראל קדושים גם טהורים

"Ich vollendete ihn (im Jahre) 4927, dem sechsten Jahre des zweihundertsechzigsten Zyklus, in Rom – (es ist das) Jahr (des) Willens, (da) du dich (mit den) Gefangenen beschäftigst –, am sechsten Tag (der Woche), am Feier- und Freudentag für Israel, (die) Heiligen (und) auch Reinen".

26 Vgl. J. Fleischer, Tod, 250, und seine früheren Ausführungen in: J. Fleischer, Abraham Ibn-Ezra's Commentary to Exodus (Edited by I. S. Reggio, Prag 1840). With a Preface and Critically Treated and Explained on the Ground of sweral (sic!) Manuscripts, 1926, XXXVIf (= hebr.).

27 Vgl. M. Friedlaender, Essays, 158: "It is ... very doubtful whether Ibn Ezra wrote this poem. His name is not mentioned in it; nor do the style, the substance, or the way in which the date is given, indicate an affinity with the genuine productions of Ibn Ezra. The numerous instances of tautology in those few lines are certainly opposed to the spirit and style of our author. The contents and the style of the poem, especially of that in the Vatican MS., are more characteristic of the copyist of the work than of the author".

28 Vgl. W. Bacher, Abraham ibn Esra als Grammatiker. Ein Beitrag zur Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft, in: Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1880-81, 1881 (ND: 1980), 25, Anm. 105: "Das bekannte Schlußgedicht, welches für den Pentateuchcommentar dasselbe Datum (sc. 4927 = 1166/67) als Zeit der Vollendung angiebt, klingt, wie Friedl. Essays p. 158 mit Recht bemerkt, eher wie eine Nachschrift eines Abschreibers, denn als solche des Verfassers (sc. Ibn Esras)".

im Zusammenhang der Angabe des Todesjahrs auf die Angabe in Ms Wien Nr. 39 (bzw. dem analogen Text in Ms Vatican Hebr. Nr. 39). Ursache hierfür dürfte die relativ leichte Zugänglichkeit dieses Texts auf Grund der Edition von *D. Rosin* sein.[29] Was *D. Rosin* in seiner Textausgabe allerdings mit Stillschweigen überging ist die Information, daß Ms Wien Nr. 39 als Todesjahr Ibn Esras zwar das Jahr ד׳ תתקכ״ז (= 4927) nennt, dieses in einer supralinearen Korrektur aber in ד׳ תתקכ״ד (= 4924) konjiziert wurde; damit findet sich auch in diesem Manuskript dieselbe Angabe wie in Ms Oxford Bodl. Nr. 223, die *J. Fleischer* seinem Ansatz zugrunde legte. Angesichts dieses Sachverhalts ist die Erörterung über Ibn Esras Todesjahr nicht nur auf Grund von einem oder zwei Manuskripten zu führen, sondern auf eine breitere Textbasis zu stellen. Da hier jedoch nicht der Raum ist, alle zur Verfügung stehenden Manuskripte zu berücksichtigen, muß eine sinnvolle Auswahl getroffen werden. Aus Gründen der Praktikabilität sollen daher nur jene Texte herangezogen werden, die von *N. Ben-Menachem* publiziert wurden und somit allgemein zugänglich sind.[30] Aus ihnen lassen sich vier verschiedene Daten bezüglich Ibn Esras Todesjahr erheben:

a) Ibn Esra starb im Jahre 4924 (ד׳ תתקכ״ד)

Daß Ibn Esra im Jahre 4924 (= 1164) starb, findet sich in Ms Oxford Bodl. 223:[31]

ביום שני בר״ח אדר הראשון שנת תתקכ״ד נפטר ראב״ע והוא בן חמש ושבעים שנה.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats) Adar, (im) Jahre 4924, starb R. Abraham ibn Esra; er war fünfundsiebzig Jahre alt".

b) Ibn Esra starb im Jahre 4927 (ד׳ תתקכ״ז)

Die Angabe, Ibn Esra sei im Jahre 4927 (= 1167) gestorben, ist in drei der von *N. Ben-Menachem* edierten Manuskripten belegt. So heißt es in Ms Wien Nr. 39, folio 239b (wo die Angabe ד׳ תתקכ״ז jedoch nachträglich in ד׳ תתקכ״ד (= 4924) konjiziert wurde (s.o.)):

וביום שני בר״ח אדר ראשון שנת ד׳ תתקכ״ז נפטר אבן עזרא ז״ל והוא בן ע״ה. וכתב סימן לעצמו בשנת פטירתו כתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרון אף יי חנצב״ה.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats) Adar, (im) Jahre 4927, starb Ibn Esra, sein Gedenken sei zum Segen. Er war fünfundsiebzig Jahre alt und schrieb selbst (eine diesbezügliche) Andeutung im Jahre seines

29 Vgl. Anm. 3.

30 Vgl. N. Ben-Menachem, Vatikan, 22 u. 25f.

31 Vgl. A. Neubauer, a.a.O., 40; M. Friedlaender, Essays, 202.

Sterbens (mit) seiner (eigenen) Handschrift: Und Abra(ha)m (war) fünfundsiebzig Jahre alt bei seinem Auszug (vgl. Gen 12,4) vor dem Zorn, dem Zorn des Herrn – »seine Seele sei eingebunden ins Bündel des Lebens« (1. Sam 25,29)".

Ebenso findet sich in Ms Vatican Hebr. Nr. 39, folio 145a, geschrieben:[32]

ביום ב בר״ח אדר הראשון שנת דתתקכ״ז נפטר החכם הגדול רבי אברהם בן עזרא ז״ל והוא בן ע״ה שנה. וכתב סימן לעצמו בשעת פטירתו כתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרון אף יי.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats) Adar, (im) Jahre 4927, starb der große Weise, Rabbi Abraham ben Esra, sein Gedenken sei zum Segen. Er war fünfundsiebzig (Jahre) alt und schrieb selbst (eine diesbezügliche) Andeutung in der Stunde seines Sterbens (mit) seiner (eigenen) Handschrift: Und Abra(ha)m (war) fünfundsiebzig Jahre alt bei seinem Auszug (vgl. Gen 12,4) vor dem Zorn, dem Zorn des Herrn".

Und in Ms Paris Hebr. Nr. 177, folio 119b, heißt es:

וביום שני בראש חדש אדר הראשון שנת דתתקכז נפטר רבי אברהם אבן עזרא ז״ל והוא בן חמש ושבעים שנה. ושם סימן לעצמו בכתיבת ידו: ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרון אף יי תנצב״ה.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats) Adar, (im) Jahre 4927, starb Rabbi Abraham ibn Esra, sein Gedenken sei zum Segen. Er war fünfundsiebzig Jahre alt und setzte selbst (eine diesbezügliche) Andeutung mit seiner (eigenen) Handschrift: Und Abra(ha)m (war) fünfundsiebzig Jahre alt bei seinem Auszug (vgl. Gen 12,4) vor dem Zorn, dem Zorn des Herrn – »seine Seele sei eingebunden ins Bündel des Lebens« (1. Sam 25,29)".

c) Ibn Esra starb im Jahre 4928 (ד׳ תתקכ״ח)

Daß Ibn Esra im Jahre 4928 (= 1168) gestorben sei, findet sich in Ms Cambridge Nr. 46 zum Ausdruck gebracht.[33]

וביום שני בראש חדש הראשון שנת ד׳ תתקכח לפרט נפטר ר׳ אברהם אבן עזרא ז״ל והוא בן ע״ה שנה. ושם לעצמו סימן בכתב ידו ביום שנפטר: ואברם בן חמש שנים ושבעים שנה בצאתו מחרון אף יי.

"Am zweiten Tag (der Woche), am Neumondstag des ersten (Monats Adar, im) Jahre 4928, starb R. Abraham ibn Esra, sein Gedenken sei zum Segen. Er war fünfundsiebzig Jahre alt und setzte selbst (eine diesbezügliche) Andeutung mit seiner (eigenen) Handschrift am Tag, da er starb: Und Abra(ha)m (war) fünfundsiebzig Jahre alt bei seinem Auszug (vgl. Gen 12,4) vor dem Zorn, dem Zorn des Herrn".

32 Vgl. N. Ben-Menachem, Vatikan, 22.

33 Vgl. S. M. Schiller-Szinessy, Bd. 1, 119.

d) Ibn Esra starb im Jahre 4984 (ד׳ תתקפ״ד)

Von Ibn Esras Ableben im Jahre 4984 (= 1224) ist in Ms Vatican Hebr. Nr. 249, folio 142a, die Rede:

ונפטר החכם הגדול ביום ב לירח אדר הראשון שנת ארבעת אלפים ותשע מאות ושמנים וארבע והיתה נפשו צרורה בצרור החיים את יי אלהיו אכ״ס.

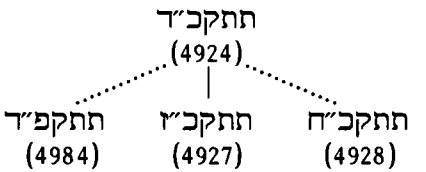
"Es starb der große Weise (sc. Abraham ibn Esra) am zweiten Tag (der Woche) des Neumondstags des ersten (Monats) Adar (im) Jahre 4984. »Seine Seele sei eingebunden ins Bündel des Lebens des Herrn« (1. Sam 25,29), seines Gottes".

Außerdem ist dieses Datum in Ms Parma de Rossi Nr. 1224 belegt:[34]

ונפטר החכם הגדול הזה ביום לירח אדר הראשון שנת ד׳ אלפים ותשע מאות ושמנים וארבע והיתה נפשו צרורה בצרור החיים.

"Es starb dieser große Weise (sc. Abraham ibn Esra) am Neumondstag des ersten (Monats) Adar (im) Jahre 4984. »Seine Seele sei eingebunden ins Bündel des Lebens« (1. Sam 25,29)".

Überprüft man die zuvor genannten Jahre daraufhin, ob sie Schaltjahre waren und in ihnen der Neumondstag des ersten Monats Adar auf einen Montag (= zweiter Tag der Woche) fiel, wird man feststellen, daß dies nur im Jahre 4924 (= Mo 27. Januar 1164) und 4927 (= Mo 23. Januar 1167) der Fall war. Im Jahre 4928 fiel der 1. Adar zwar auf einen Montag (= 12. Februar 1168), doch war dieses Jahr kein Schaltjahr. Das Jahr 4984 dagegen war ein Schaltjahr, doch fiel der 1. Adar in ihm nicht auf einen Montag, sondern einen Mittwoch (= 24. Januar 1224). Daraus ergibt sich, daß nur das Jahr 4924 (תתקכ״ד) und 4927 (תתקכ״ז) als mögliches Todesjahr Ibn Esras in Frage kommen, während die Jahresangaben 4928 (תתקכ״ח) und 4984 (תתקפ״ד) durch Schreibfehler entstanden sein dürften. Berücksichtigt man in diesem Zusammenhang weiterhin die im Kolophon des langen Exodus-Kommentars gemachte Angabe, dieser sei im Jahre 4913 geschrieben worden, als Ibn Esra laut dem Einleitungsgedicht des langen Tora-Kommentars 64 Jahre alt war, erweist sich das Jahr 4924 als das Jahr, das mit größter Wahrscheinlichkeit als Todesjahr Ibn Esras anzunehmen ist. Die drei anderen Jahresangaben dagegen lassen sich relativ leicht als Verschreibungen der Jahreszahl תתקכ״ד (= 4924) erklären: Sei es, daß das כ in ein פ verschrieben wurde, oder daß das ד als ז oder ח wiedergegeben wurde.



34 Vgl. S. Halberstam, a.a.O., 14; M. Wilensky, a.a.O., 278.

§ 2.6.: Fazit

Als Ergebnis der Diskussion, a) wann Ibn Esra geboren wurde und starb, b) in welchem Jahr er den langen Exodus-Kommentar verfaßte und c) wie alt er in diesem Jahr war, ergibt sich: Entgegen der verbreiteten Ansicht, Ibn Esra sei am 23. Januar 1167 im Alter von 75 Jahren gestorben, so daß er im Jahre 1092 geboren worden wäre, dürfte auf Grund der Überprüfung von zahlreichen Manuskripten mit *J. Fleischer* der 27. Januar 1164 als Todestag Ibn Esras anzunehmen sein. Folglich wäre er im Jahre 1089 geboren worden und hätte den langen Exodus-Kommentar, der entsprechend dem Kolophon im Jahre 1153 vollendet wurde, tatsächlich im Alter von 64 Jahren verfaßt, wie das Einleitungsgedicht des langen Tora-Kommentars behauptet.

Kapitel III:
Zum Abfassungsort des langen Exodus-Kommentars

Eines der schwierigsten und äußerst kontrovers diskutierten Probleme bezüglich des langen Exodus-Kommentars ist, wo dieser entstand. Ursache dieses Streits sind die unterschiedlichen Namensangaben der Stadt, in der Ibn Esra gemäß seinen Ausführungen zu Ex 12,2 den Kommentar verfaßte:

> "Siehe, zwischen Jerusalem und dieser Stadt, deren Namen XX ist, (besteht ein Unterschied) von mehr als drei Stunden (in bezug auf den Sonnenaufgang)".

Fast alle Druckausgaben sowie einige Manuskripte lesen an besagter Stelle לובא,[1] לוקא,[2] לוכה[3] bzw. לוקה,[4] worunter die italienische Stadt Lukka zu verstehen ist. In den meisten Manuskripten und dem Erstdruck aus Neapel erscheint dagegen ein anderer Stadtname, dessen Identifikation auf Grund seiner unterschiedlichen Orthographie für viel Verwirrung sorgte.[5] So finden sich neben der Lesart דרום[6] die Varianten רודוס,[7] רדוס,[8] רודם,[9]

---

1 Vgl. Ms Oxford Bodl. Add. 8'37, folio 79a, Z. 1 des äußeren Rands; Ms St. Petersburg B 287, folio 67b, Z. 4; Ms St. Petersburg Ebr. I/024, folio 75a, Z. 16; Ms Vatican Neofiti 2, folio ohne Pag., Sp. 1, Z. 20; Ms Breslau 53 (= Ms Saraval Nr. 29) (heute: Ms Prag XXIX,53), folio 64a, letzte Z., wobei die Lesart לובא am Rand in דרוס bzw. דרום korrigiert wurde (vgl. D. Rosin, Religionsphilosophie I, 22, Anm. 13).

2 Vgl. Ms Vatican Hebr. Nr. 39, folio 47a, Sp. 1, Z. 2 (mit supralinearer Konjektur!); Ms London British Museum Or. 9929, folio 98b, Z. 4; ed. Venedig (hg. von M. Goshen-Gottstein, 148, Z. 42).

3 Vgl. Ms Breslau 52 (= Ms Saraval Nr. 31) (heute: Ms Prag XXXI,52), folio 69b, Z. 16; Ms Paris Hebr. Nr. 181, folio 38a, Z. 5.

4 Vgl. ed. Margaliot toba, folio 54b, Z. 17.

5 Vgl. H. Gross, Gallia Judaica. Dictionnaire Geographique de la France d'apres les Sources Rabbiniques, 1897 (ND: 1969), 184f.

6 Vgl. Ms Vatican Hebr. Nr. 37, folio 49b, Sp. 1, Z. 15; Ms Vatican Hebr. Nr. 38, folio 33b (ed. E. Levine, 66, Z. 3); Ms Vatican Hebr. Nr. 106, folio 79b, Z. 18; Ms Paris Hebr. Nr. 175, folio 63a, Z. 16; Ms Paris Hebr. Nr. 176, folio 75b, Z. 19; Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 326 (2710), folio ohne Pag., Z. 13; Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 692 (3118), folio 29a, Sp. 1, Z. 20 v.u.; Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 1386 (2875), folio 190a, Z. 10; Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 356 (2055), folio 59b, Z. 15; Ms Firenze Q III,45, folio 81b, Z. 2; Ms Casanatense 3067, folio 71b, Z. 11; Ms Oxford Bodl. 216 (Canon Or. 45), folio 71b, Z. 4; Ms New York JTS Lutzki 831 (ENA 4179), folio 59a, Z. 5; Ms London British Museum Add. 24.896 (vgl. M. Friedlaender, Essays, 209) und drei der Mss des Superkommentars von J. Bonfils (ed. D. Herzog, Joseph Bonfils (Tobh 'Elem) und sein Werk Sophnath Pane'ah, Bd. 1, 1911, 182, Anm. 19). — Zu den in der Literatur vorgetragenen Identifikationsversuchen des Namens דרום vgl. H. Gross, a.a.O., 176-183, bes. 176.

דרוס,[10] und רדום.[11] In einem Manuskript[12] ist sogar die Lesart לו ררום belegt.

Im Laufe der Forschungsgeschichte lassen sich vier verschiedene Ansätze zur Identifikation der sich hinter diesen unterschiedlichen Schreibweisen verbergenden Stadt feststellen:

§ 3.1.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Rodos

Gestützt auf die in einigen Manuskripten des Super-Kommentars von *J. Bonfils* belegte Lesart רודוס vertrat man in älterer Zeit immer wieder die Meinung,[13] Ibn Esra habe seinen langen Kommentar zum Buch Exodus auf der griechischen Insel Rodos verfaßt.[14] Gegen diese Identifikation spricht

---

Vgl. Ms Oxford Bodl. 254 (Opp. 25), folio 17a, Z. 31; ed. Neapel.

8 Vgl. Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 454 (3116), folio 46a, Sp. 2, Z. 12; Ms Oxford Bodl. 220 (Mich 542), folio 48a, Z. 6 v.u.; Ms London British Museum 193 (Add. 26.880), folio 56b, Z. 5, und die entsprechende Lesart im Super-Kommentar von Elieser ben Mattatija zu Gen 33,10 (ed. N. Ben-Menachem, מנחי ישראל בוואטיקאן, 1954, 154): "(Das) Buch: »Und dies sind die Namen« (Ex 1,1ff) verfaßte er (sc. Ibn Esra) in Frankreich, in der Stadt רדוס, die im (Kommentar zum Wochen-)Abschnitt בא אל פרעה (Ex 10,1ff) erwähnt wird". In seinem Kommentar zu Ex 12,2 heißt es (vgl. W. Bacher, Abraham Ibn Ezra dans le Nord de la France, REJ 17 (1888), 302, Anm. 1): "Es ist uns klar (ומבואר אצלנו), daß (am) Beginn (der) Abfassung dieser Weise in der Tora (= Ibn Esra) in der Stadt רדוס war, (die) nahe England (gelegen ist), das das Ende der Erde ist".

9 Vgl. die entsprechende Lesart im Super-Kommentar von J. Bonfils (ed. D. Herzog, a.a.O., 182, Z. 16) und H. Gross, a.a.O., 626f.

10 Vgl. Ms London Montefiore Nr. 10, folio 17b, Z. 6; Ms Firenze/Laurenzia Acq. E. Doni 49, folio 84a, Z. 17; Ms Cambridge Nr. 46 (ed. W. Bacher, Varianten, 22; vgl. S. M. Schiller-Szinessy, Catalogue of the Hebrew Manuscripts Preserved in the University Library Cambridge, Bd. 1, 1876, Nr. 46, 118-129).

11 Vgl. Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 133 (2863), folio ohne Pag., Z. 20; Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 686 (1294), folio 62b, Z. 5 v.u.; Ms Casanatense 2839, folio 29b, Z. 1; Ms Paris Hebr. Nr. 177, folio 38b, Z. 8 v.u.; Ms Paris Nimes 22, folio 110b, äußere Sp., Z. 15; Ms Wien Nr. 39, folio 73a, Z. 3 v.u.; Ms Vatican Hebr. Nr. 451, folio 68a, Z. 8 v.u.; Ms Oxford Bodl. 214 (Canon Or. 64), folio 56b, Z. 5; Ms Oxford Bodl. 223 (Or. 563), folio 50b, Z. 12; Mss Oxford Bodl. 233, folio 56a, und Bodl. 255, folio 82b (zitiert nach N. Golb, Les Juifs de Rouen au moyen age, 1985, 185).

12 Vgl. Ms New York JTS Lutzki 828, folio 57b, Z. 15.

13 Vgl. H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 6: Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod, 4. Aufl., 1896, 383: "Man hat dieses רודוס immer für die Insel Rhodus gehalten ...".

14 Vgl. J. Stern, ספר יסוד מורה וסוד תורה להחכם הכולל הפילוסוף אלהי אברהם בן מאיר ן׳ עזרא ספרדי מדבר מחלוקי המצות ומענין לימוד החכמות והידיעות וספרי נ״ך לעמוד על דברי תורה שבעל פה, לעלות אל חכמות האמת להבין אלא המצות אשר יעשה האדם וחי בהם ואנכי עשיתי לו זר זהב סביב, לבאר

jedoch, daß Ibn Esra in seinem Kommentar zu Ex 12,2 sagt: "Zwischen Jerusalem und *dieser Stadt*, deren Namen XX ist". Daraus ergibt sich, daß unter רודוס "nicht eine Insel, sondern eine Stadt zu verstehen ist",[15] was die Gleichsetzung mit der Insel Rodos als falsch erweist. Möglich – aber äußerst unwahrscheinlich – wäre lediglich die Annahme, Ibn Esra habe nicht die *Insel* Rodos, sondern die im äußersten Norden derselben gelegene gleichnamige *Stadt* Rodos im Blick.[16]

§ 3.2.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Rodez

Nachdem man die Gleichsetzung von רודוס mit der griechischen Insel Rodos in der Forschung aufgegeben hatte, ging man zunehmend dazu über, darunter die südfranzösische Stadt Rodez zu verstehen. Der erste Gelehrte, der diese Gleichsetzung vornahm, scheint *A. Fuld* gewesen zu sein,[17] dem sich später *R. Kirchheim* anschloß:[18]

> "רודוס בצרפת. Ibn Esra verfaßte einen Kommentar in Rodez, einer Stadt im südlichen Frankreich; so heißt es deutlich in einem anonymen Kommentar zu Ibn Esra (Ms. Orat. 221 סודות ס'), womit also die geographische Bemerkung des Verf.'s vom Superkommentar אהל יוסף (= J. Bonfils) in der Vorrede zum Exodus, welcher Rhodus mit Rodez verwechselte, berichtigt ist. Der gelehrte Herr Fuld hat schon früher diesen Irrthum aus der Ueberschrift רודוס בצרפת im R. G. A. von Aderet (Adrat) Nr. 916 berichtigt".

Ihren prominentesten Vertreter fand die These, der lange Exodus-Kommentar sei in Rodez verfaßt worden, jedoch in *H. Graetz*.[19] Nachdem er feststellte, daß sich im Erstdruck (Neapel 1488) und dem Super-Kommentar von *J. Bonfils* die Lesart רודוס, in den späteren Druckausgaben und zwei

---

מצפוני מחשבותיו אשר הסתיר תחת מסוב מליצתו וקראתי לו לויח חן על ראש אדוני אבי ומורי התורני גאטטליב כ"ט שטרען. ומראה קדש זכר לפסוקי תנ"ך ודברי חז"ל קראתי בשם שיח יצחק, זכרון עולם לשם אבי .. כ"ה איצק בן מו"ה יעקב זצ"ל. זלמן בן גאטטליב כוכב טוב שטערן בקהל ישרון רעכניץ, 1833, folio 11a, Anm. 23; J. L. Krinsky, חמשה חומשי תורה עם חמש מגילות ספר בראשית עם תרגום אונקלוס ופירוש רש"י ז"ל (..) ועם פירוש הנשר הגדול הרב החכם הכולל בכל מיני חכמות, מורנו ומאורנו ר' אברהם מאיר ן' עזרא ז"ל. ועליו ביאור חדש בשם מחוקקי יהודה יכלכל ביאור לפירושי של הראב"ע ז"ל, 20.

15 H. Graetz, a.a.O., 383.

16 Vgl. J. Fleischer, רבנו אברהם אבן עזרא בצרפת. התגוררותו ועבודתו הספרותית, in: מזרח ומערב 5 (1930), 39: "Früher dachten sie (sc. die Gelehrten), daß es die Stadt Rhodus (sic!) sei, die auf der Insel Rhodous (sic!) (liegt), die sich im Osten des Mittelmeers (befindet)".

17 Leider war es uns nicht möglich, die Ausführungen von A. Fuld zu überprüfen.

18 Vgl. R. Kirchheim, Literarische Notizen, Literaturblatt des Orients 7 (1846), 666.

19 Vgl. H. Graetz, a.a.O., 381-383.

Manuskripten[20] aus dem späten 15. Jh. dagegen die Varianten לוקא, לוכה bzw. לוכא finden,[21] fragte er:

> "Woher nun dieses Schwanken? Mir scheint, daß es sich leicht dadurch lösen läßt, daß Ibn-Esra in beiden Städten den Pentateuch kommentiert(e), in der einen die erste, in der anderen die zweite Rezension. Möglich auch, daß Ibn-Esra selbst die Stadt gar nicht namhaft gemacht, sondern einfach העיר הזאת geschrieben hat, und die Kopisten ihn hinzugefügt haben, der eine Lucca, der andere רודוס, weil jedenfalls bekannt war, daß er in beiden Städten die Pentateuchkommentarien geschrieben hat".[22]

In seinen weiteren Ausführungen erörterte *H. Graetz* schließlich das Problem der Identifikation der von ihm als richtig angesehenen Lesart רודוס und führte aus:

> "Man hat dieses רודוס immer für die Insel Rhodus gehalten. ... Ahron Fuld und Kirchheim[23] haben aber das Richtige aufgestellt, daß es Rhodez in Languedoc ist".[24]

Gegen diese Annahme wandte *J. Fleischer* jedoch ein, daß Ibn Esra in seinem Kommentar zu Ex 12,2 angibt, die Sonne würde in Jerusalem *mehr als drei Stunden* früher als am Abfassungsort des langen Exodus-Kommentars aufgehen, was für Rodez unzutreffend sei.[25] Wie eine Anfrage an die astronomische Fakultät der Universität Wien nämlich ergeben habe, bestehe die größte Differenz zwischen dem Augenblick des Sonnenaufgangs in Jerusalem und Rodez am 21. Dezember eines jeden Jahres und betrage an diesem Tag 2 Stunden und 48 Minuten.[26] Das aber lasse sich nicht mit der Angabe Ibn Esras, die Differenz betrage *mehr als drei Stunden*, in Einklang bringen, weshalb auch dieser Lokalisierungsversuch zu verwerfen sei.

§ 3.3.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Dreux

Sowohl der Versuch, den Abfassungsort von Ibn Esras langem Exodus-Kommentar mit der Insel Rodos zu identifizieren, als auch der Ansatz, ihn mit der südfranzösischen Stadt Rodez gleichzusetzen, basiert auf der Lesart רודוס. Bereits *W. Bacher*[27] machte jedoch darauf aufmerksam, daß es da-

20 H. Graetz bezog sich hierbei auf die beiden in Anm. 1 angeführten Manuskripte des Breslauer Rabbinerseminars.

21 Vgl. a.a.O., 381f.

22 A.a.O., 382.

23 Vgl. Anm. 17.

24 H. Graetz, a.a.O., 383.

25 Vgl. J. Fleischer, a.a.O., 39.

26 Vgl. a.a.O., 43.

27 Vgl. W. Bacher, Abraham Ibn Ezra dans le Nord de la France, REJ 17 (1888),

neben noch eine Reihe weiterer Lesarten für den Namen des Abfassungsorts gibt und versuchte die Version דרוס als die richtige herauszustellen.[28] Zugleich betonte er, der Zeitunterschied zwischen dem Sonnenaufgang in Dreux und Jerusalem betrage nicht mehr als *drei* Stunden, wie Ibn Esra behauptete, sondern lediglich etwas mehr als *zwei* Stunden. Diese Diskrepanz lasse sich durch einen Schreibfehler in den Manuskripten erklären, wo מב׳ (= mehr als zwei) in מג׳ (= mehr als drei) verschrieben worden sei.[29] Zugunsten der Gleichsetzung mit Dreux spräche zudem, daß Ibn Esra gemäß einem anonymen Super-Kommentar[30] seinen Exodus-Kommentar in צרפת verfaßt habe, was eine Bezeichnung für Nordfrankreich sei und die Identifikation mit Rodez in Südfrankreich als falsch erweise.[31] Diesen Ansatz von *W. Bacher* nahm vor allem *J. Fleischer* auf.[32] Im Gegensatz zu ihm machte er jedoch darauf aufmerksam, daß bei der Berechnung des Unterschieds zwischen dem Zeitpunkt des Sonnenaufgangs in Jerusalem und Dreux nicht nur die Breitengrade heranzuziehen seien, auf denen beide Städte liegen, sondern auch die Längengrade.[33] Unter Berücksichtigung dieses Aspekts gelangte er mit Unterstützung der astronomischen Fakultät der Universität Wien zur Erkenntnis, die größtmögliche Differenz zwischen dem Sonnenaufgang in Jerusalem und Dreux betrage 3 Stunden und 11 Minuten.[34] Das aber passe hervorragend zu Ibn Esras im langen Kommentar zu Ex 12,2 gemachter Angabe, die Differenz zwischen Jerusalem und dem Abfassungsort des Kommentars betrage *mehr als drei Stunden*. Zusätzlich gestützt würde die Gleichsetzung von דרוס mit Dreux durch Ibn Esras Angabe im langen Kommentar zu Dan 1,1, während der am 16. Juni 1155 eingetretenen *Tekufat Tamus* sei der Tag in דרוס 16 Stunden lang gewesen. Überprüfe man, wie lang der Tag am 16. Juni in Rodez, Dreux und Rouen ist, komme man zu folgendem Ergebnis: In Rodez dauert er 15 Stunden und 32 Minuten, in Dreux 16 Stunden und 9 Minuten und in Rouen 16 Stunden und 15 Minuten.[35] Diesen Befund bewertete *J. Fleischer* so: "Siehe, auch daraus scheint (klar

300-304.

28 Vgl. a.a.O., 301f.

29 Vgl. a.a.O., 302: "En effet, Jerusalem est situee a 34 degres a l'est de Dreux, il y a donc entre ces deux villes une distance de plus de *deux* heures. Il est probable que primitivement les mss. parlaient de *deux* et non de *trois* heures, qu'au lieu de משלש ou מג׳, il y avait משתי ou מב׳".

30 Vgl. Anm. 17!

31 Vgl. W. Bacher, a.a.O., 302.

32 Vgl. J. Fleischer, a.a.O., 41f, wo sich eine Zusammenfassung der Ausführungen von W. Bacher findet.

33 Vgl. a.a.O., 42f.

34 Vgl. a.a.O., 43.

35 Vgl. a.a.O.

zu sein), daß (die Angabe im Kommentar zu Dan 1,1) nicht auf Rodez abzielt, da dort die Tag(eslänge) nicht mal (die Dauer von) 16 Stunden erreicht. Auch ist es nicht möglich, daß sie auf Rouen abzielt, denn dann hätte Ibn Esra »16 Stunden und eine viertel Stunde« gesagt. Vielmehr ist sicher, daß sie auf die Stadt Dreux abzielt".[36] Daher gäbe es "keinen Zweifel mehr, daß Dreux die Stadt war, in der Ibn Esra einige Zeit wohnte".[37]

§ 3.4.: Ibn Esra verfaßte den langen Exodus-Kommentar in Rouen

Der wohl erste Gelehrte, der die Meinung äußerte, Ibn Esra habe den langen Exodus-Kommentar in Rouen verfaßt, war *M. Steinschneider*. Auf Grund der ihm im Super-Kommentar von *Eleasar ben Mattatija* zu Ex 12,2 vorliegenden Lesart רדום äußerte er:

> "Hingegen scheint »רדום in der Nähe von England« bei Elasar b. Mattatja ... Rouen (zu sein)".[38]

Ohne auf *M. Steinschneider* Bezug zu nehmen, wies gut ein Jahrzehnt später auch *J. Jacobs* darauf hin, im Anschluß an einige Manuskripte des Super-Kommentars von *Eleasar ben Mattatija* sei רדום statt רודוס zu lesen, worunter die nordfranzösische Stadt Rouen zu verstehen sei, die auch unter dem lateinischen Namen Rodomagus bekannt ist.[39] Gegen diese Identifikation des Abfassungsorts von Ibn Esras langem Exodus-Kommentar mit Rouen wandte *J. Fleischer* jedoch ein: "Siehe, es ist wahr, daß Rouen ehedem Rodomagus genannt wurde. Warum aber teilt *Jacobs* nicht mit, ob er die Kurzform רדום tatsächlich statt (der Lesart) רודומגוס auch an anderer Stelle in den mittelalterlichen Schriften fand"?[40] Außerdem wies er darauf hin, daß die zeitliche Differenz zwischen dem Sonnenaufgang in Jerusalem und Rouen im Maximum drei Stunden und 15 Minuten betrage, was sich nicht mit Ibn Esras Angabe, sie betrage "mehr als drei Stunden", in Einklang bringen lasse. Denn sollte sich Ibn Esra tatsächlich in Rouen aufgehalten haben, hätte er "drei Stunden und eine viertel Stunde" sagen müssen.[41] Schließlich stehe einer Verortung in Rouen auch die Angabe aus Ibn Esras langem Daniel-Kommentar entgegen, am 16. Juni 1155 habe der Tag in "Rouen" 16

36 A.a.O., 43.

37 A.a.O., 44.

38 M. Steinschneider, Abraham ibn Esra, Supplement zur Zeitschrift für Mathematik und Physik 25 (1880), 65, Anm. 13 = -ders., Gesammelte Schriften, hg. von H. Malter u. A. Marx, Bd. 1., 1925 (ND: 1980), 416, Anm. 13.

39 Vgl. J. Jacobs, The Jews of Angevin England. Documents and Records, 1893, 263.

40 J. Fleischer, a.a.O., 40.

41 Vgl. a.a.O., 43.

Stunden gedauert, da er in Wahrheit 16 Stunden und 15 Minuten lang gewesen sei (vgl. § 3.3.).[42]

Nach dieser massiven Ablehnung der Annahme, Ibn Esra hätte seinen langen Exodus-Kommentar in Rouen verfaßt, gingen die meisten Gelehrten im Gefolge von *J. Fleischer* davon aus, dieser sei in Dreux entstanden. Dabei wurde jedoch zuwenig beachtet, daß *J. Fleischer* zur Stützung seiner These nur sehr wenige Manuskripte heranzog. Außerdem sind die zeitlichen Differenzen zwischen dem Sonnenaufgang in Jerusalem und Dreux einerseits sowie Jerusalem und Rouen andererseits marginal. Auch die Unterschiede zwischen der Tageslänge am 16. Juni in Rouen und Dreux fallen kaum ins Gewicht. Schließlich gibt es sehr wohl mittelalterliche Schriften neben Ibn Esras Werken, in denen die Lesart דרום als Kurzform für רודומגוס fungiert. Auf letztgenannten Punkt machte vor allem *N. Golb* aufmerksam,[43] der mit kaum wiederlegbaren Argumenten zugunsten der Abfassung von Ibn Esras langem Exodus-Kommentar in Rouen, der Hauptstadt der Normandie, plädierte.[44] Dabei ging er so vor, daß er zunächst sämtliche Lesarten und die mit ihnen in Verbindung stehenden Gleichsetzungsversuche überprüfte. Er stellte fest: a) Die Lesart דרום diene im Hebräischen stets als Bezeichnung für den Süden und würde niemals als Stadtname gebraucht;[45] b) der Gleichsetzung von רודוס mit (Rodos/)Rodez widerspräche, daß Ibn Esra seinen Kommentar im Norden Frankreichs[46] und die auf einen s-Laut ausgehenden europäischen Ortsnamen mit einem ש statt ס geschrieben habe,[47] weshalb es in diesem Fall רודיש lauten müßte;[48] c) der Variante דרוס (und דורס?) entspräche kein geographischer Begriff;[49] d) die Form דרוס erscheine nur in einem späten Text, womit die Identifikation mit Dreux hinfällig würde. Dies gelte umso mehr, da der Begriff דרוס nicht den ortho-

42 Vgl. a.a.O..

43 Vgl. N. Golb, History and Culture of the Jews of Rouen in the Middle Ages, 1976 (= hebr.), 21-31; -ders., Les Juifs de Rouen au moyen age, 1985, 185-190; -ders., The Jews in Medieval Normandy. A Social and Intellectual History, 1998, bes. 269ff.

44 Vgl. auch die im Anschluß an N. Golb gemachten Ausführungen von U. Simon, Psalms, 146f.

45 Vgl. N. Golb, Juifs, 185; -ders., Normandy, 273.

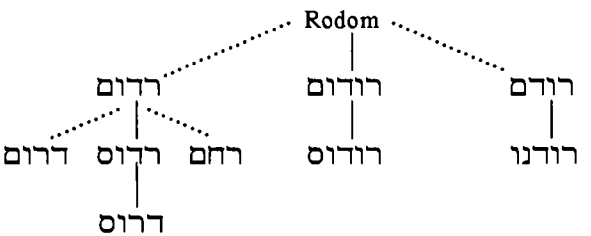
46 Vgl. N. Golb, Juifs, 185; -ders., Normandy, 274.

47 Vgl. N. Golb, Juifs, 188.

48 Vgl. N. Golb, Juifs, 185.

49 Vgl. N. Golb, Juifs, 185. — Bereits D. Rosin, Religionsphilosophie I, 23, Anm. 13, wies darauf hin, daß Dreux sonst דריוש geschrieben wird (vgl. D. Kaufmann, The Ritual of the Seder and the Agada of the English Jews Before the Expulsion, JQR 4 (1892), 551, Anm. 1 (der Vorseite!)). Vgl. auch H. Gross, a.a.O., 171-176, der u.a. darauf hinwies (a.a.O., 172), daß der Name Dreux im Hebräischen in unterschiedlicher Form erscheint: דרוויש, דריוש, דרויש, דרואש, דרוש, דורייש, טורוויש, טרוייש und auch דרוס.

graphischen Umschreiberegeln von französischen Namen ins Hebräische entspräche,[50] und Dreux in jener Zeit eine unbedeutende Stadt mit keiner kulturell herausragenden jüdischen Gemeinde gewesen sei.[51] Nachdem *N. Golb* die Lesarten דרום, רורוס, רדוס, (רודס) und דרוס falsifiziert hatte, stellte er in einem nächsten Schritt fest, daß sich allein gegen die Variante רדום keine Gegenargumente beibringen ließen. Außerdem handle es sich bei ihr um eine häufig gebrauchte hebräische Bezeichnung für die französische Stadt Rodom/Rouen,[52] die sich auch in Verbindung mit *Schmuel ben Meir*,[53] der aus dem Beginn des 11. Jh. stammenden Leidensbeschreibung des *Reuben ben Jizchak*[54] sowie der Chronik des *Jakob ben Jekutiel*[55] finde.[56] Schließlich machte *N. Golb* auf Ibn Esras Kolophon in drei Manuskripten[57] zum Psalmen-Kommentar aufmerksam, denen zufolge dieser Kommentar in der Stadt רודנו verfaßt wurde. Diese Schreibweise sei eine Art Plene-Schreibung zur Defektiv-Form רודם (sic!), da die Buchstabenkombination נו zu ם zusammengezogen wurde.[58] In einer abschließenden Übersichtstabelle stellte *N. Golb* die Entwicklung der einzelnen Varianten folgendermaßen dar:[59]



50 Vgl. N. Golb, Juifs, 185f (u. 188); -ders., Normandy, 274.

51 Vgl. N. Golb, Juifs, 188.

52 Vgl. H. Gross, a.a.O., 622-624, bes. 623: "On s'explique ainsi que la ville de Rouen soit une fois appelée en hébreu רדום ...".

53 Vgl. N. Golb, History, 36; -ders., Normandy, 231-239.

54 Vgl. N. Golb, History, 4f; -ders., Normandy, 19ff.

55 Vgl. אוצר טוב. Ozar tob – hebräische Beilage zum Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, hg. von A. Berliner u. D. Hoffmann, Bd. 3 (1878, ND: 1972), 47, Z. 11: "Da erhob sich ein Mann aus der Stadt רדום ...".

56 Vgl. N. Golb, Juifs, 188.

57 Ms Parma Bibl. Palatina de Rossi 510 (1870), folio 214b, letzte Z.; Ms Bibl. Angelica Or. 72, folio 174b, letzte Z. vor der Graphik; Ms Paris Hebr. Nr. 1222, folio 125b, Z. 4 v.u. (man beachte, daß N. Golb, History, 24, Anm. 71; -ders., Juifs, 187; -ders., Normandy, 272, Anm. 39, bei den beiden letztgenannten Mss falsche Folio-Angaben macht!)

58 Vgl. N. Golb, Juifs, 187; -ders., Normandy, 272.

59 Vgl. N. Golb, History, 31; -ders., Juifs, 188; -ders., Normandy, 273.

Nachdem sich der Begriff רדום somit nicht nur bei Ibn Esra, sondern auch bei anderen mittelalterlichen Gelehrten als hebräischer Name von Rouen nachweisen läßt, verlieren auch die anderen von *J. Fleischer* dagegen angeführten Argumente an Bedeutung. Wenn er z.B. behauptet, daß die zeitliche Differenz zwischen Jerusalem und Rouen drei Stunden und 15 Minuten betrage, weshalb Ibn Esra in seinem Kommentar nicht "mehr als drei Stunden", sondern "drei Stunden und eine viertel Stunde" sagen müßte, so unterschlägt er, daß es sich bei dieser Zeitangabe um den maximalen Zeitunterschied handelt, der nur am 21. Dezember eines jeden Jahres vorliegt. Wo aber sagt Ibn Esra in seinem langen Kommentar zu Ex 12,2, er habe die maximale Zeitdifferenz des Sonnenaufgangs in Jerusalem und dem Abfassungsort des langen Exodus-Kommentars im Blick? Sollte er, was wahrscheinlicher sein dürfte, lediglich einen ungefähren Mittelwert im Blick haben, der einen kürzeren Zeitraum umfaßt, ist es durchaus richtig, von "(etwas) mehr als drei Stunden" zu sprechen. Folglich vermag auch dieses Argument von *J. Fleischer* nicht dazu dienen, den Abfassungsort des langen Exodus-Kommentars nicht in Rouen zu sehen. Dasselbe gilt für die von *J. Fleischer* aus Ibn Esras langem Daniel-Kommentar angeführte Angabe, am 16. Juni 1155 sei der Tag 16 Stunden lang gewesen. Zwar mag es sein, daß dieser Tag in Dreux 16 Stunden und 9 Minuten, in Rouen dagegen 16 Stunden und 15 Minuten dauert. Da beide Angaben aber nicht exakt mit der von Ibn Esra gemachten Angabe übereinstimmen, ist die kleinere Abweichung im Falle von Dreux angesichts der anderen Argumente zugunsten einer Identifizierung des Abfassungsorts mit Rouen jedoch kein Grund, diese aufzugeben.

§ 3.5.: Fazit

Von den vier im Laufe der Forschungsgeschichte nachweisbaren Versuchen, den Abfassungsort des langen Exodus-Kommentars zu identifizieren, haben sich lediglich die Identifikationen mit Dreux oder Rouen durchsetzen können. Während man im Gefolge von *W. Bacher* und *J. Fleischer* dabei lange Zeit mehr dazu neigte, Dreux als Abfassungsort anzunehmen, erbrachte *N. Golb* den Nachweis, daß die dieser Identifikation zugrundeliegende Lesart דרוס falsch ist. Stattdessen sei רדום zu lesen und darunter die in der Normandie gelegene Stadt Rouen zu verstehen, die auch bei anderen mittelalterlichen Gelehrten unter diesem Namen begegne. In Aufnahme dieser These, die wir durch die Kollationierung zahlreicher Manuskripte zu verifizieren versuchten (vgl. Anm. 1-12), ist daher davon auszugehen, daß Ibn Esra seinen langen Exodus-Kommentar in Rouen verfaßte.

Zweiter Hauptteil:

Zu den Quellen von Abraham ibn Esras langem Kommentar zum Buch Exodus

Einleitung zum zweiten Hauptteil

Eine der interessantesten Fragen im Zusammenhang der exegetischen Werke Ibn Esras ist die nach den von ihm benutzten Quellen. Diese zu erheben und Ibn Esras Umgang mit ihnen darzustellen, wird eine der lohnensten Aufgaben der künftigen Forschung sein. Die in den folgenden Kapiteln gemachten Ausführungen sind in diesem Zusammenhang als ein erster Versuch zu sehen, die von Ibn Esra im Rahmen seines langen Exodus-Kommentars erwähnten Gelehrten und herangezogenen Werke kurz zu charakterisieren. Damit soll dem interessierten Leser die Möglichkeit gegeben werden, die angeführten Gelehrten und Quellen besser einordnen zu können, um sich einen Eindruck von Ibn Esras Umgang mit ihnen zu verschaffen.

Kapitel I:
Rabbinische Gelehrte und Werke

Angesichts Ibn Esras Zugehörigkeit zum rabbinischen Judentum ist kaum verwunderlich, daß das Gros der von ihm zitierten Gelehrten und Werke aus diesem geistesgeschichtlichen Umfeld stammt. Neben den Stellen, an denen er einzelne Personen namentlich erwähnt oder die benutzten Schriften ausdrücklich kenntlich macht, finden sich mehr als hundert Texte, die in allgemeiner Weise von den "Rabbanan", "Weisen", "früheren Gelehrten", "Tradenten der Religion", "heiligen Vätern" usw. sprechen.[1] An all diesen Stellen nimmt Ibn Esra entweder auf Traditionen des Talmuds oder die Midraschim Bezug.[2] Dabei kommt der *Mechilta*, dem halachischen Midrasch zum Buch Exodus, eine herausragende Rolle zu. Untersucht man dabei, wie diese Texte der rabbinischen Tradition von Ibn Esra rezipiert wurden, läßt sich keine einheitliche Linie erkennen. Vielmehr sind – vergröbert dargestellt – drei verschiedene Umgangsweisen mit rabbinischen Texten zu beobachten: Zum einen gibt es Traditionen, die angeführt, aber nicht weiter kommentiert werden. Eine zweite Gruppe bilden Traditionen, denen Ibn Esra kritisch bis ablehnend gegenübersteht; seine Lehrmeinung gegenüber der traditionellen Sichtweise bezeichnet er dabei häufig als *Pschat*.[3] Die dritte Gruppe schließlich besteht aus halachischen Interpretationen, die von ihm in aller Regel als autoritativ verbindliche Traditionen verstanden werden; in Einzelfällen betont er allerdings, die normative Halacha sei nicht als Exegese eines bestimmten Schriftverses zu verstehen, sondern der Schriftvers sei von den Rabbanan lediglich als "Erinnerung", "Anlehnung" oder "Stütze" für ein rabbinisches Gebot eingesetzt worden.[4]

---

1 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 1,6(.7f).15; 2,1f.3.5(.6); 3,5; (4,13;) 6,3(.25; 7,22.24;) 9,11(.13); 10,20(.23); 12,2.8.11.15(.22).27.42.46(.47); 13,9.13.16; 14,(6.)20(.28).29(.30); 15,(19.)22f.25; 16,1.17; 17,11; 18,(2.)13.19(.21); 19,1(.3.15); 20,1.2.17(.18).24; 21,2.4.5.7(.10).14. 19.20.21(.23).24.25.28.29; 22,3; 23,2(.17).19.25f(.28); 25,(1.)4.5.10.16.18(.22).29.30.31; 26,1(.4). 18; 27,1.12; 28,4.31; 30,23.24.33.34.35; 31,2.13.18; 32,1.12.15.16.27.32; 33,11.21; 34,28; 38,8; 40,1.

2 Vgl. die entsprechenden Quellennachweise am jeweiligen Ort.

3 Vgl. Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 1,1; 7,19; 9,11; 12,2.15.42; 13,9; 16,13.17; 19,15; 20,24; 22,13.19; 25,16.30; 26,1.18; 28,6.36f; 30,23.29; 31,2; 32,1(2×); 34,6f; 40,1.

4 Vgl. etwa die Ausführungen zu Ex 20,24; 21,7; 25,18.

§ 1.1.: Die *Septuaginta* (3./2. Jh. v.d.Z.)

Gemäß der im Aristeasbrief[5] erhaltenen Erzählung beauftragte der im 3. Jh. v.d.Z. in Ägypten herrschende Ptolemäerkönig *Ptolemäus II.* (285-247 v.d.Z.) auf Anraten von *Demetrius von Phaleron*, der Leiter der Bibliothek zu Alexandrien gewesen sein soll, (zweiund)siebzig aus Israel herbeigeholte Männer, die Tora vom Hebräischen ins Griechische zu übersetzen. Dieser sich offenbar schnell verbreitende Bericht wurde von zahlreichen jüdischen und christlichen Gelehrten, unter ihnen *Philo von Alexandrien* (ca. 25 v.d.Z. - 40 d.Z.) und *Josephus* (ca. 38-100), aufgenommen und inhaltlich ausgeschmückt. Zudem läßt sich ab dem 2. Jh. die Tendez feststellen, den Umfang des im Auftrag von König *Ptolemäus II.* übersetzten Textkorpus von der Tora auf alle biblischen Bücher zu erweitern.[6] Daher war es hinfort möglich, den Namen *Septuaginta* auf sämtliche Bücher der griechischen Bibel, einschließlich der über den hebräischen Text hinausgehenden Schriften und Textergänzungen, zu beziehen.

Im Gegensatz zur im Aristeasbrief und den ihn aufgreifenden Werken enthaltenen These, die *Septuaginta* sei innerhalb kürzester Zeit in einem Zuge übersetzt worden und verfüge über einen von Anfang an feststehenden, autoritativen Wortlaut, rechnet man in der kritischen Forschung mit einer sukzessiven Entstehung: Nachdem im ersten Stadium die Tora übersetzt wurde, folgten später die Propheten und Hagiographen.[7] Als *terminus ad quem* für die Übersetzung der Propheten und Hagiographen hat dabei das Jahr 116 v.d.Z. zu gelten, da ihr Vorhandensein in dieser Zeit im Prolog des Sirach-Buchs eindeutig bezeugt ist.[8] Die meisten dieser Schriften dürften aber schon zu Beginn des 2. Jh. v.d.Z. oder früher übersetzt worden sein, da z.B. die griechischsprachige Übersetzung des Chronikebuchs in der Mitte des 2. Jh. v.d.Z. von *Eupolemus* zitiert wird.[9] Aus derselben Zeit stammen

5 Die wichtigsten Textausgaben des Aristeasbrief finden sich bei G. Veltri, Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur, TSAJ 41, 1994, 1, Anm. 2, verzeichnet.

6 Vgl. E. Tov, The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research, 1981, 47; -ders., The Septuagint, in: M. J. Mulder (Hg.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, 1988, 161.

7 Vgl. E. Tov, Septuagint, 162: "The books of the Prophets and Hagiographa were translated after the Pentateuch, since in them extensive use is made of its vocabulary and it is often quoted".

8 Vgl. R. Hanhart, Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes, in: Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum, hg. von M. Hengel u. A. M. Schwemer, WUNT 72, 1994, 2f.

9 Vgl. E. Tov, Septuagint, 162.

auch einige *Septuaginta*-Papyri mit Toratexten. Sie lassen vermuten, die Tora sei im Laufe des 3. Jh. v.d.Z. vom Hebräischen ins Griechische übertragen worden. Legen bereits diese Indizien nahe, daß sich die Übersetzung der gesamten Bibel ins Griechische über einen längeren, mindestens zwei Jahrhunderte umfassenden Zeitraum erstreckte, wird dieser Befund durch stilistische Unterschiede zwischen den einzelnen Übersetzungen zusätzlich gestützt. So wurden viele Bücher (z.B. Richter, Psalmen, Kohelet und Klagelieder) sehr wörtlich, andere (z.B. Ijob, Sprüche, Jesaja, Daniel und Ester) dagegen sehr frei aus dem Hebräischen übersetzt.[10] Folglich hat man es bei der *Septuaginta* "nicht mit einer einheitlichen Übersetzung, sondern mit einer Sammlung von Übersetzungen zu tun ..., deren Verfasser nach Übersetzungstechnik, Kenntnis des Hebräischen, Stilistik u.a. sehr verschieden waren".[11]

In den (früh)rabbinischen Quellen wird die *Septuaginta* vor allem unter dem Aspekt ihres Verhältnisses zum hebräischen Text erwähnt. Zentraler Punkt sind dabei eine Reihe von Tora-Stellen, die "für König Talmai[12] geändert wurden". Eine genaue Untersuchung dieser Stellen ergibt allerdings, "daß die in der rabbinischen Literatur genannten Änderungen »für Talmai« ... mit der uns erhaltenen griechischen Übersetzung meist nicht übereinstimmen".[13] Bei ihnen handelt es sich vielmehr um eine "»fiktive Überlieferung« ..., mit deren Hilfe die Rabbinen/Redaktoren Schwierigkeiten der Bibelexegese auszuräumen versuchten".[14] Sie sind eine rabbinische Eigenentwicklung, "die in der rabbinischen Exegese des *hebräischen* Textes ihren »Sitz in der Literatur« hat".[15]

Handelt es sich bei der "rabbinischen" *Septuaginta* somit um "eine Fiktion, die sich als hermeneutischer Kunstgriff erweist",[16] ist zu fragen, ob Ibn Esra in seinem Kommentar zu Ex 4,20; 12,40 und 33,21 auf die reale oder diese fiktive *Septuaginta* zurückgreift. Im Kommentar zu Ex 4,20 und 33,21 liegt dabei mit ziemlicher Sicherheit die Rezeption einer Lesart der fiktiven *Septuaginta* vor; ebenso scheint es im Kommentar zu Ex 12,40 zu sein.

10 Vgl. E. Würthwein, Der Text des alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica, 4. Aufl., 1973, 54; E. Tov, Text-Critical Use, 50-53; -ders., Septuagint, 173.

11 E. Würthwein, a.a.O., 55.

12 Unter "König Talmai" ist Ptolemäus II. zu verstehen. Zur Frage, wieso die rabbinische Tradition den Namen Ptolemäus mit Talmai wiedergibt, vgl. G. Veltri, a.a.O., 2.

13 G. Veltri, a.a.O., 21.

14 A.a.O., 112.

15 A.a.O., 151.

16 A.a.O., 218.

§ 1.2.: Der *Seder Olam Rabba* (2. Jh. oder früher)

Beim *Seder Olam Rabba* handelt es sich um einen vor allem an der Chronologie der Geschichte Israels interessierten Midrasch, dessen historischer Rahmen sich im wesentlichen von Adam bis zum Ende der Perserzeit (Kap. 1-30a) erstreckt. Hieran angefügt finden sich äußert knappe Ausführungen über die Zeit von Alexander dem Großen bis Bar Kochba, die möglicherweise als späterer Nachtrag zu beurteilen sind.[17] Bis ins 12. Jh. war dieses Werk unter dem schlichten Titel *Seder Olam* bekannt, wurde dann aber in *Seder Olam Rabba* "umbenannt", um es von dem im 8. oder 9. Jh. entstandenen *Seder Olam Sutta* zu unterscheiden. Auf Grund einer Äußerung von *R. Jochanan*:

"Wer lehrte Seder Olam? R. Jose ist es" (bJeb 82b = bNid 46b)

sieht man traditionell den Mitte des 2. Jh. der zwischen der Bucht von Akko und dem See Gennesaret gelegenen Ortschaft Zipporin (vgl. bSanh 32b) lebenden Fellgerber (vgl. bSchab 49b) *Jose ben Chalafta* als Verfasser dieser Schrift an.[18] Dagegen wandte *B. Ratner* ein, *R. Jochanan* habe mit seiner Aussage nicht zum Ausdruck wollen, daß *Jose ben Chalafta* diese Schrift verfaßte, sondern daß er sie aus ihm vorliegenden, älteren Traditionen kompilierte.[19] Weder als Verfasser noch als Kompilator war *Jose ben Chalafta* laut *W. Bacher*[20] und *C. Milikowsky*[21] tätig. Ihrer Meinung nach existierte das Gros dieser Schrift bereits in der Zeit vor *Jose ben Chalafta* in der uns

17 Vgl. C. Milikowsky, *Seder 'Olam* and Jewish Chronography in the Hellenistic and Roman Periods, PAAJR 52 (1985), 117. Bereits L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, 2. Aufl., 1892 (ND: 1966), 145f, äußerte die Vermutung, besagter Passus in Kap. 30 sei ein Nachtrag vom Anfang des 9. Jh..

18 Vgl. C. Milikowsky, a.a.O., 118, bes. Anm. 6.

19 Vgl. B. Ratner, מבוא לסדר עולם רבה, 1894 (ND in: S. K. Mirsky, Midrash Seder Olam. A Photostatic Reproduction of Ber Ratner's Edition of the Text, Notes and Introduction. Published with the Permission of his Daughter-Heiress Mrs. Sarah Slonimsky. With a Prefatory Scholary Survey on the Nature of this Midrash, its Various Editions and Notes Bearing on B. Ratner's Edition, 1988), 3-19 (= hebr.).

20 Vgl. W. Bacher, Die Agada der Tannaiten. Zweiter Band: Von Akiba's Tod bis zum Abschluß der Mischna (135 bis 220 nach der gew. Zeitrechnung), 1890 (ND: 1966), 155f: Die Aussage R. Jochanans "ist wol (sic!) so zu verstehen, daß die Grundlage dieses Traditionswerks zwar älter als Jose sei und die erste Redaktion des in ihm enthaltenen Stoffes vielleicht ebenso wie die der übrigen erhaltenen tannaitischen Traditionswerke in Akiba's Schule geschah, daß aber unter deren Koryphäen es Jose b. Chalaftha war, der die weitere Bearbeitung und Ueberlieferung desselben übernahm".

21 Vgl. C. Milikowsky, a.a.O., 124: "The basic core of *SO* existed before R. Yose's time, but he added to it, gave it the shape it has today (not denying that there were minor additions later), and transmitted it".

vorliegenden Form, weshalb er lediglich als ihr Tradent zu betrachten sei. *C. Milikowsky* wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß jeder der sechs in tSota XII enthaltenen Abschnitte im *Seder Olam Rabba* über einen Paralleltext verfüge, wobei vier dieser Passagen im *Seder Olam Rabba* als Originaltext und die entsprechenden Abschnitte in tSota XII als Ableitungen anzusprechen seien.[22] Daher habe der *Seder Olam Rabba* zur Zeit der Redaktion der Tosefta bereits als Textkorpus vorgelegen.[23] Sollte das richtig sein, wäre er möglicherweise bereits in hellenistischer Zeit entstanden.

Die bis heute am weitesten verbreitete, aber sehr fehlerhafte Ausgabe[24] des *Seder Olam Rabba* besorgte *B. Ratner*.[25] Eine kritische Edition auf der Basis eines Geniza-Manuskripts nahm *C. J. Milikowsky* vor.[26]

Ibn Esra kommt im Zusammenhang seiner chronologischen Ausführungen zu Ex 12,40 auf den *Seder Olam Rabba* zu sprechen. Er widerspricht dort der im ersten Kapitel dieser Schrift gemachten Ansicht, Abraham sei, nachdem er auf Gottes Geheiß ins Land Kanaan zog, noch einmal nach Haran zurückgekehrt.

§ 1.3.: Die *Tekufa Schmuels* (erste Hälfte des 3. Jh.)

Unter den sich mit Kalenderfragen beschäftigenden Gelehrten der talmudischen Zeit nahm *Schmuel ben Abba bar Abba* eine besondere Position ein.[27] Dies läßt u.a. sein Beiname *Jarchinaa* (ירחינאה)[28] erkennen, der "der Kalenderkundige", "der Astronom" bedeutet. Der *Iggeret Scherira Gaon* berichtet, *Schmuel* sei der Leiter einer rabbinischen Akademie im babylonischen Nehardea gewesen und habe dieses Amt bis zu seinem Tod im Jahre 254 ausgeübt.[29]

22 Vgl. C. Milikowsky, *Seder `Olam* and the Tosefta, Tarbiz 49 (1980), 246-263 (= hebr.).

23 Vgl. a.a.O., 263.

24 Vgl. A. Marx, (Rezension von) Ratner, B., סדר עולם רבה ..., ZHB 3 (1899), 68-70.

25 Vgl. B. Ratner, Seder Olam Rabba. Die grosse Weltchronik. Nach Handschriften und Druckwerken herausgegeben mit kritischen Noten und Erklärungen versehen, 1897 (ND in: S. K. Mirsky, a.a.O.).

26 Vgl. C. Milikowsky, Seder Olam: A Rabbinic Chronography, 1981 (= Dr.-Arbeit der Yale-University).

27 Vgl. W. Bacher, Die Agada der baybylonischen Amoräer. Ein Beitrag zur Geschichte der Agada und zur Einleitung in den babylonischen Talmud, 1913, 2. Aufl. (ND: 1967), 41.

28 Vgl. bBM 85b (Ende).

29 Vgl. ed. M. Schlüter, Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon, TSMJ 9, 1993, 213: "Und Shemu('el) verschied

Angesichts *Schmuels* herausragender Rolle im Zusammenhang von Kalenderfragen ist es wenig verwunderlich, daß noch in den mittelalterlich-jüdischen Werken von den zwei verschiedenen Systemen der Equinoxien-Berechnung (*Tekufot*) eines nach ihm benannt wurde. Quelle desselben ist bErub 56a, wo sich in *Schmuels* Namen folgende Angaben zur Equinoxien-Berechnung finden:

> "R. Schmuel sagte: Nichts ist zwischen Tekufa und Tekufa als 91 Tage und $7^1/_2$ Stunden".

Grundlage dieser Berechnungsmethode ist die Annahme, ein tropisches Jahr dauere – analog dem im Jahre 46 v.d.Z. eingeführten julianischen Kalender! – $365^1/_4$ Tage. Hieraus ergibt sich, daß nach einem "großen" bzw. "Sonnen"-Zyklus von 28 Jahren jede *Tekufa* wieder am selben Wochentag eintritt. Dabei beginnt dieser 28-Jahre-Zyklus gemäß den Angaben in bBer 59b mit der Frühjahrsequinoxie, der sog. *Tekufat Nisan*, am Dienstagabend. Der erste 28-Jahre-Zyklus begann laut den Ausführungen der *Pirke de Rabbi Elieser* Kap. 7 (vgl. auch Ibn Esras langen Kommentar zu Ex 12,2!) dabei im Jahr der Weltschöpfung.[30]

Von Ibn Esra wird die *Tekufa Schmuels* in seinem Kommentar zu Ex 34,22 als gegenüber der *Tekufa Adas* (vgl. § 1.8.) unzuverlässige Methode der Equinoxienberechnung erwähnt. Als ungenau wird die *Tekufa Schmuels* auch zu Ex 12,2 bezeichnet, wo schlicht von "der Berechnung (des) Kreislaufes durch *Schmuel*" die Rede ist.

§ 1.4.: Das Targum Onkelos (vor der Mitte des 3. Jh.)

Als in nachexilischer Zeit das Hebräische zunehmend seinen Charakter als Umgangssprache verloren hatte und durch das im Perserreich gebräuchliche Aramäisch ersetzt wurde, bestand im Rahmen des jüdischen Gottesdienstes die Notwendigkeit, die dort vorgelesenen Tora-Abschnitte und *Haftarot* ins Aramäische zu übersetzen. Dies geschah zunächst mündlich durch den sog. *Meturgeman* ("Übersetzer"), später durch den Gebrauch von schriftlichen Targumen ("Übersetzungen"). So entstanden nach und nach eine Reihe von Targumen, die im Anschluß an die Tora-Lesung im Gottesdienst vorgetragen wurden.

Das Hauptproblem jeder Beschäftigung mit den aramäischen Tora-Targumen besteht in der Existenz verschiedener Übersetzungstraditionen, die

---

im Jahre 565 (= 254)".

30 Vgl. S. Stern, Fictitious Calendars: Early Rabbinic Notions of Time, Astronomy and Reality, JQR NS 87 (1996), 105.

offenbar seit altersher nebeneinander Bestand hatten. In der älteren Forschungsgeschichte versuchte man dabei zwei Hauptüberlieferungsstränge zu unterscheiden: das (babylonische) Targum Onkelos sowie die palästinischen Targume. Neuere Ansätze weisen jedoch darauf hin, daß es noch eine unter dem Namen "Pseudo-Jonatan" umlaufende Targumtradition gibt, die auf keinen Fall zur Tradition des (babylonischen) Targum Onkelos gehört und deren Zugehörigkeit zur Gruppe der palästinischen Targume umstritten ist.[31] Daher ist statt mit einer Zwei- mit einer Dreiteilung der wesentlichen Texttraditionen zu rechnen: a) Den Traditionen des (babylonischen) Targum Onkelos;[32] b) den Pseudo-Jonatan-Traditionen;[33] c) den palästinischen Targumtraditionen,[34] der alle Texte angehören, die den beiden anderen Traditionskomplexen nicht zugerechnet werden können.

Neben der Klassifizierung der unterschiedlichen Targumtraditionen bereiten die Fragen nach deren Entstehungszeit und ihrem gegenseitigen Verhältnis erhebliche Probleme. In der Forschung schwanken die Datierungsversuche zwischen einer Ansetzung in der Frühzeit des 2. Tempels und der Spätzeit der gaonäischen Epoche, umfassen also einen Zeitraum von fast 1500 Jahren.[35] Auf Grund der Entdeckung von drei Targumfragmenten in der Qumran-Bibliothek[36] kann jedoch zwischenzeitlich als sicher gelten, daß schriftliche Targumversionen spätestens zu Beginn des 2. Jh. v.d.Z. existierten.[37] Da die in Qumran gefundenen Texte jedoch in keiner Beziehung zu den drei Hauptsträngen der Targumtraditionen stehen, vermögen sie zu deren Datierung nur wenig beizutragen. Daher sind weitere Datierungskriterien heranzuziehen, die für jeden Übersetzungsstrang gesondert zu behandeln sind; außerdem ist zwischen den frühe(ste)n Entwicklungsstadien der

31 Vgl. U. Gleßmer, Einleitung in die Targume zum Pentateuch, TSAJ 48, 1995, 83.

32 Vgl. ed. A. Sperber, The Bible in Aramaic, Based on old Manuscripts and Printed Texts, Vol. 1: The Pentateuch According to Targum Onkelos, 1992, 2. Aufl.

33 Vgl. ed. D. Rieder, Pseudo-Jonathan. Targum Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch Copied From the London Ms (British Museum Add. 27031), 1974; A. Diez Macho, Biblia Polyglotta Matritensia, Series IV: Targum Palaestinense in Pentateuchum Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio, 5 Bde., 1977-1988; E. G. Clarke, Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch. Text and Concordance, 1984.

34 Vgl. ed. A. Diez Macho, Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. Edicion Principe, Introduccion General y Version Castellana, 6 Bde., 1968-1979; -ders., Biblia Polyglotta ...; M. L. Klein, The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources, Analecta Biblica 76, 1980; -ders., Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch, 2 Bde., 1986;

35 Vgl. z.B. U. Gleßmer, a.a.O., 3f.

36 Es handelt sich hierbei um ein Targumfragment zum Levitikusbuch (4QtgLev) und zwei Targumfragmente des Ijobbuchs (4QtgJob und 11QtgJob).

37 Vgl. M. McNamara, Targum Neofiti 1: Genesis. Translated, with Apparatus and Notes, 1992, 43, und U. Gleßmer, a.a.O., 78.

Targume und deren Endredaktion zu unterscheiden. Unter diesen Gesichtspunkten gelangt man beim Targum Onkelos zur Erkenntnis, daß dieses zur Zeit der Niederschrift des babylonischen Talmuds in Babylonien als das Standardtargum fungierte[38] und "in entsprechend vielen Exemplaren ... zugänglich war".[39] Weil zudem zahlreiche Parallelen zwischen dem Targum Onkelos und den halachischen Midraschim *Mechilta*, *Sifra* und *Sifre* (vgl. § 1.5.) bestehen,[40] scheint die Endredaktion des Targum Onkelos spätestens in der Mitte des 3. Jh. stattgefunden zu haben.[41] In welcher Weise dabei ältere Proto-Onkelos-Traditionen aufgenommen wurden und woher diese stammten, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen.[42] Die palästinischen Targumtraditionen, die etwa fünf verschiedene Targumtypen umfassen,[43] zeigen "im Unterschied zu der im wesentlichen einheitlichen Textgestalt von Onqelos ... eine sehr große Variationsbreite im Vergleich miteinander".[44] Folglich gibt "es nahezu so viele palästinische Targum-Versionen ... wie Textzeugen".[45] Daher ist es nicht möglich, diese Targumtraditionen *in toto* zu datieren. Vielmehr ist eine jede von ihnen gesondert darauf zu untersuchen, wann sie entstanden ist. Ein Großteil dieser Texte dürfte aber spätestens am Ende des 3. oder zu Beginn des 4. Jh. vorgelegen haben.[46] Die dritte Gruppe von Targumtraditionen, die als "Pseudo-Jonatan" bekannt ist, schließlich "steht zu den beiden anderen Targum-Traditionen offensichtlich in Beziehung, denn es sind Worte und ganze Passagen z.T. mit Onqelos und z.T. mit der palästinischen Targum-Tradition gemeinsam".[47] Wie dieser Sachverhalt zu erklären ist, wird bis heute kontrovers diskutiert: Handelt es sich um eine Onkelos-Tradition, die mit Partien der palästinischen Targume versetzt wurde? Oder wurden palästinische Targum-Traditionen mit Onkelostexten durchsetzt? Oder basieren die Onkelos-, palästinischen und Pseudo-Jonatan-Traditionen auf einer gemeinsamen Quelle?[48] Angesichts dieser Unsicherheiten

38 Vgl. U. Gleßmer, a.a.O., 85

39 A.a.O., 87.

40 Vgl. B. Grossfeld, The Targum Onqelos to Genesis. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus and Notes, 1988, 15f u. 32.

41 Vgl. a.a.O., 34.

42 Vgl. U. Gleßmer, a.a.O., 93f.

43 Vgl. P. S. Alexander, Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures, in: M. J. Mulder (Hg.), Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, 1988, 244, und U. Gleßmer, a.a.O., 100.

44 A.a.O., 97.

45 A.a.O., 99.

46 Vgl. M. McNamara, a.a.O., 44.

47 U. Gleßmer, a.a.O., 181.

48 Vgl. a.a.O., 181f.

bereitet die Frage nach der Entstehungszeit der Pseudo-Jonatan-Traditionen erhebliche Schwierigkeiten. Zusätzlich erschwert wird sie durch textimmanente Probleme: So legen einige Texte eine Entstehung im 2. Jh. v.d.Z. nahe,[49] während andere Texte "erst aus geonischer oder noch späterer Zeit stammen"[50] können. "Für die Datierung von Pseudo-Jonathan ergibt sich so ein extrem schwierig zu interpretierender Befund aus den inhaltlichen Gegebenheiten. Sie verweisen auf Arbeit an diesem Text während des Zeitraums von etwa einem Jahrtausend".[51]

Ibn Esra verweist an zwei Stellen auf den "aramäischen Übersetzer" (zu Ex 1,13; 29,9) und an zwei Stellen auf das "aramäische Targum" (zu Ex 27,8; 32,25). Dabei dürfte er in allen Fällen das in seiner Zeit autoritativen Status besitzende Targum Onkelos im Blick haben. Bereits *A. J. Bromberg* machte jedoch darauf aufmerksam, daß Ibn Esra überdies an zahlreichen Stellen, an denen er ganz unbestimmt von יש אומר ("Es gibt jemanden, der sagt") spricht, das Targum Onkelos im Blick hat.[52]

§ 1.5.: *Sifre* zum Buch Numeri (ca. Ende 3. Jh.)

In talmudischer Zeit[53] sowie zu Beginn der gaonäischen Epoche diente der Begriff *Sifre* ("Bücher") nicht nur zur Bezeichnung der halachischen Midraschim zum Buch Numeri und Deuteronomium, sondern schloß auch den unter dem Namen *Mechilta* tradierten halachischen Midrasch zum Buch Exodus ein. Da *R. Chananel*[54] an einer Stelle des Talmuds einen Passus aus *Sifre* Numeri § 28 als Bestandteil von *Sifre de Rab* zitiert, scheint er *Rab* als Verfasser oder Tradenten der unter dem Namen *Sifre* umlaufenden Schriften (zu den Büchern Numeri und Deuteronomium?) zu verstehen. Im Zuge der kritischen Midraschforschung konnte jedoch gezeigt werden, daß man es bei den *Sifre* genannten Werken mit in sich äußert uneinheitlichen Schriften zu tun hat, die laut *H. S. Horovitz* "aus verschiedenen Schulen hervorgegangen"[55] sind. Seiner Meinung nach stammt der Grundbestand des

49 Vgl. a.a.O., 185.

50 A.a.O., 186.

51 A.a.O., 190.

52 Vgl. A. J. Bromberg, השפעת האונקלוס על הראב"ע, Sinai 53 (1963), 241-257, bes. 246-249.

53 Vgl. bBer 47b; bHag 3a; bKid 49b; bScheb 41b.

54 Vgl. bScheb 37a und Raschi zu bArachin 21.

55 H. S. Horovitz, Corpus Tannaiticum, Sectio Tertia: Continens Veterum Doctorum ad Pentateuchum Interpretationes Halachicas. Pars Tertia: Siphre d'be Rab.

Midraschs *Sifre* zum Buch Numeri aus der Schule von *Jischmael*[56] und dienten als weitere Quelle u.a. diverse Aggadot aus der Schule von *Schimon ben Jochai*.[57] Diese Quellentexte seien vermutlich in der zweiten Hälfte des 3. Jh. von einem namentlich nicht bekannten Redaktor aufgenommen und zum Midrasch *Sifre* Numeri zusammengestellt worden. Dabei hätten ihn laut *L. Finkelstein* vor allem halachische Interessen geleitet, da er sein Werk mit der Kommentierung von Num 5,1, dem ersten Gesetzesabschnitt des Buchs Numeri, begann und erzählende Passagen wie Num 9,15-23; 13f; 16f; 20,1-21; 22-24 und 32-34 einfach überging.[58] *D. Börner-Klein* vermochte jedoch zu zeigen, daß "diese Erklärung ... bei einer Sichtung der nicht kommentierten Verse nur teilweise (überzeugt)",[59] da auch "nicht alle Texte, die Vorschriften und Anordnungen behandeln, kommentiert"[60] sind. Zudem vermied sie es, von einer auf die Schule *Jischmaels* zurückgehenden Grundschicht zu sprechen. Vielmehr zeige "eine Analyse der festen Redewendungen und Kommentarsprache in Sifre Numeri ..., daß der Kommentar einen sprachlichen und exegetisch einheitlichen »Kern«" aufweise, der "dem wörtlichen oder einfachen Schriftsinn gewidmet"[61] sei. Einer Zwiebel vergleichbar würden auf diesen Kern fünf "verschiedene Überarbeitungsphasen mit jeweils spezifischen Auslegungsmustern und jeweils spezifischem exegetischen Konzept"[62] folgen.[63]

Ibn Esra kommt in seinem Kommentar zu Ex 40,1 *expressis verbis* auf den Midrasch *Sifre* zu sprechen, wo er auf einen Passus aus § 68 des Midraschs *Sifre* zum Buch Numeri Bezug nimmt. Neben diesem Text dürfte er sich jedoch auch an anderen Stellen auf den Midrasch *Sifre* zum Buch Numeri oder Deuteronomium beziehen.

Fasciculus primus: Siphre ad Numeros adjecto Siphre zutta. Cum variis lectionibus et adnotationibus, 1917 (ND: 1966 u. 1992).

56 Vgl. die entsprechenden Nachweise bei H. S. Horovitz, a.a.O., VI-XI.

57 Vgl. a.a.O., XI.

58 Vgl. L. Finkelstein, The Sources of the Tannaitic Midrashim, JQR NS 31 (1940/41), 211-243.

59 D. Börner-Klein, Midrasch Sifre Numeri. Voruntersuchungen zur Redaktionsgeschichte, 1993, 2.

60 A.a.O., 3.

61 D. Börner-Klein, Der Midrasch Sifre zu Numeri, übersetzt und erklärt, 1997, 437.

62 A.a.O., 772.

63 Vgl. a.a.O., 773-776.

§ 1.6.: Das *Sefer Jezira* (ca. 3.-6. Jh.)

Beim *Sefer Jezira* handelt es sich um eines der populärsten Bücher der jüdisch-esoterischen Literatur. In 32 kurzen Kapiteln beschreibt es zunächst die "Wege der Weisheit", sodann das Wesen der Zahlen sowie die Entstehung der Sprache und der Welt. Das Hauptproblem jeder Arbeit mit diesem Werk besteht im Fehlen eines autoritativen Texts, da es in drei stark voneinander abweichenden Textversionen vorliegt:[64] a) Der sog. "*Saadia-Gaon*-Rezension", die dem ungefähr im Jahre 931 vollendeten *Sefer-Jezira*-Kommentar von *Saadia Gaon* zugrunde liegt und länger als die kurze bzw. kürzer als die lange Textversion ist;[65] b) die sog. "kurze Rezension", die im Jahre 956 vermutlich zum ersten Mal von *Dunasch ibn Tamim* kommentiert wurde;[66] c) die sog. "lange Rezension", die dem im dritten Viertel des 10. Jh. verfaßten *Sefer-Jezira*-Kommentar von *Schabbtai Donnolo* zugrunde liegt.[67] Auf Grund dieser Dreifach-Überlieferung stellt sich die bis heute nicht endgültig geklärte Frage, welches Verhältnis zwischen den drei Rezensionen besteht und welche von ihnen als die älteste beurteilt werden kann. Wenig hilfreich ist dabei die in einigen Manuskripten erhaltene Herleitung des *Sefer Jezira* vom Patriarchen Abraham. Neuere Untersuchungen gehen vielmehr davon aus, das Gros des Buchs sei in der Zeit zwischen dem 3. und 6. Jh. entstanden.[68]

---

64 Vgl. I. Gruenwald, A Preliminary Critical Edition of *Sefer Yezira*, Israel Oriental Studies 1 (1971), 132-177.

65 Vgl. ed. M. Lambert, Commentaire sur le Sefer Yesira ou le livre de la Creation par le Gaon Saadya de Fayyoum, 1891 (ND: 1986); G. Vajda, Le Commentaire de Saadia sur le Sefer Yecira, REJ 106 (1941), 64-86; J. D. Kappach, ספר יצירה (כתאב אלמבאדי) עם פירוש הגאון רבנו סעדיה ב״ר יוסף פיומי ז״ל מקור וחרגום, 1972.

66 Vgl. ed. M. Grossberg, ספר יצירה המיוחס לאברהם אבינו ע״ה עם פרוש הרב הקדמון אבוסהל דונש בן תמים הוא ר׳ יצחק הישראלי הרופא בן זמנו של ר׳ סעדיה גאון ז״ל והפרוש הוא על דרך הפשט והחקירה בחכמה אלקות והחכונה וידיעת דקדוק לשון עבר ... יצאו לאור ראשונה על פי כתבי יד אקספרד (2250) עם הערות ומבוא לספר יצירה, 1902 (ND: 1970); G. Vajda, Quelques notes sur le commentaire kairouanais sur le »Livre de la Creation«, REJ 105 (1940), 132-140; -ders., Le commentaire kairouanais sur le »Livre de la Creation«, REJ 107 (1946/47), 99-156; 110 (1949/50), 67-92; 112 (1953), 5-33; -ders., Nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunash b. Tamim sur le »Livre de la Creation«, REJ 113 (1954), 37-66; -ders., Deux nouveaux fragments arabes du commentaire de Dunas b. Tamim sur le *Sefer Yezira*, REJ 122 (1963), 149-162; -ders., La structure du corps humain d'apres le commentaire de Dunash Ben Tamim sur le »Livre de la Creation«, Journal of Semitic Studies 23 (1978), 88-94.

67 Vgl. ed. D. Castelli, Il commento di Sabbathai Donnolo sul libro della creazione, 1880.

68 Vgl. G. Scholem, (Artikel) Yezirah, Sefer, in: Encyclopaedia Judaica 16 (1972), 786.

Ibn Esra greift im Zusammenhang des Exkurses zu Ex 3,15 zweimal auf das *Sefer Jezira* zurück, ohne dies kenntlich zu machen. So spricht er von den "zehn Sefirot/Zahlen »ohne was«", womit er, wie der entsprechende Hinweis in seiner Schrift *Sefer Ha-Schem* (ed. G. H. Lippmann, 5b, Z. 2f) erkennen läßt, eine Wendung des *Sefer Jezira* aufnimmt. Dasselbe gilt für den Gebrauch des Terminus "Ausgänge der Buchstaben", den Ibn Esras gemäß seinen Ausführungen im *Sefer Zachot* (ed. G. H. Lippmann, 11b) ebenfalls dem *Sefer Jezira* entnahm.

§ 1.7.: *Schiur Komah* (ca. 7./8. Jh.)

Bei den zur *Schiur-Komah*-Literatur gehörigen Texten handelt es sich um eine die "Maße der (Körper-)Größe" (שיעור קומה) bzw. der Körperteile Gottes bestimmende und mit magischen Namen benennende Schriftengruppe. Gemäß den Untersuchungen von *M. S. Cohen*[69] lassen sich in der Entwicklung der *Schiur-Komah*-Tradition drei Textstufen unterscheiden: a) Der in frühgaonischer Zeit in Babylon entstandene,[70] durch Ms British Museum Or. 10675 repräsentierte Urtext;[71] b) eine erste literarische Ausformung dieses Urtexts;[72] c) eine endgültige Ausformung des bereits im zweiten Textstadium ausgeformten Urtexts, die fünf längere[73] und sieben kürzere Rezensionen hervorbrachte.[74] Gegen diese Einteilung wandte *P. Schäfer* ein, das von *M. S. Cohen* als Repräsentant des Urtexts betrachtete Manuskript des British Museum stamme nicht aus dem 10./11. Jh., wie dieser glaubte,[75] sondern erst aus dem 18. Jh.;[76] außerdem erweise sich durch einen Vergleich dieses Manuskripts mit entsprechenden Geniza-Fragmenten, deren frühe Abfassungszeit gesichert ist, "die These eines durch eine einzige Handschrift repräsentierten Urtextes ... als sehr problematisch".[77] Wahrscheinlicher sei vielmehr "die Annahme von fluktuierendem Textmaterial,

69 Vgl. M. S. Cohen, The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions, TSAJ 9, 1985.

70 Vgl. a.a.O., 2

71 Vgl. a.a.O., 5.

72 Vgl. a.a.O., 1.

73 Hierzu gehören laut M. S. Cohen das Sefer Ha-Schiur (ed. M. S. Cohen, a.a.O., 27-37), der Siddur Rabba (ed. M. S. Cohen, a.a.O., 38-53), die Merkava-Rabba-Schrift (ed. M. S. Cohen, a.a.O., 54-76), die Schiur-Komah-Rezension im Sefer Rasiel (ed. M. S. Cohen, a.a.O., 77-124) sowie das Sefer Ha-Komah (ed. M. S. Cohen, 125-182).

74 Vgl. M. S. Cohen, a.a.O., 1.

75 Vgl. a.a.O., 5.

76 Vgl. P. Schäfer, *Shi'ur Qoma*: Rezensionen und Urtext, in: -ders., Hekhalot-Studien, TSAJ 19, 1988, 76.

77 A.a.O., 81f.

das unterschiedliche Konfigurationen annahm, die nicht in einem linearen Entwicklungsprozeß beschrieben werden können".[78] Unabhängig davon, ob das Erklärungsmodell der unterschiedlichen Textversionen von *M. S. Cohen* oder *P. Schäfer* richtig ist, dürfte die Entstehung der *Schiur-Komah*-Traditionen ungefähr im 7./8. Jh. begonnen haben. Hieran ist trotz des Versuchs von *M. Gaster*, ihren Ursprung bereits im 1. Jh. plausibel zu machen,[79] festzuhalten.

Während des Mittelalters führten die *Schiur-Komah*-Texte zur Auseinandersetzung zwischen dem rabbinischen Judentum und den Karäer, die den Rabbanan einen theologisch unakzeptablen Antropomorphismus vorwarfen.[80] Andererseits gab es in *Maimonides* Zeit einige rabbinische Juden, die glaubten, "diese mystische Schrift stamme von den Karäern".[81] *Maimonides* selbst war der Meinung, sie "sei die Ausgeburt eines Darschan in den christlichen Ländern ... und verurtheilt(e) das Buch zur Vernichtung und Vertilgung bis auf die Erinnerung daran".[82]

Ibn Esra greift in seinem Kommentar zu Ex 33,21 auf die *Schiur-Komah*-Tradition zurück, wobei der dort angeführte Text Bestandteil des *Sefer Ha-Komah* ist.[83]

§ 1.8.: Die *Tekufa Adas* (8./9. Jh.?)

Der im babylonischen Sura lebende *Ada ben Ahava* soll im Jahre 299[84] am Todestag von *Jehuda bar Jecheskiel* geboren worden sein.[85] Bedingt durch seines hohes Lebesalter, das er als Resultat seiner Frömmigkeit ver-

78 Aa.O., 82. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte auch K. Herrmann, Text und Fiktion. Zur Textüberlieferung des *Shi'ur Qoma*, FJB 16 (1988), 89-142.

79 Vgl. M. Gaster, Das Schiur Komah, MGWJ 37 (1893), 230.

80 Vgl. L. Nemoy, Al-Qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity, HUCA 7 (1930), 331 u. 350.

81 Vgl. H. Graetz, Die mystische Literatur in der gaonischen Epoche, MGWJ 8 (1859), 114, der auf eine Response von Maimonides hinwies, in der es heißt: "Bezüglich der Sache des Schiur Komah (sage ich): Wenn die Wahrheit (so) ist, wie der(jenige) sagt, daß es von einem der Karäer verfaßt wurde ...".

82 Aa.O., 114f. Vgl. auch I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, 1980, 213.

83 Vgl. ed. M. S. Cohen, a.a.O., 150-152, Z. 120-127, und P. Schäfer (Hg.), Übersetzung der Hekhalot-Literatur, Bd. IV, § 598-985, TSAJ 19, 1991, 169 (= § 953, Anfang).

84 Zum Todesjahr von Jehuda bar Jecheskiel im Jahre 299 vgl. die entsprechenden Angaben im Iggeret Scherira Gaon (ed. M. Schlüter, a.a.O., 218).

85 Vgl. bKid 72a.b.

stand,[86] war er unter seinen Zeitgenossen eine angesehene Persönlichkeit. Neben der von seinem Zeitgenossen *Schmuel ben Abba bar Abba* entwickelten Methode der Equinoxienberechnung (vgl. § 1.3.) wird in zahlreichen jüdischen Quellen des Mittelalters ein abweichendes System auf ihn zurückgeführt. Dieses zeichnet sich u.a. dadurch aus, daß das Jahr etwas kürzer als die in der *Tekufa Schmuels* (vgl. § 1.3.) angenommenen 365¼ Tage ist, nämlich 365 Tage, 5 Stunden, 997 Teile (חלקים) und 48 Augenblicke (רגעים).[87] Nach allem, was sich sagen läßt, stammt diese Methode der Kalender- und Equinoxienberechnung jedoch nicht von *Ada ben Ahava*, sondern wurde ihm erst wesentlich später zugeschrieben. Grundlage dieser Berechnungsmethode war dabei allem Anschein nach eine im Jahre 777 durchgeführte astronomische Untersuchung, in deren Verlauf man feststellte, daß die auf der Grundlage der *Tekufa Schmuels* berechneten Equinoxien bereits um eine volle Woche von den astronomisch tatsächlich vorliegenden Equinoxien abwichen.[88] Daher nahm man eine Kalenderreform vor, bei der zunächst der der *Tekufa Schmuels* zugrundeliegende 28-Jahre-Zyklus durch einen 19-Jahre-Zyklus ersetzt und etwas später die fehlerhafte Angabe, ein Sonnenjahr würde 365¼ Tage dauern, berichtigt wurde. Die dabei auf Grund von mathematischen Berechnungen zustandegekommene Angabe der Dauer eines Sonnenjahrs schrieb man dann dem im 3. Jh. lebenden *Ada ben Ahava* zu, obwohl sie de facto ein Produkt des 8. oder 9. Jh. gewesen sein dürfte.[89] Gleich der *Tekufa Schmuels* wird die Frühjahrsequinoxie des Schöpfungsjahrs, die an einem Dienstagabend eintrat, als Ausgangspunkt der *Tekufa Adas* angesehen. Während die *Tekufa Schmuels* aber praktische Anwendung fand, scheint die *Tekufa Adas* lediglich zu didaktischen Zwecken konstruiert worden zu sein. Laut *S. Stern* sollte mit ihrer Hilfe gezeigt werden, daß der auf der Grundlage des 19-Jahre-Zyklus fixierte Kalender nicht der talmudischen Anordnung (vgl. bRH 21a) entgegensteht, daß Pesach nicht vor der Frühjahrsequinoxie stattfinden darf.[90]

Die *Tekufa Adas* wird wie die *Tekufa Schmuels* im Kontext von Ibn Esras Kommentar zu Ex 34,22 erwähnt. Während die *Tekufa Schmuels* dort

86 Vgl. bTaan 20b.

87 Beachte: 1 Stunde umfaßt 1080 Teile (חלקים), ein Teil 76 Augenblicke (רגעים).

88 Vgl. U. Cassuto, (Artikel) Kalender, in: Encyclopaedia Judaica (dt.) 9 (1932), 803.

89 Zugunsten dieser Datierung spricht, daß sich die älteste Erwähnung der Tekufa Adas im frühen 12. Jh. bei Abraham bar Chijja findet, der eine Passage des Mitte des 11. Jh. wirkenden Jizchak ben Baruch zitiert (vgl. S. Stern, Fictitious Calendars: Early Rabbinic Notions of Time, Astronomy and Reality, JQR NS 87 (1996), 108, Anm. 9).

90 Vgl. S. Stern, a.a.O., 107f.

jedoch als grundlegend falsches System der Equinoxienberechnung verworfen wird, erfährt die *Tekufa Adas* eine positive Wertung. Diese Beurteilung gilt allerdings mit zwei kleinen Einschränkungen, die nach Ibn Esras Meinung beim Gebrauch der *Tekufa Adas* zu beachten sind.

§ 1.9.: Die *Brajita de-Schmuel* (ca. 810-840)

Die *Brajita de-Schmuel* ist ein zwischen dem 9. und 12. Jh. in den Schriften der jüdischen Gelehrten erwähntes Werk, dessen Spur sich hernach im Dunkel der Geschichte verliert. Lange Zeit ging man davon aus, sie sei mit der in Kapitel 6-8 der *Pirke de Rabbi Elieser* verarbeiteten *Brajita de-Elieser* identisch. Nachdem *N. Amram* im Jahre 1861 jedoch neun Kapitel dieser verlorengeglaubten Schrift wiederentdeckte und publizierte,[91] erwies sich diese Gleichsetzung als falsch bzw. nur bedingt richtig. Neuere Untersuchungen nehmen daher an, die genuine *Brajita de-Schmuel* sei nur partiell erhalten geblieben und habe einmal aus den ersten Kapiteln der von *N. Amram* edierten Ausgabe, Teilen der in den *Pirke de Rabbi Elieser* tradierten Texte sowie weiteren, verlorengegangenen Textpartien bestanden.[92] Da in ihr eine Jahresberechnung auf das jüdische Jahr 4536 gestützt wird,[93] das dem Jahr 776 entspricht, muß sie nach dieser Zeit entstanden sein. Weil ihr Verfasser andererseits "noch keine Arbeiten der Araber" kennt, von "deren Angaben in den Entfernungen der Planeten gänzlich abweicht"[94] und sich der griechischen Begriffe trigon, hexametron und stro(n)gimos bedient, vermutete *L. Zunz*, dieser habe während der Jahre 810-840 in byzantinischer Gegend gewirkt.[95]

Das erste Kapitel der *Brajita de-Schmuel* handelt vom Himmel, dem Orion und dem Siebengestirn, der Sonnenbahn sowie den Planeten und ihrem Licht. Im zweiten und dritten Kapitel geht es um die Bewegung des Monds und des Fixsternhimmels. Thema des vierten Kapitels sind der Charakter der

91 Vgl. ed. N. Amram, ברייתא דשמואל הקטן .. עוד נלוה אליה שתי מסכתות והמה מסכת גן עדן, מסכת גהינם, הורת ולידת דוד מלכנו ע"ה, מעשה משיח צדקנו הבא במהרה, 1861. Die in diesem Werk enthaltene Ausgabe der Brajita de-Schmuel wurde häufig nachgedruckt und findet sich leicht zugänglich u.a. bei J. D. Eisenstein, Ozar Midrashim. A Library of two Hundred Minor Midrashim, Bd. 2, 1915, 542-547.

92 Vgl. G. B. Sarfatti, An Introduction to "Barayta de-Mazzalot", Bar-Ilan-Annual 3 (1965), 72-78, bes. 77 (= hebr.).

93 Vgl. S. Stern, Fictitious Calendars: Early Rabbinic Notions of Time, Astronomy and Reality, JQR NS 87 (1996), 117-129.

94 L. Zunz, Die Baraita Samuel's, HB 5 (1862), 16.

95 Vgl. ebd. und die zu einem ähnlichen Ergebnis kommenden Überlegungen von G. B. Sarfatti, a.a.O., 71f.

Jahreszeiten und der Planeten. Danach geht es im fünften Kapitel um die Planetenbahnen und darum, wie der Zeitpunkt des Neumonds (מולד) und der Beginn der Jahreszeiten (Tekufot) zu berechnen sind. Kapitel sechs handelt von der genuinen Planetenstellung und der Einteilung der Fixsternsphäre, Kapitel sieben von der Entfernung der Planeten von der Erde. Das achte Kapitel hat die Hoch- und Tiefpunkte der Planeten zum Thema, das neunte Kapitel ihr Wesen und ihre Einflüsse auf alles Irdische, insbesondere die Menschen, wobei festgestellt wird, daß sie den Auftrag Gottes vollziehen und daher nichts Gutes oder Böses aus eigener Kraft zu tun vermögen.[96]

Von Ibn Esra wird die *Brajita de-Schmuel* explizit in seinem Kommentar zu Ex 12,2 erwähnt, wo er aus ihrem fünften Kapitel[97] die Worte zitiert:

> "Wundere dich nicht darüber, denn siehe, die Brajita sagt: (Derjenige,) der den Ort des Monds zu wissen wünscht, denke (sich) ein Jahr der Welt, mache von ihnen Monate und gebe jedem Monat 29 1/2 Tage und eine Zwei-Drittel-Stunde, denn sie (sc. die Zwei-Drittel-Stunde) (umfaßt) 720 Teile".

Daß Ibn Esra sich auch an anderen Stellen mit Ideen der *Brajita de-Schmuel* auseinandersetzt, lassen seine Darlegungen im Exkurs zu Ex 33,21 erkennen. Dort wendet er sich gegen die im vierten Kapitel der *Brajita de-Schmuel* angeführte Meinung, die Sonne sei heiß, der Mond kalt und der Saturn feucht.[98] Kurz darauf kommt Ibn Esra im selben Kontext darauf zu sprechen, die Planeten seien nichts anderes als Erfüllungsgehilfen des göttlichen Schöpfungsplans; diese Idee findet sich in analoger Weise im neunten Kapitel der *Brajita de-Schmuel*.

§ 1.10.: Die *Halachot Gedolot* des *Schimon bar K(ah)ira* (ca. 825)

Bei den *Halachot Gedolot* handelt es sich um ein in gaonäischer Zeit entstandenes Kompenium, das, der Abfolge der Talmudtraktate folgend, die wichtigsten halachischen Diskussionen für den praktischen Gebrauch zusammenfaßt. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Einleitung dieses Werks, in der zum ersten Mal die laut rabbinischer Tradition in der Tora enthaltenen 613 Ge- und Verbote einzeln nachgewiesen werden. Sinn dieser Auflistung dürfte es gewesen sein, gegenüber den Karäern, die die mündliche Tradition der Rabbanan als Widerspruch gegen die schriftliche Tora ver-

96 Vgl. L. Zunz, a.a.O., 16.

97 Vgl. a.a.O., 18.

98 Vgl. ebd..

standen (vgl. Kap. 5), die Einheit der schriftlichen und mündlichen Tora zu dokumentieren.

Von den *Halachot Gedolot* sind bisher[99] zwei verschiedene Rezensionen bekannt geworden, deren Inhalt und Anordnung stark voneinander abweichen:[100] Als die ältere, babylonische Rezension gilt die im Jahre 1548 erstmals in Venedig gedruckte Ausgabe,[101] die später insbesondere von den in Frankreich und Deutschland lebenden Juden benutzt wurde. Daneben gibt es eine erstmals im Jahre 1892 von *J. Hildesheimer* auf Grund eines Vatican-Manuskripts edierte Ausgabe,[102] die von zahlreichen Gelehrten mit der in der mittelalterlich-jüdischen Literatur erwähnten spanischen Rezension identifiziert wird.

Ein besonderes Problem im Zusammenhang der *Halachot Gedolot* ist die Frage, wann und von wem dieses Werk verfaßt wurde. Bereits in spätgaonischer Zeit gab es vor allem in Spanien und Südfrankreich Gelehrte, die *Schimon bar K(ah)ira* als Verfasser nannten,[103] während man in Deutschland und Nordfrankreich mehr dazu neigte, sie auf *Jehudai Gaon* zurückzuführen.[104] Auch in der neueren Diskussion wurde bisher keine Einigkeit über

99 Zur Frage, ob es möglicherweise noch mehr als die bisher bekannten beiden Rezensionen der Halachot Gedolot gab, vgl. Y. Horowitz, (Artikel) Halakhot Gedolot, in: Encyclopaedia Judaica 7 (1972), 1169.

100 Vgl. J. Hildesheimer, Die Vaticanische Handschrift der Halachoth Gedoloth, besprochen und in Auszügen mitgetheilt, in: Beiträge zum Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin 5646 (1885-86), 1885/86, bes. 5ff.

101 Vgl. ed. ספר הלכות גדולות על פי מהדורת ויניציה ש"ח ושאר דפוסים וכתבי־יד, 1992.

102 Vgl. J. Hildesheimer, Halachoth Gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana, herausgegeben und mit kritischen Noten versehen, 1888 (2. Aufl.: 1898). — Eine völlig neubearbeitete Ausgabe dieser Rezension der Halachot Gedolot besorgte E. Hildesheimer, Sefer Halakhot Gedolot. Ad Fidem Codicum Edidit Prolegominis et Notis Instruxit, 2 Bde., 1971 u. 1979.

103 So etwa Scherira Gaon; Hai ben Scherira Gaon (ed. H. Graetz, Autorenschaft, Abfassungszeit und Composition der Halachot Gedolot, MGWJ 7 (1858), 220; S. J. Halberstam, Ueber die "Halachot Gedolot", MGWJ 8 (1859), 384f); Jehuda Ha-Levi; Abraham ibn Esra (im langen Kommentar zu Ex 20,2); Abraham ibn Daud (ed. G. D. Cohen, A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud, 1967, 36 (= hebr. Teil) bzw. 47 (= engl. Teil): "In den Tagen dieses Rav Schmuel lebte R. Schimon Kira, der nicht zum Gaon ordiniert wurde. Er verfaßte die Halachot Gedolot im Jahre 1052 der seleukidischen Epoche, das dem Jahr 4501 (= 740/41) ... entspricht"; vgl. auch a.a.O., 37 (= hebr. Teil) bzw. 48 (= engl. Teil): "Nach ihm (sc. Rav Ada) (wurde) Jehudai (zum Gaon in Pumbedita) (für) dreieinhalb Jahre. Er starb im Jahre 4523 (= 762/63). Er verfaßte die Halachot Pesukot; aus den Halachot Gedolot stellte er sie zusammen").

104 So etwa Raschi, Schmuel ben Meir und Rabbenu Tam (vgl. H. Graetz, a.a.O., 218). Vgl. auch den von A. Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes. Edited from Printed Books and Manuscripts, Bd. 1, 1887 (ND: 1970), 178, edierten Text, als dessen Verfasser S. Bialoblocki, (Artikel) Halachot Gedolot, in: Encyclodaedia Judaica (dt.) 7 (1931), 850, Jerachmeel G. Salomo nennt: "Er (sc. Rav

die Verfasserschaft erzielt.[105] Damit zusammenhängend ist bis bis heute das Entstehungsdatum ungeklärt. Im Gefolge von *Abraham ibn Daud*[106] nehmen zahlreiche Gelehrte das Jahr 740/41 als Abfassungsjahr an und glauben, *Schimon bar K(ah)ira* habe vor *Jehudai Gaon* gelebt. Andere Gelehrte dagegen behaupten, die von *Abraham ibn Daud* gemachten Angaben seien offenbar unrichtig und datieren die Wirksamkeit von *Schimon bar K(ah)ira* ins 9. Jh.. Am plausibelsten erscheint in diesem Zusammenhang der Versuch von *A. Epstein*,[107] die *Halachot Gedolot* als ein nach dem Jahr 824 im babylonischen Sura[108] verfaßtes Werk zu beurteilen , als dessen Hauptquelle die *Sche'eltot* des *Achai* sowie die *Halachot Pesukot* des *Jehudai Gaon* dienten.[109]

Von Ibn Esra werden die *Halachot Gedolot* im Zusammenhang seines Kommentars zu Ex 20,2 angeführt, wo es heißt:

> "(Im Zusammenhang des Königsgesetzes heißt es:) »Und er vermehre nicht für sich (die) Pferde, und er lasse das Volk nicht zurückkehren« (Dtn 17,16); ebenso (heißt es): »Und er vermehre nicht für sich (die) Frauen« (Dtn 17,17), und (hernach) erwähnt (die Schrift), warum: »Damit sein Herz nicht abweicht (Dtn 17,17). Es ist aber nicht (so), daß es ein Gebot um seiner selbst willen ist, wie es in den Halachot des Schimon bar K(ah)ira geschrieben steht. Und (die) Bedeutung (von): »Und er lese in ihr« (Dtn 17,19) ist: »Damit er sein Herz nicht über seine Brüder erhebt« (Dtn 17,20)".

Jehuda Gaon) war ein großer Weiser gleich den ersten (Weisen), ihr Gedenken sei zum Segen. Er versammelte und diskutierte seine Weisheit (in den) Halachot Gedolot ...".

105 Vgl. die Forschungsüberblicke bei S. Bialoblocki, a.a.O., 850-852, und Y. Horowitz, a.a.O., 1169.

106 Vgl. die in Anm. 103 zitierten Textauszüge.

107 Vgl. A. Epstein, מאמר על ספר הלכות גדולות עם רשימה משמות האנשים והספרים הנזכרים בשתי המהדורות של ההלכות הגדולות, in: -ders., מקדמוניות היהודים מחקרים ורשימות, hg. von A. M. Habermann, 1957, 378-405.

108 Vgl. a.a.O., 384.

109 Vgl. a.a.O., 385-399.

Kapitel II:
Apokryphe Werke

§ 2.1.: Das *Sefer Rasiel* (ca. 5.-7. Jh.)

Das *Sefer Rasiel* wurde zum ersten Mal im Jahre 1701 in Amsterdam gedruck[1] und ist nach Meinung der meisten Gelehrten in seiner dort vorliegenden Form nur unwesentlich älter als dieses Erscheinungsjahr.[2] Inhaltlich handelt es sich bei ihm um eine Kompilation verschiedener älterer Schriften aus dem Bereich der Mystik:[3] a) *Sefer Ha-Malbusch* (= *Sefer Emunot*); b) *Sefer Rasiel Ha-Gadol*;[4] c) *Sefer Ha-Rasim*, dem das *Sefer Noach*,[5] *Ma'ase Bereschit*[6] und ein längerer Passus des *Schiur Komah*[7] eingegliedert wurden.[8] Vor allem auf Grund von vierzehn Textfragmenten der Kairoer Geniza gelang es *M. Margalioth*, die im *Sefer Rasiel* verarbeitete Quellenschrift *Sefer Ha-Rasim* ("Buch der Geheimnisse") zu rekonstruieren.[9] Diese besteht aus einer Einleitung[10] und sieben unterschiedlich langen,

---

1 Vgl. J. D. Eistenstein, Ozar Midrashim. A Library of Two Hundred Minor Midrashim, Bd. 2, 1928, 2. Aufl., 519 (= hebr.).

2 Vgl. J. Dan, (Artikel) Raziel, Book of, in: Encyclopaedia Judaica 13 (1972), 1592.

3 Vgl. L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Altertumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte, 1892 (ND: 1966), 176, Anm. f.

4 Vgl. dazu L. Zunz, a.a.O., 177, Anm. b, der als Verfasser dieses Werks Eleasar von Worms vermutete.

5 Vgl. ed. A. Jellinek, Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur, Bd. 3, 1967, 3. Aufl., 156-159.

6 Vgl. ed. J. D. Eisenstein, a.a.O., Bd. 2, 315-317.

7 Vgl. ed. J. D. Eisenstein, a.a.O., Bd. 2, 561f, und M. S. Cohen, The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions, TSAJ 9, 1985, 77-124.

8 Vgl. M. S. Cohen, Shi'ur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism, 1983, 146f.

9 Vgl. M. Margalioth, Sepher Ha-Razim. A Newly Recovered Book of Magic from the Talmudic Period. Collected from Genizah Fragments and Other Sources. Edited with Introduction and Annotation, 1966 (dazu: J. Dan, »Sepher Harazim« Edited by M. Margalioth, Tarbiz 37 (1967/68), 208-214 (= hebr.); G. Vajda, (Rezension von) Sepher Ha-Razim ... by Mordecai Margalioth ..., REJ 127 (1968), 282f).

10 Eine kommentierte deutschsprachige Übersetzung besorgte J. Maier, »Das Buch der Geheimnisse«. Zu einer neu entdeckten Schrift aus talmudischer Zeit, Judaica

sich mit den sieben Himmelssphären befassenden Kapiteln.[11] In jeder Himmelssphäre finden sich namentlich bezeichnete Engelgruppen, die beschworen werden können. Von seiner Gattung her handelt es sich folglich um eine Schrift mit magischer Zweckbestimmung. Wann sie entstanden ist, läßt sich nur schwer sagen. *M. Margalioth*[12] und *N. Sed*[13] rechnen mit ihrer Entstehung noch vor dem 3. Jh., während *J. Maier*[14] und *I. Gruenwald*[15] das 5.-7. Jh. für wahrscheinlicher halten; eine diese Ansetzungen übergreifende Position bezog *C. Merchavya*, laut dem das *Sefer Ha-Rasim* während der talmudischen Periode entstand.[16] – Wie es scheint, gab es jedoch nicht nur *eine* unter dem Titel *Sefer Rasiel* umlaufende Schrift.[17] Dafür sprechen u.a. die zahlreichen Anführungen dieses Werks in der mittelalterlichen Literatur,[18] die sich weder in der in Amsterdam edierten noch der von *M. Margalioth* rekonstruierten Ausgabe des *Sefer Ha-Rasim* nachweisen lassen.

Ibn Esra kommt im Zusammenhang seines Kommentars zu Ex 14,19 auf das *Sefer Rasiel* zu sprechen. Er zitiert dort aus ihm eine Anweisung für eine Traumanfrage, in der die 72 Buchstaben von Ez 1,1 mit dem 72 Buchstaben umfassenden Gottesnamen in Verbindung gebracht werden. Da dieser Text weder in der Druckausgabe des *Sefer Rasiel* aus dem Jahre 1701[19] noch in der von *M. Margalioth* besorgten Ausgabe des *Sefer Ha-Rasim* enthalten ist, scheint Ibn Esra eine uns bisher nicht bekannte Textversion des *Sefer Rasiel* vor sich gehabt zu haben.

---

24 (1968), 104-106.

11 Vgl. die Übersetzung des sechsten Kapitels bei J. Maier, a.a.O., 106-108, sowie die Übersetzung des siebten Kapitels bei J. Maier, Poetisch-Liturgische Stücke aus dem »Buch der Geheimnisse«, Judaica 24 (1968), 173-181. Eine vollständige Übersetzung des Sefer Ha-Rasim ins Englische besorgte M. A. Morgan, Sepher ha-razim. The Book of the Mysteries, 1983.

12 Vgl. M. Margalioth, a.a.O., 23-28.

13 Vgl. N. Sed, Le *Sefer Ha-Razim* et la methode de »combinaison des lettres«, REJ 130 (1971), 302f.

14 Vgl. J. Maier, Schrift, 110f.

15 Vgl. I. Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah Mysticism, 1980, 226.

16 Vgl. C. Merchavya, (Artikel) Razim, Sefer Ha-, in: Encyclopaedia Judaica 13 (1972), 1595.

17 Vgl. die in eine ähnliche Richtung gehenden Äußerungen von M. Idel, The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance, in: Jewish Thought in the Sixteenth Century, hg. von B. D. Cooperman, 1983, 194, Anm. 27; -ders., Hermeticism and Judaism, in: Hermeticism and the Renaissance. Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe, hg. von I. Merkel u. A. G. Debus, 1988, 66.

18 Vgl. F. Secret, Sur quelques Traductions du *Sefer Razi'el*, REJ 128 (1969), 223-245.

19 Vgl. J. D. Eisenstein, a.a.O., Bd. 2, 519.

§ 2.2.: Das *Sefer Serubbabel* (1. Hälfte des 7. Jh.)

Beim *Sefer Serubbabel* handelt es sich um eine apokalyptische Schrift, in der Serubbabel, der Erbauer des zweiten Tempels, eine Offenbarung erhält, daß auch dieser Tempel zerstört werden wird, bevor 990 Jahre nach dieser Katastrophe, d.h. im Jahre 1058,[20] Israel wieder die Zuwendung Gottes erfahren soll. Hieraus folgerte *H. Graetz*,[21] diese Schrift sei um das Jahr 1050 von einem der römischen Geschichte kundigen italienischen Juden verfaßt worden. *A. Marx* wies demgegenüber auf eine Version des *Sefer Serubbabel* hin, in der sich die Lesart 890 statt 990 Jahre findet,[22] die sich mit der von *H. Graetz* in der Mitte des 11. Jh. angenommenen Entstehungszeit nicht in Einklang bringen läßt. *I. Levi* schließlich beurteilte die genannte Jahreszahl als späteren Zusatz und sah im *Sefer Serubbabel* das Werk eines palästinischen Judens aus der Zeit zwischen dem Jahr 629 und dem Jahr 636.[23] Zugunsten dieser Frühdatierung spricht auch, daß bereits *Saadia Gaon* (gest. 942) in Kapitel VIII,6 seiner Schrift *Emunot we-Deot* auf das *Sefer Serubbabel* Bezug nahm.

Ein weiteres Problem des *Sefer Serubbabel* besteht darin, daß es in verschiedenen Textversionen überliefert wurde, aus denen sich wohl kein "Urtext" rekonstruieren läßt.[24] Als erste Rezension ist der im Jahre 1519 in Konstantinopel erfolgte Erstdruck zu betrachten, der auch der im Jahre 1819 in Wilna vorgenommenen Edition zugrunde liegt.[25] Einen diesen Druckausgaben nahestehenden Text enthält Ms Oxford Bodl. Nr. 160, der in Ms Oxford

---

20 Rechnet man zur Jahreszahl der Tempelzerstörung, die im Jahre 68 stattfand, 990 Jahre hinzu, kommt man auf die Zahl 1058!

21 Vgl. H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 6: Geschichte der Juden vom Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027) bis Maimunis Tod, 1908, 4. Aufl., 54, bes. Anm. 1.

22 Vgl. A. Marx, Studies in Gaonic History and Literature, JQR NS 1 (1910/11), 76.

23 Vgl. I. Levi, L'apocalypse de Zorobabel et le roi de perse siroes, REJ 69 (1919), 108-115. Diese Datierung wurde u.a. von J. Dan, (Artikel) Zerubbabel, Book of, in: Encylopaedia Judaica 16 (1972), 1002, und G. Stemberger, Die römische Herrschaft im Urteil der Juden, EdF 195, 1983, 138f, akzeptiert.

24 Vgl. aber den Versuch der Rekonstruktion eines "Urtextes" durch J. D. Eistenstein, a.a.O., Bd. 1, 159-161, und J. Ibn-Schmuel, מְדְרָשֵׁי גְאֻלָּה. פרקי האפוקליפסה היהודית מחתימת התלמוד הבבלי ועד ראשית האלף הששי, 1954, 71-88.

25 Vgl. I. Levi, L'apocalypse de Zorobabel et le roi de perse siroes, REJ 68 (1914), 130. Eine Neuedition dieser Ausgaben auf der Grundlage des ohne Verlagsort im Jahre 1807 erschienenen Zweitdrucks besorgte A. J. Wertheimer, Batei Midrashot. Twenty Five Midrashim Published for the First Time From Manuscripts Discovered in the Genizoth of Jerusalem and Egypt with Introduction and Annotations, Bd. 2, 1968, 2. Aufl., 497-502; auf S. 502-505 publizierte Wertheimer zudem fünf Textfragmente, die seiner Meinung nach dem Sefer Serubbabel zuzurechnen sind.

Bodl. Nr. 2797, folio 248-250, vollständig in die *Chronik des Jerachmeel*[26] übernommen und von *I. Levi* mit einer französischen Übersetzung ediert wurde.[27] Die zweite Rezension wird u.a. durch Mss Leipzig Nr. 22 u. Nr. 28 repräsentiert, die *A. Jellinek* seiner Ausgabe des *Sefer Serubbabel* zugrunde legte.[28] Eine dritte Rezension repräsentiert möglicherweise die dem *Sefer Serubbabel* entnommene Textpassage in Ms Paris Hebr. Nr. 326, folio 109a, die *A. Marx* publizierte.[29] Ohne auf die Differenzen zwischen den verschiedenen Textversionen näher einzugehen, läßt sich der Inhalt des *Sefer Serubbabel* als Endzeitbeschreibung vor der Ankunft des Messias charakterisieren. Analog anderen apokalyptischen Schriften wird dabei zwischen dem Messias ben Josef und dem ihm zeitlich folgenden Messias ben David unterschieden. Der Messias ben Josef wird gegen Armilus[30] – der einer Verbindung zwischen Satan und einem Stein in Form einer Frau entstammt,[31] das römische Reich repräsentiert und von allen Menschen Glaubensgehorsam fordert – kämpfen und getötet werden. Diesen Sieg wird Armilus aber nicht lange genießen können, da ihn hernach der Messias ben David durch Anblasen töten wird. Das *Sefer Serubbabel* ist somit ein Dokument, in dem es um den Sieg des Judentums über das römische Reich und die christliche Kirche geht.[32]

Von Ibn Esra wird das *Sefer Serubbabel* im langen Kommentar zu Ex 2,22 angeführt. Dort weist er darauf hin, daß ihm kein Glauben zu schenken sei, da es nicht zu den rabbinischen Schriften gehöre und dem gesunden Menschenverstand widerspreche.

---

26 Vgl. ed. M. Gaster, The Chronicles of Jerahmeel or The Hebrew Bible Historiale. Being a Collection of Apocryphal and Pseudo-Epigraphical Books Dealing with the History of the World from the Creation to the Death of Judas Maccabeus. Translated for the First Time from an Unique Manuscript in the Bodleian Library, 1899 (ND: 1971, mit einer Einleitung von H. Schwarzbaum).

27 Vgl. I. Levi, a.a.O., 131-160.

28 Vgl. A. Jellinek, a.a.O., Bd. 2, 54-57. Eine auf dieser Edition basierende deutschsprachige Übersetzung des Sefer Serubbabel besorgte A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, Bd. 2: Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, 1907/8 (ND: 1967), 81-88.

29 Vgl. A. Marx, a.a.O., 77.

30 "Der Name Armilos ist eindeutig von Romulus abgeleitet" (G. Stemberger, a.a.O., 140).

31 "Daß seine (sc. Armilus) Mutter ein Stein in Form einer Frau ist, der im »Haus der Schande« aufbewahrt und später allen zur Anbetung vorgeführt wird, könnte „. eine Parodie auf die christliche Marienverehrung und den Gedanken der Jungfrauengeburt sein" (G. Stemberger, a.a.O., 140).

32 Vgl. J. Dan, a.a.O.; G. Stemberger, a.a.O., 140.

§ 2.3.: Das Buch von *Eldad Ha-Dani* (letztes Viertel des 9. Jh.)

Eldad Ha-Dani stammte nach eigenen Agaben aus einem ostafrikanischen Judenstaat in der Nähe des Golfs von Aden. Die Bevölkerung dieses Staates soll aus vier Stämmen (Dan, Naftali, Gad und Ascher) der angeblich verlorengegangenen zehn Stämme Israels bestanden haben.[33] Gemäß den Angaben des Karäers *Jehuda Hadassi* unternahm er von dort zwei Reisen. Auf der ersten dieser Reisen, von der uns keine Berichte erhalten sind, zog er nach Ägypten und zurück.[34] Die zweite Reise, von der *Eldad Ha-Dani* einen Selbstbericht verfaßte, erstreckte sich dagegen auf einen erheblich größeren Radius: Gemeinsam mit einem Juden vom Stamm Ascher bestieg er ein kleines Schiff mit unbekannter Zielangabe und erlitt des nachts Schiffbruch. Das Meer spülte ihn an Land, wo er von äthiopischen Kannibalen namens Romrom oder Romranos gefangengenommen wurde, die seinen fettleibigen Mitreisen vom Stamm Ascher schlachteten und verspeisten. Nach einiger Zeit wurden die Kannibalen von einer großen Armee überfallen, die *Eldad Ha-Dani* mit sich nahm und ihn vier Jahren später nach אצין[35] brachte. Dort kaufte ihn ein Jude vom Stamm Issachar, der ihn mit sich in sein zu Medien und Persien gehöriges Heimatland nahm.[36] Ob diese beiden Reisen jedoch die einzigen Reisen waren, die *Eldad Ha-Dani* unternahm, kann mit guten Gründen bezweifelt werden. So läßt sich aus anderen Quellen ersehen, daß er um das Jahr 880 in Babylonien war[37] und hernach nach Nordafrika weiterzog, wo er sich vor allem in Kairouan aufhielt[38] und mit *Jehuda ibn Koreisch* (vgl. § 7.2.) in Kontakt stand. Zudem legt ein Brief von *Chisdai ibn Schaprut* (ca. 915-970) an den König der Kusaren einen Aufenthalt von *Eldad Ha-Dani* in Spanien nahe.[39]

33 Vgl. A. Epstein, The Literary Works of Abraham Epstein. Collected and Edited by A. M. Habermann, Bd. 1, 1965, 58-61, Anm. 19 (= hebr.) (ND der Ausgabe: A. Epstein, Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus in verschiedenen Versionen nach Handschriften und alten Drucken mit Einleitung und Anmerkungen nebst einem Excurse über die Falascha und deren Gebräuche, 1891 (= hebr.)).

34 Vgl. a.a.O., 3 u. 82-84, bes. 84, Anm. 1.

35 Zur Frage, welches Land unter אצין zu verstehen ist, vgl. L. Rabinowitz, Eldad Ha-Dani and China, JQR NS 36 (1945/46), 231-238.

36 Die zuvor gegebene Reisebeschreibung basiert auf den Angaben von Eldad Ha-Dani, die er im Jahre 883 (vgl. ed. A. Epstein, 55 u. 63, Anm. 30) in einem Brief an die Juden Spaniens machte (vgl. ed. A. Epstein, 50f).

37 Vgl. A. Epstein, a.a.O., 42, Anm. 1, Z. 1.

38 Vgl. a.a.O., 37 u. 41f, Anm. 1.

39 Vgl. A. Epstein, a.a.O., 3, sowie die entsprechende Passage aus dem Brief von Chisdai ibn Schaprut bei H. Graetz, a.a.O., Bd. 5: Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027), 1909, 4. Aufl., 520f.

Vom *Sefer Eldad Ha-Dani* sind bis heute fast zwanzig verschiedene Versionen bekannt.[40] Bereits aus diesem Umstand läßt sich erkennen, daß es sich bei ihm um eine weit verbreitete und viel gelesene Schrift handelte. Ursache hierfür dürften die in ihr enthaltenen Erzählungen über die zehn verlorenen Stämme Israels gewesen sein, die die Neugier der Leser erweckten. Neben diesen phantastischen Erzählungen berichtete *Eldad Ha-Dani* über einige von der traditionellen Praxis abweichende Schächtvorschriften, die bei den abgeblich verlorenen zehn Stämmen Israels praktiziert würden.[41]

Analog dem *Sefer Serubbabel* kommt Ibn Esra im Zusammenhang seines Kommentars zu Ex 2,22 auf das Buch von *Eldad Ha-Dani* zu sprechen: Da auch dieses nicht dem Kanon der rabbinischen Schriften angehöre und von seinem Inhalt her unglaubhaft sei, solle man ihm keine weitere Beachtung schenken.

§ 2.4.: Das *Sefer Avodat Ha-Adama* (ca. 10. Jh.?)

Das von Ibn Esra im langen Kommentar zu Ex 2,10 erwähnte *Sefer Avodat Ha-Adama* scheint auch in *Nachmanides* Einleitung zum Tora-Kommentar sowie in dessen Darlegungen zu Gen 11,28 Erwähnung zu finden. Dabei greift letztgenannte Stelle einen Passus aus *Maimonides* Schrift *More Newuchim* auf,[42] in dem es u.a. heißt:

> "Du findest diese Parascha so im Sefer Avodat Ha-Adama der Nabatäer erklärt. ... Das wichtigste Werk diesbezüglich ist das הפלחה הנבטית, (das in der) Übersetzung des Ibn Wachschija (vorliegt)".[43]

Aus dieser Anmerkung läßt sich ersehen, daß unter dem *Sefer Avodat Ha-Adama* möglicherweise die von *Ibn Wachschija* nach eigenen Angaben im Jahre 903/4 besorgte Übersetzung einer nabatäischen Landwirtschaftsschrift ("Kitab al-Filacha an-nabatija") zu verstehen ist, die einige Jahre später von

40 Vgl. D. H. Müller, Die Rezensionen und Versionen des Eldad had-Dani, in: Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Classe, 1892. Von den zahlreichen Textausgaben sei hier exemplarisch auf die von A. Jellinek, a.a.O., Bd. 2, 102-113, Bd. 3, 6-11, Bd. 5, 17-21; J. D. Eisenstein, a.a.O., Bd. 1, 19-24, und A. Epstein, a.a.O., 37-108, verwiesen. Eine englische Übersetzung findet sich u.a. bei E. N. Adler, Jewish Travellers, 1930 (ND: 1995), 4-21.

41 Vgl. M. Schloessinger, The Ritual of Eldad Ha-Dani Reconstructed and Edited From Manuscripts and a Genizah Fragment with Notes and Introduction and an Appendix on the Eldad Legends, 1908.

42 Vgl. Maimonides, More Newuchim, III,29(f.37).

43 Vgl. Maimonides, More Newuchim, III,29 (ed. J. D. Kappach, רבינו משה בן מימון מורה הנבוכים תירגם ביאר והכין על פי כתבי־יד ודפוסים, 1977, 340, Sp. 1, u. 342, Sp. 2).

seinem Schüler *Abu Thalib Achmed b. Alchusian al-Zajjat* herausgegeben wurde.[44] Laut *Ibn Wachschijas* Angaben soll sie von einem altbabylonischen Autor namens *Quthsami* verfaßt worden sein,[45] der gemäß *D. Chwolson* im 14./13. Jh. v.d.Z. lebte.[46] Bereits *A. von Gutschmid* gelang jedoch der Nachweis, daß dieses Werk "weder im 14ten Jahrh. v. C. noch unter der Herrschaft Kanaanäischer Könige von Babylon verfasst sein kann, sondern im allergünstigsten Falle im 5ten Jahrh. n. C.".[47] Detaillierte Untersuchungen führten ihn sogar zu dem Ergebnis, daß auf Grund inhaltlicher Argumente "die Nabatäischen Schriften ... nicht vor 700 nach C."[48] zu datieren seien. Daraus folge, "dass ... die angeblich Nabatäische von Aramäischen Dialekten ganz verschiedene Sprache ... eine Erfindung" des *Ibn Wachschija* sei, woraus "die letzte unerbittliche Consequenz ... ist ..., dass das Vorgeben Ibn Wahshijah's, er habe die betreffenden Schriften aus dem Nabatäischen/ Altsyrischen ins Arabische übersetzt, ein trügerisches ist".[49] Folglich würde es sich beim *Sefer Avodat Ha-Adama* um eine Fälschung *Ibn Wachschijas* aus dem Jahre 903/4 handeln.[50] Einen Schritt weiter gingen *T. Nöldeke*[51] und *C. Brockelmann*,[52] laut denen nicht *Ibn Wachschija*, sondern dessen Schüler *Abu Thalib Achmed b. Alchusian al-Zajjat* als Verfasser anzusehen ist; folglich wäre diese Schrift erst im Jahre 930 entstanden. Obwohl diese Datierungen im Verlauf der Forschungsgeschichte weithin akzeptiert worden sind,[53] mehren sich in neuerer Zeit die mit einer Entstehung dieses Werks bereits im 5. oder 6. Jh. rechnenden Stimmen.[54] Ob Ibn Esra allerdings tat-

44 Vgl. D. Chwolson, Ueber die Ueberreste der altbabylonischen Literatur in arabischen Übersetzungen, in: Memoires des savants etrangers, presentes a l'Academie Imperiale des Sciences de St. Petersburg par divers savants et lus dans ses assemblees, Bd. 8 (1859), 343; T. Nöldeke, Noch Einiges über die "nabatäische Landwirthschaft", ZDMG 29 (1876), 453.

45 Vgl. D. Chwolson, a.a.O., 348ff.

46 Vgl. a.a.O., 402 u. 406.

47 Vgl. A. von Gutschmid, Die Nabatäische Landwirthschaft und ihre Geschwister, ZDMG 15 (1861), 13.

48 A.a.O., 89.

49 A.a.O., 90.

50 Vgl. M. El Faiz, L'agronomie de la Mesopotamie antique. Analyse du »Livre de l'agriculture nabateene« de Qutamä, Studies in the History of the Ancient Near East, Bd. 5, 1995, 5.

51 Vgl. T. Nöldeke, a.a.O., 453-455.

52 Vgl. C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Litteratur. Erster Supplementband, 1936, 430.

53 Vgl. F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 4: Alchimie, Chemie, Botanik, Agrikultur, bis ca. 430 H., 1971, 318-329, bes. 326-329.

54 Vgl. T. Fahd, Retour a Ibn Wahsiyya, Arabica 16 (1969), 83-88, und F. Sezgin, a.a.O., 328.

sächlich diese Schrift im Blick hat, wenn er in seinem Kommentar zu Ex 2,10 schreibt:

> "(Der) Name (Mose) ist eine Übersetzung aus der ägyptischen Sprache in die hebräische Sprache. In der ägyptischen Sprache war sein Name מוניוס. Ebenso steht es im Sefer Avodat Ha-Adama geschrieben, das von der ägyptischen Sprache in die arabische Sprache übersetzt wurde".

scheint aus zwei Gründen fraglich: Während *Ibn Wachschija* angibt, er habe sein Werk aus dem Nabatäischen/Altsyrischen ins Arabische übersetzt, handelt es sich laut Ibn Esra bei dem von ihm benutzten Werk um eine Übersetzung aus dem Ägyptischen ins Arabische. Dies versuchte u.a. bereits *M. Steinschneider* durch eine Verwechslung zwischen dem Begriff נבט (= nabatäisch) und קבט (= ägyptisch) zu erklären,[55] was er mit einem Verweis auf *Jehuda Moskonis* Superkommentar zu Ibn Esras Darlegungen zu beweisen versuchte, in dem es heißt:

"Das (Sefer) Avodat Ha-Adama (heißt) im Arabischen אלפלאחה אלנבאתיא".[56]

Gewichtiger als dieses Argument ist jedoch der Umstand, daß die sich von Ibn Esra angeführte Aussage in der genannten Schrift *Ibn Wachschijas* nicht findet. Beachtenswert ist daher der Hinweis von *D. Chwolson*, daß "unter den Arabern ... noch viele andere alte in's Arabische übersetzte Schriften über Ackerbau" kursierten, "so z.B. »das Buch von der *ägyptischen* (oder koptischen) Landwirthschaft«".[57] Dieses werde u.a. im "Irschad el-Qacid" des *Schems ed-Din Mohammed ben Ibrahim ben Said el-Ancar es-Sachawi* (gest. 1348) und bei *Mohammed ben Ibrahim el-Ancari el-Ketib* erwähnt, weshalb es naheliegend sei, daß Ibn Esra nicht auf das Werk *Ibn Wachschijas*, sondern diese Schrift Bezug nehme.[58] Aus weiteren Anführungen dieser ägyptischen Landwirtschaftsschrift lasse sich zudem ersehen, daß jenes Buch, "welches ausser dem Ackerbau von noch vielen anderen Gegenständen"[59] handelte, mindestens zehn Kapitel umfaßte.

---

55 Vgl. M. Steinschneider, Jehuda Moskoni, Magazin für dieWissenschaft des Judenthums 3 (1876), 205, Anm. 30 = -ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von H. Malter u. A. Marx, 1925 (ND: 1980), 569; -ders., Abraham ibn Esra, Supplement zur Zeitschrift für Mathemathik und Physik 25 (1880), 76 = -ders., Gesammelte Schriften, Bd. 1, hg. von H. Malter u. A. Marx, 1925 (ND: 1980), 429f.

56 Zitiert nach: M. Steinschneider, Jehuda Moskoni, 205 (= Gesammelte Schriften, 569).

57 D. Chwolson, a.a.O., 340.

58 Vgl. a.a.O., 340f, Anm. 12.

59 A.a.O., 341, Anm. 12.

§ 2.5.: Die *Chronik des Mose* (ca. 11. Jh.)

Bei der *Chronik des Mose* handelt es sich um ein zur Gattung der *re-written bible* gehöriges, u.a. auf dem *Midrasch Exodus Rabba* und dem Buch *Josippon*[60] basierendes Erzählwerk. Da die Chronik des Mose andererseits bereits im *Sefer Ha-Aruch* des *Natan ben Jechiel* (vgl. § 8.2.) angeführt wird,[61] ist mit ihrer Entstehung spätestens im 11. Jh. zu rechnen. Dabei ist zwischen einer ausführlichen *Chronik des Mose*, die ins *Sefer Ha-Jaschar* übernommen wurde,[62] und einer Kurzfassung derselben,[63] die in die *Chronik des Jerachmeel* eingearbeitet wurde,[64] zu unterscheiden.[65]

Inhaltlich geht es der *Chronik des Mose* darum, die Lebensumstände Moses vor der Zeit, als er die Israeliten aus Ägypten herausführte, zu erzählen: Im dritten Jahr nach seiner Geburt nahm Mose, der im Palast Pharaos aufgezogen wurde, während einer Tafelrunde die Königskrone und setzte sie sich auf den Kopf. Daraufhin gab Pharaos Fürst Bileam den Rat, Mose zu köpfen, was der Engel Gabriel verhinderte. Auf Bileams Geheiß hin erließ Pharao dann den Befehl, die Israeliten zu knechten, wovon ihn auch Jitro nicht abzubringen vermochte. Als Fünfzehnjähriger wünschte Mose, seine leiblichen Eltern zu sehen, und erfuhr so von ihrem Leben in Knechtschaft. Während seines Besuchs erschlug er einen mit einem Israeliten streitenden Ägypter, weshalb Pharao ihn enthaupten lassen wollte. Weil Gott Mose aber ein Wunder erwies und seinen Nacken verhärtete, mißlang dies. Infolge dieses Ereignisses wurde Mose vom Engel Michael aus Ägypten geführt und kam ins Heerlager des äthiopischen Königs Nikanos, der ihn nach einiger Zeit zum Heerführer einsetzte. Nach Nikanos Tod wurde Mose zum König Äthiopiens gekrönt und bekleidete dieses Amt vierzig Jahre lang, bevor man ihn stürzte. Daraufhin ging er nach Midijan und gewann Zipporas

60 Bezüglich der Benutzung des Buchs Josippon vgl. die Ausführungen von D. Flusser, The Josippon (Josephus Goriondes). Edited with an Introduction, Commentary and Notes, Bd. 2, 1980, 151 (= hebr.).

61 Vgl. A. Kohut, Index ad citata biblica, targumica, talmudica atque midrashica, quae in Aruch, opere R. Nathani ben Jechiel Romani, occurrunt; necnon ad collocationem rerum, quae graviores in Talmud continentur. Cum collectione vocabulorum italicorum, in Aruch repertorum adnexoque supplemento operis: "Aruch Completum", Bd. 9, 1892 (ND: o.J.), 114.

62 Vgl. die Ausgabe von L. Goldschmidt, ספר הישר. הוא ספר דברי הימים בספר התורה עם הגהות והערות ..., 1923, 238ff.

63 Vgl. die Textausgaben der Kurzfassung der Chronik des Mose bei A. Jellinek, a.a.O., Bd. 2, 1-11, und J. D. Eisenstein, a.a.O., Bd. 2, 357-361. Eine deutschsprachige Übersetzung dieser Version besorgte A. Wünsche, Aus Israels Lehrhallen, Bd. 1: Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments, 1907 (ND: 1967), 61-80.

64 Vgl. ed. M. Gaster, a.a.O., 106-130 (= Kap. 43-48).

65 Vgl. A. Jellinek, a.a.O., Bd. 2, VIII.

Gunst, während Jitro ihn für sieben Jahre einkerkern ließ. Nach dieser Zeit gelang es Mose durch ein Wunder, Jitro gnädig zu stimmen, so daß dieser einer Heirat mit Zippora zustimmte. Auf Gottes Befehl begab er sich wieder nach Ägypten, bat Pharao um die Freilassung der Israeliten und vollbrachte zahlreiche Wunder.

Im Rahmen des langen Exodus-Kommentars kommt Ibn Esra im Zusammenhang seiner Ausführungen zu Ex 2,22 und 4,20 auf die *Chronik des Mose* zu sprechen. In beiden Stellen betont er, die *Chronik des Mose* sei ein unglaubwürdiges Machwerk und alles in ihr Geschriebene nichtig.

Kapitel III:
Die Geonim

Von eminenter religiöser Bedeutung für das Diaspora-Judentum während der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends war die Institution des Gaonats, die sich im babylonischen Sura und Pumbedita etablierte. Zwar gibt es bis heute weder eine einhellige Meinung über die Herkunft des Titels "Gaon" noch über den genauen Zeitpunkt des Beginns dieser Einrichtung. Die Mehrheit der Gelehrten sieht in der Bezeichnung "Gaon" jedoch eine Kurzform des in Ps 47,5 belegten Ausdrucks גאון יעקב. Zudem nimmt man im Anschluß an den im Jahre 987 verfaßten *Iggeret Scherira Gaon* an, das Gaonat habe im Jahre 589 in Pumbedita mit *Chana aus Iskija* begonnen, bevor im Jahre 609 *Mar ben Mar Huna* zum ersten Gaon in Sura eingesetzt wurde.[1] Zugunsten dieser zeitlichen Ansetzung spricht, daß *Scherira Gaon* den Titel "Gaon" in seinem Werk erst ab dem Jahre 589 durchgängig für alle Akademiehäupter in Pumbedita und Sura benutzt. Es darf aber keineswegs übersehen werden, daß er u.a. bereits im Zusammenhang von *Ravai aus Rov* (ca. 540-560) davon spricht, dieser sei "Gaon" genannt worden.[2]

Während sich keine letzte Sicherheit über den zeitlichen Beginn der Institution des Gaonats gewinnen läßt, kann andererseits einiges über ihre Struktur gesagt werden. So fällt vor allem auf, daß die als Gaon amtierenden Gelehrten nicht in ihr Amt gewählt, sondern von den Exilarchen in dieses eingesetzt wurden. Dies hatte in einigen Fällen eine starke Bevormundung der Geonim durch die Exilarchen zur Folge.[3] Zudem wurde das Amt

---

1 Der entsprechende Passus in § 194 des Iggeret Scherira Gaon hat folgenden Wortlaut (zitiert nach der Übersetzung von: M. Schlüter, Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon, TSMJ 9, 1993, 243f): "Und dies sind (die) Geonim, die in unserer Akademie in Pum Bedita waren nach diesen Ereignissen am Ende der Herrschaft der Perser: Seit dem Jahr 900 (= 589) Mar Rav Hanan aus Ashiqya. ... Und in seinen Tagen war in Sura Mar Rav Mar ben Mar Huna Gaon im Jahr 920 (= 609) ...".

2 In § 192 des Iggeret Scherira Gaon heißt es (ed. M. Schlüter, a.a.O., 242): "... Und danach Rav Revay aus Rov aus unserer Akademie, und man sagt, daß er Gaon war".

3 Vgl. etwa den Fall des Acha aus Schabcha, von dem Abraham ibn Daud im Sefer Ha-Kabbala folgendes berichtet (ed. G. D. Cohen, A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud, 1967, 37 (= hebr. Teil) bzw. 47f (= engl. Teil)): "Nach Rav Schmuel bar Mari amtierte Rav Acha aus Schabcha, ein großer Weiser; er verfaßte seine Sche'eltot mit Blick auf alle Gebote, die in der Tora gesagt sind. ... Aber dieser Rav Acha

des Gaon meist nur solchen Gelehrten übertragen, die bereits vor ihrer Ernennung entweder das Amt des Akademiesekretärs oder des Av-Bet-Din[4] ausübten. Folglich waren fast alle Geonim zum Zeitpunkt ihres Amtsantritts bereits fortgeschrittenen Alters und vermochten ihr Amt oftmals nur wenige Jahre auszuüben. Ein weiterer, bei der Berufung eines Gaon zum Tragen kommender Aspekt war seine familiäre Herkunft. In der Regel achtete man streng darauf, nur Personen aus angesehenen Familien mit diesem Amt zu betrauen. Dies hatte zur Folge, daß das Gros der Geonim aus einer relativ kleinen Gruppe von ungefähr sieben verschiedenen Familien stammte. War ein Gelehrter einmal dazu bestimmt, Gaon zu werden, so wurde seine Amtseinsetzung mit einer großen Feier begangen. Zu ihr erschienen die Gelehrten der Akademien in Sura und Pumbedita, die Notabeln sämtlicher Gemeinden Babylons sowie der Exilarch.

§ 3.1.: *Saadia Gaon* (882/892-942)

Saadia ben Josef Gaon wurde entweder im Jahre 882[5] oder im Jahre 892[6] in der im oberägyptischen Distrikt Fajjum gelegenen Stadt Dilaz geboren.[7] Dabei ist anzunehmen, daß es sich beim Namen *Saadia* (סעדיה) um die hebraisierte Form des ägyptischen Namens *Sa'id* handelt.[8] Möglicherweise auf Grund des Gleichklangs des Begriffs Fajjum mit dem hebräischen Ortsnamen פיתום (Ex 1,11)[9] finden sich zudem einige Texte, in denen *Saadia* "der Pit-

wurde nicht zum Gaon ernannt, weil der Exilarch, der in jener Generation (herrschte), ihn haßte". Auf Grund der Willkürherrschaft der Exilarchen gegenüber den Geonim sah sich Scherira Gaon gemäß § 202 seines Schreibens (ed. M. Schlüter, a.a.O., 251f) zudem nicht dazu in der Lage, die genaue Abfolge der Geonim bis zum Jahr 689 anzugeben: "Und all die Geonim in diesen Jahren, die im Mata Mahasya bis zum Jahr 1000 (689) waren, erinnern wir nicht gut der Reihenfolge nach. Und es gab bei ihnen auch Ränke und Hin und Her durch Patriarchen, die entfernten und wieder einsetzten. ...".

4 So etwa Scherira ben Chananja, Hai ben Scherira und Schmuel ben Chofni.

5 Das Jahr 882 ergibt sich auf Grund eines Geniza-Fragments, in dem es heißt, Saadia sei im Alter von sechzig Jahren am 15. Mai 942 gestorben (vgl. J. Mann, A Fihrist of Sa'adya's Work, JQR NS 11 (1921), 423; H. Malter, Saadia Gaon. His Life and Works, 1921 (ND: 1987), 421f; A. A. Neumann, Saadia and his Relation to Palestine, JQR NS 33 (1942/43), 111).

6 Die Ansetzung von Saadias Geburtsjahr im Jahre 892 basiert auf der Aussage von Abraham ibn Daud, Saadia sei im Jahre 942 im Alter von fünfzig Jahren gestorben (vgl. ed. G. D. Cohen, a.a.O., 42 (= hebr. Teil) bzw. 56 (= engl. Teil)): "R. Saadia starb im Jahre 4702 (= 942) und war fünfzig Jahre alt".

7 Vgl. H. Malter, a.a.O., 26f, Anm. 4.

8 Vgl. a.a.O., 25f, Anm. 1.

9 Vgl. a.a.O., 26, Anm. 1.

tomite" (הפיתומי) genannt wird.[10] Über seine familiäre Herkunft gibt es sehr unterschiedliche Nachrichten. Während seine Gegner ihm unterstellten, er sei von niederer Herkunft und sein Vater ein (konvertierter) Nicht-Jude,[11] bezeichnete er sich selbst in seiner Schrift *Sefer Ha-Galuij* als Abkömmling der Familie Schelas, des Sohns Judas (vgl. 1. Chr 4,21).[12] Über seine Kindheits- und Jugendjahre in Ägypten ist nichts bekannt. Spätestens im Jahre 915 verließ er die ägyptische Heimat und reiste einige Jahre durch Palästina, Syrien und Babylon.[13] Vermutlich während dieser Reise lernte er in Tiberias *Abu Kathir Jachja ben Sacharja al-Katib* kennen, der gemäß einem Hinweis des islamischen Geschichtsschreibers *Al-Masuid* (gest. 975) ein Lehrer *Saadias* gewesen sein soll.[14] In Tiberias kam er wohl zudem mit der dort ansässigen Masoreten-Schule, vor allem mit *Ben Ascher*, in Kontakt.[15] Wann diese Begegnung jedoch stattfand, läßt sich nicht sagen. Das nächste mit Sicherheit greifbare Datum ist das Jahr 921/22, in dem es zwischen ihm und *Ben Meir*, dem Vorsitzenden der jerusalemer Jeschiwa, zum Konflikt kam. Ursache des Streits waren Fragen des jüdischen Kalenders im Zusammenhang der Ansetzung des Neujahrs- und Pesachfests.[16] Nach Beendigung dieser Auseinandersetzung verschwindet die Person *Saadias* dann wieder für ungefähr sechs Jahre im Dunkel der Geschichte, bevor er am 15. Mai 928[17] vom Exilarchen *David ben Sakkai* in Sura zum Gaon eingesetzt wurde.[18] Ungefähr zu dieser Zeit erblickte *Saadias* Sohn *Dosa* das Licht der Welt.[19] Außer diesem namentlich bekannt gewordenen Sohn hatte *Saadia*

10 Man beachte in diesem Zusammenhang, daß auch Ibn Esra in der Einleitung seines Sefer Moznajim schreibt (ed. W. Heidenheim, 1b): "Der Gaon Rav Saadia aus Pittom (מפיתום)".

11 Vgl. H. Malter, a.a.O., 26-28.

12 Vgl. auch Abraham ibn Dauds entsprechende Angabe im Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 41f (= hebr. Teil) bzw. 55 (= engl. Teil)): "Rav Saadia war (einer) von den Edlen (des Stamms) Juda, von den Söhnen Schelas, vom Geschlecht R. Chanina ben Dosas".

13 Vgl. H. Malter, a.a.O., 53ff, und A. Marx, Rab Saadia Gaon, in: Rab Saadia Gaon. Studies in his Honor, hg. von L. Finkelstein, 1944 (ND: 1980), 59.

14 Vgl. H. Malter, a.a.O., 32f u. 65f.

15 Vgl. H. Malter, a.a.O., 66.

16 Vgl. H. Malter, a.a.O., 69-88.

17 Dieses Datum findet sich in einem Geniza-Fragment angegeben (vgl. J. Mann, a.a.O., 423).

18 Vgl. Abraham ibn Dauds Ausführungen im Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 41 (= hebr. Teil) bzw. 54 (= engl. Teil)): "Hernach schickte er (sc. David ben Sakkai) nach Ägypten und brachte von dort R. Saadia al-Fajjumi (nach Sura). ...". Entsprechend heißt es in § 218 des Iggeret Scherira Gaon (ed. M. Schlüter, a.a.O., 272): "Und der Patriarch David brachte Rav Sa'adya Gaon bar Rav Yosef. ... Und er ordinierte ihn im Iyyar des Jahres (1)239 (= 928). ...".

19 Vgl. H. Malter, 29f.

Gaon noch zwei weitere Söhne und zwei Töchter.[20] Bereits im Jahre 930 kam es zwischen *Saadia* und dem Exilarchen *David ben Sakkai* zum Konflikt, in dessen Folge sich die beiden gegenseitig exkommunizierten. *Saadia* wurde daraufhin von *David ben Sakkai* aus dem Amt gedrängt und seine Position *Josef ben Jakob bar Satia* übertragen; *Saadia* seinerseits versuchte, den Exilarchen *David ben Sakkai* durch dessen Bruder *Hasan ben Sakkai* zu ersetzen.[21] In Folge dieser Wirren mußte *Saadia* Sura verlassen und siedelte nach Bagdad über. Zudem wurde im Jahre 932 der von ihm zum Gegen-Exilarchen eingesetzte *Hasan ben Sakkai* nach Khorasan exiliert, wo er bis zu seinem Tod lebte.[22] Für *Saadia* bedeutete dies das vorläufige Ende seiner (ersten) Amtszeit als Gaon von Sura (928-932). Während der folgenden Jahre seines Aufenthalts in Bagdad versöhnte er sich jedoch wieder zunehmend mit *David ben Sakkai*,[23] so daß er nach siebenjährigem Exil[24] nach Sura zurückkehren und im Jahre 937/38 erneut das Amt des Gaons von Sura einnehmen konnte. Dieses behielt er dann bis zu seinem Tod am Montag, dem 15. Mai 942,[25] inne.

Saadia Gaons Werk umfaßt Ausführungen auf den Gebieten der Grammatik, Lexikographie, Bibelexegese, Liturgie, Halacha und Philosophie. Außerdem finden sich Schriften, in denen er sich auf polemische Weise mit den Karäern auseinandersetzte. Zu seinen grammatisch-lexikographischen Abhandlungen gehören: a) Das *Sefer Ha-Egron* (ספר האגרון) betitelte, zweiteilige Wörterbuch der hebräischen Sprache;[26] b) das zwölfteilige, grammatische Werk *Kutub al-Lugah* (כתב אללגה),[27] das von Ibn Esra un-

20 Vgl. H. Malter, a.a.O., 28f.

21 Vgl. Ibn Dauds Ausführungen im Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 41 (= hebr. Teil) bzw. 54f (= engl. Teil)) und Scheriras Darstellung in § 219 seines Briefs (ed. M. Schlüter, a.a.O., 273f).

22 Vgl. H. Malter, a.a.O., 118.

23 Vgl. Scherira Gaon in § 219 seines Briefs (ed. M. Schlüter, a.a.O., 274): "Und Mar Rav Sa'adya Gaon verbarg sich etliche Jahre des Patriarchen David wegen ..., doch schließlich versöhnte er sich mit dem Patriarchen David ...".

24 Vgl. Abraham ibn Dauds entsprechende Angabe im Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 41 (= hebr. Teil) bzw. 55 (= engl. Teil)): "Es versteckte sich Rav Saadia etwa sieben Jahre".

25 Zu diesem Datum vgl. die Ausführungen von J. Mann, Fihrist, 423.

26 Dieses wurde herausgegeben von: A. Harkavy, Studien und Mittheilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg. Fünfter Theil, 1891, bes. 39-132; N. Allony, Ha'egron. Kitab 'usul al-shi'r al-'ibrani by Rav Se'adya Ga'on. Critical Edition with Introduction and Commentary, 1969 (vgl. bes. die auf S. 111 gemachten Erörterungen bezüglich der Bezugnahmen Ibn Esras auf dieses Werk).

27 Dieses wurde herausgegeben von: A. Dotan, The Dawn of Hebrew Linguistics. The Book of Elegance of the Language of the Hebrews by Saadia Gaon, 2 Bde., 1997 (= hebr.)

ter dem Titel *Sefer Zachot* erwähnt wird;[28] c) die Erklärung von neunzig Hapaxlegomena im *Tafsir al-sab'ina lafzah al-faridah* (תפסיר אלסבעין לפטה אלפרדה).[29] Auf der Basis dieser grammatisch-lexikographischen Werke verfaßte *Saadia* eine Übersetzung der hebräischen Bibel ins Arabische, die er an zahlreichen Stellen mit interpretierenden Glossen durchsetzte und *Tafsir* (תפסיר) nannte. Außerdem schrieb er einen *Scharch* (שרח) genannten ausführlichen Kommentar zu umfangreichen Teilen der Bibel, in dem ebenfalls eine arabische Bibelübersetzung enthalten war. Auf Grund dieses Umstands ist bis heute unklar, ob beide Werke dieselbe Übersetzung enthielten, so daß der *Tafsir* Bestandteil des *Scharch* wurde, oder ob die im *Scharch* vor den Kommentaren stehende arabische Bibelübersetzung Eigenständigkeit beanspruchen kann.[30] Die Beantwortung dieser Frage wird vor allem dadurch erschwert, daß zwar eine separate arabische Übersetzung der Tora[31] sowie des Jesaja-,[32] Joel-,[33] und Amos-Buchs[34] von

28 Vgl. Ibn Esras entsprechende Ausführungen im Sefer Moznajim (ed. W. Heidenheim, 1b).

29 Vgl. ed. L. Dukes, Literaturhistorische Mittheilungen ueber die ältesten hebräischen Exegeten, Grammatiker und Lexicographen nebst hebräischen Beilagen, in: Beiträge zur Geschichte der aeltesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments, hg. von H. Ewald u. L. Dukes, Bd. 2, 1844 (ND: 1976), 110-115; -ders., Erklärung seltener biblischer Wörter, ZKM 5 (1844), 115-36 (= deutschsprachige Übersetzung des Tafsir al-sab'ina lafzah al-faridah); N. Allony, כתאב אלסבעין לפט'ה לרב סעדיה גאון, in: -ders., Studies in Medieval Philology and Literature. Collected Papers, Bd. 1: Sa'adia's Works, hg. von Y. Tobi, R. Attal u. S. Morag, 1986, 27-74.

30 Vgl. M. Polliack, The Karaite Tradition of Arabic Bible Translation. A Linguistic and Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth and Eleventh Century C.E., 1997, 79.

31 Vgl. ed. J. Derenbourg, Version Arabe du Pentateuque de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi. Revue, Corrigee et accompagnee de notes hebraiques avec quelques fragments de Traduction francaise d'apres l'arabe, in: -ders., Oeuvres completes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi, Bd. 1: Version Arabe du Pentateuque, Bd. 1, 1893 (ND: 1979). — Die in dieser Ausgabe enthaltenen Kurzkommentare, die über die reine Übersetzung hinausgehen, wurden von J. D. Kappach zusammengestellt, ins Hebräische übersetzt und unter dem Titel פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה (1976, 3. Aufl.) ediert.

32 Vgl. ed. J. Derenbourg / H. Derenbourg, Version Arabe d'Isaie de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi publiee avec des notes hebraiques et une Traduction francaise d'apres l'arabe, in: J. Derenbourg, Oeuvres completes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi, Bd. 3, 1896 (ND: 1979), 1-100; Y. Ratzaby, Additional Fragments of Sa'adiah Gaon's Commentary on Isaiah, Studies in Bible and Exegesis 2 (1986), 187-206 (= hebr.) (zu Jes 21,9-12; 23,1-16; 32,7-20; 33,14-24); -ders., Saadya's Translation and Commentary on Isaiah. Collected, Edited with Translation and Notes, 1994, 3-148 (= hebr. u. arab.).

33 Vgl. ed. D. Klein, Joel es Amosz. Profetak könyveinek arab forditasa nevtelen szerzötöl. A Codex Huntington 206 Alapjan, 1897.

34 Vgl. ed. D. Klein, a.a.O..

Saadia existiert, in seinen Kommentaren zum Psalmen-,[35] Proverbien-,[36] Ijob-,[37] Klagelieder-,[38] Ester-[39] und Daniel-Buch[40] die arabische Übersetzung aber in der Regel versweise dem Kommentar vorangeht.[41] Während

35 Vgl. ed. S. H. Margulies, Saadia Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung, 1884 (zu Ps 1-20); S. Lehmann, Saadia Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 21-41), 1901; T. Hofmann, Die korachitischen Psalmen aus Saadias arabischer Übersetzung und Erklärung der Psalmen, in: Programm des königlichen Gymnasiums in Ehingen zum Schlusse des Schuljahres 1890/91, 1891 (zu Ps 42-49, 84, 85, 87 u. 88); S. Baron, Saadia Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 50-72), 1900; S. Galliner, Saadia Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung (Psalm 73-89), 1903; E. Eisen, Sa'adja al-Fajjumi's arabische Übersetzung und Erklärung der Psalmen. Psalm 90-106, 1934; J. Z. Lauterbach, Saadja Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 107-124), 1903; B. Schreiner, Saadja Al-fajjumi's arabische Psalmenübersetzung und Commentar (Psalm 125-150), 1904; J. D. Kappach, תהלים עם תרגום ופירוש הגאון רבינו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל וחלק הדקדוק למהרי"ץ, 1966.

36 Vgl. ed. J. Bondi, Das Spruchbuch nach Saadja. Auszug aus Saadja's כתאב טלב אלחכמה Cap. 1-9. Als Beitrag zur Geschichte der Bibelauslegung, 1888; J. Derenbourg / M. Lambert, Version Arabe des Proverbes. Surnommes livre de la recherche de la sagesse de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi. Publiee pour la premiere fois et accompagnee de notes hebraiques avec une Traduction francaise d'apres l'arabe, in: J. Derenbourg, Oeuvres completes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi, Bd. 6, 1894 (ND: 1979); J. D. Kappach, משלי עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל (כתאב טלב אלחכמה) וחלק הדקדוק למהרי"ץ, 1976.

37 Vgl. ed. W. Bacher, Version Arabe du livre de Job de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi publiee avec des notes hebraiques. Accompagnee d'une Traduction francaise d'apres l'arabe par J. Derenbourg et H. Derenbourg, in: J. Derenbourg, Oeuvres completes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi, Bd. 5, 1899 (ND: 1979); J. D. Kappach, איוב עם תרגום ופירוש הגאון רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל וחלק הדקדוק למהרי"ץ, 1973. Eine englische Übersetzung besorgte L. E. Goodman, The Book of Theodicy. Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah ben Joseph al-Fayyumi, 1988. Vgl. auch R. Ecker, Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja ben Josef al-Fajjumi. Ein Beitrag zur Geschichte der Übersetzung des Alten Testaments, StANT 4, 1962.

38 Vgl. ed. Y. Ratzaby, Selections from Rav Sa'adiah's Commentary on *Lamentations*, Bar-Ilan-Annual 20/21 (1983), 349-381 (= hebr.).

39 Vgl. ed. J. Ratzaby, Rabbi Saadia's Commentary on the Scroll of Ester, in: Jubilee Volume in Honor of Moreinu Hagaon Rabbi Joseph B. Soloveitchik, hg. von S. Israeli, N. Lamm u. Y. Raphael, Bd. 2, 1984, 1153-1178 (= hebr.). Ob sich auch in der von J. D. Kappach, חמש מגילות שיר השירים, רות, קהלת, אסתר, איכה עם פירושים היוצאים לאור פעם ראשונה על פי כתבי יד בצירוף מבואות הערות והארות, 1962, unter Saadias Namen edierten Textausgabe Kommentare von diesem finden, ist umstritten (vgl. M. Polliack, a.a.O., 80, Anm. 55). Der ihm dort zugeschriebene Kohelet-Kommentar jedenfalls stammt in Wahrheit von Jizchak ibn Giat.

40 Vgl. ed. H. Spiegel, Saadia al-Fajjumi's arabische Danielversion. Nach einem Manuscript der kgl. Bibliothek in Berlin zum ersten Male herausgegeben, mit Einleitung und Anmerkungen versehen, 1906; J. D. Kappach, דניאל עם תרגום ופירוש רבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל וחלק ופירוש רבי תנחום הירושלמי הדקדוק למהרי"ץ, 1981. Eine englische Übersetzung von Rav Saadia Gaons Daniel-Kommentar besorgte A. J. Cameron, Saadya Gaon's Arabic Version of the Book of Daniel, 1988.

seine Tora-Übersetzung unter den arabisch-sprechenden Juden weithin die Rolle einer Standard-Übersetzung einnahm und daher gut bezeugt ist,[42] gerieten seine Kommentare zu den Büchern der Tora allem Anschein nach bald in Vergessenheit. So ist bis heute unklar, ob *Saadia* alle Bücher der Tora oder nur die erste Hälfte des Buches Genesis (Gen 1-28)[43] sowie die Bücher Exodus[44] und Levitikus[45] kommentierte.[46] Auf liturgischem Gebiet tat *Saadia* sich insbesondere durch den von ihm geschaffenen *Siddur* hervor,[47] während auf philosophischem Gebiet seine judäo-arabisch geschriebene Schrift "Kitab al'-Amanat wal-I'tikadat" (כתאב אלאמאנאת וראלאעתקאדאת),[48] die von *Jehuda ibn Tibbon* ins Hebräische übersetzt wurde,[49] zu nennen ist.[50]

Im Rahmen von Ibn Esras langem Exodus-Kommentar findet *Saadia* an 72 Stellen Erwähnung (vgl. zu Ex 2,9; 3,15.19; 4,6; 5,9; 6,3; 7,19; 9,30; 12,1.6. 22.27; 15,27; 16,1.31; 18,1.3; 19,7.13.19.23; 20,1.2.14.24; 21,3.7.8.11.16.18.24. 25.37; 22,25.26.28; 23,2.8.29; 24,10.12.16; 25,3.4.33.40; 28,9.31.36.40; 29,9. 20; 30,11.23.33; 31,2.17; 32,1.18.33; 33,(4f.)12.14.21; 34,1.6f.10.34; 35,3; 38,24) und ist damit der am häufigsten zitierte Gelehrte.

41 Vgl. M. Polliack, a.a.O., 80.

42 Vgl. a.a.O., 81.

43 Vgl. ed. M. Zucker, Saadya's Commentary on Genesis. Edited with Introduction, Translation and Notes, 1984 (= hebr.).

44 Vgl. ed. Y. Ratzaby, Rav Saadya's Commentary on Exodus. Collected, Edited with Translation and Notes, 1998.

45 Vgl. ed. Y. Ratzaby, מפירושי ר' סעדיה לספר ויקרא, Sinai 120 (1997), 1-17; 121 (1998), 145-161; 122 (1998), 1-10.

46 Vgl. M. Zucker, a.a.O., 11f; M. Polliack, a.a.O., 81, Anm. 61.

47 Vgl. ed. I. Davidson / S. Assaf / B. I. Joel, Siddur R. Saadja Gaon. Kitab gami' as-Salawat wat-Tasabih, 1978 (= arab. u. hebr.).

48 Vgl. ed. J. D. Kappach, ספר הנבחר באמונות ובדעות (האמונות והדעות) לרבנו סעדיה בן יוסף פיומי זצ"ל מקור ותרגום חרגם לעבריח באר והכין, 1970.

49 Vgl. B. Cohen (Ed.), ספר אמונות ודעות לרב סעדיה גאון העחיקו עבריח ר' יהודה חבון עם באור והערות, 1928.

50 Eine deutschsprachige Übersetzung dieses Werks besorgte J. Fürst, Emunot we-Deot oder Glaubenslehre und Philosophie von Saadja Fajjumi. Aus dem Hebräischen mit theilweiser Benutzung des Arabischen übersetzt, 1845 (ND: 1970). Vgl. auch die englischsprachige Übersetzung von S. Rosenblatt, Saadia Gaon. The Book of Beliefs and Opinions, Translated from the Arabic and the Hebrew, 1948.

§ 3.2.: *Schmuel ben Chofni* (gest. 1013)

Über die Lebensumstände *Schmuel ben Chofnis* vor dem Jahr 997, als er zum Gaon von Sura ernannt wurde, ist fast nichts bekannt. Sicher ist, daß er ein Nachkomme von Gelehrten des Lehrhauses zu Pumbedita war; sein Großvater *Kohen Zedek ben Josef* übte während der Jahre 926-936 das Amt des Gaons von Pumbedita aus,[51] sein im Jahre 961/62[52] verstorbener Vater *Chofni* fungierte dort als Av-Bet-Din der von *Schmuel ben Chofnis* Onkel *Nechemia ben Kohen Zedek* (gest. 968) organisierten Gegenakademie.[53] Bekannt ist zudem, daß *Schmuel ben Chofni* zwei Brüder hatte – *Jizchak ben Chofni* und *Chajjim ben Chofni*[54] –, die wie er wohl Anhänger der Gegenakademie ihres Onkels waren. Nachdem im Jahre 968 *Scherira ben Chananja* zum Gaon der Akademie in Pumbedita aufstieg, übernahm *Schmuel ben Chofni* die Leitung der Gegenakademie, die sich auf Grund ihrer Oppositionsrolle in einer äußerst desolaten finanziellen Situation befand.[55] Als *Scheria Gaon* im Jahre 985 seinen Sohn *Hai* zum Av-Bet-Din der Akademie zu Pumbedita ernannte (vgl. § 3.3.), mußte *Schmuel ben Chofni* einsehen, daß er kaum Chancen hatte, jemals eine leitende Funktion in der offiziellen Akademie zu übernehmen. Daher siedelte er mit seinen Gefolgsleuten nach Sura über,[56] wo er nach dem Tod von *Zemach Zedek ben Jizchak Gaon*[57] im Jahre 997 zu dessen Nachfolger ernannt wurde. Während seines Gaonats gelang es *Schmuel ben Chofni*, die Akademie in Sura wieder in der jüdischen Gesellschaft zu etablieren und sich zwei Jahre vor *Scherira Gaons* im Jahre 1006 erfolgten Tod mit diesem zu versöhnen.[58] Diese Übereinkunft wurde mit einer "politischen" Hochzeit zwischen *Scherira Gaons* Sohn *Hai* und ei-

51 Vgl. die Genealogie bei D. E. Sklare, Samuel ben Hofni Gaon and his Cultural World. Texts and Studies, 1996, xviii.

52 Vgl. J. Mann, Gaonic Studies, in: Hebrew Union College Jubilee Volume (1875-1925), 1925 (ND: 1968), 232 ("Nehemia refers in his letter of Kislev 962 to the death of his brother the (Ab) Bet Din in the spring of the previous Seleucid year (962)"); -ders., Texts and Studies in Jewish History and Literature, Bd. 1, 1931 (ND: 1972), 147 ("His father Hofni ... died in 961") und D. E. Sklare, Samuel, 5 ("... in the Spring of 962, Samuel ben Hofni's father, Hofni, died").

53 Vgl. D. E. Sklare, Samuel, 3f.

54 Vgl. J. Mann, Texts, 147, und die Genealogie bei D. E. Sklare, Samuel, xviii.

55 Dies ergibt sich aus zwei Briefen Schmuel ben Chofnis, die er im Jahre 977 und 985 verfaßte (vgl. J. Mann, Texts, 147; D. E. Sklare, Samuel, 5f).

56 Ob dies gleich nach der Wiedereröffnung der Akademie in Sura im Jahre 987 oder erst später geschah, ist unklar (vgl. J. Mann, Gaonic Studies, 232).

57 Vgl. zu diesem die Ausführungen von J. Mann, Gaonic Studies, 228ff; -ders., Texts, 146f.

58 Vgl. J. Mann, Texts, 148 u. 157-159.

ner Tochter *Schmuel ben Chofnis* besiegelt.[59] In Sura selbst war die Position *Schmuel ben Chofnis* jedoch keineswegs unumstritten, doch gelang es ihm, das Amt des Gaons bis zu seinem Tod am 4. August 1013 zu behaupten.[60]

Schmuel ben Chofni war einer der produktivsten Autoren unter den Geonim.[61] Im Gegensatz zu den Werken *Saadia Gaons*, einem seiner großen Vorgänger im Amt, sind seine Schriften jedoch weithin verlorengegangen. Aus Werkverzeichnissen,[62] Zitaten bei anderen Gelehrten und den in der Kairoer Geniza erhaltenen Fragmenten ist jedoch bekannt, daß er neben halachischen Abhandlungen,[63] (religions)philosophischen Erörterungen,[64] Responsen[65] und Briefen[66] auch einige exegetische Schriften verfaßte. Von ihnen sind der Kommentar zu Gen 28-50[67] sowie Teile der Kommentare zu den Büchern Numeri[68] und Deuteronomium[69] erhalten geblieben. Da ent-

59 Vgl. J. Mann, Gaonic Studies, 233; -ders., Texts, 148; D. E. Sklare, Samuel, 8, bes. Anm. 25.

60 Vgl. J. Mann, The Last Geonim of Sura, JQR NS 11 (1920/21), 410 u. 421; -ders., Gaonic Studies, 228 u. 233; D. E. Sklare, Samuel, 7.

61 Vgl. die entsprechenden Ausführungen von Abraham ibn Daud im Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 44 (= hebr. Teil) bzw. 60 (= engl. Teil)): "Auch er (sc. Schmuel ben Chofni) verfaßte viele Bücher".

62 Vgl. G. Margoliouth, Some British Museum Genizah Texts, JQR OS 14 (1902), 311; S. Asaf, Ancient Book List, Kirjath Sepher 18 (1941/42), 280 (= hebr.); N. Allony, כתבי רס״ג ורשב״ח ברשימת ספרים מהמאה הי״א, Alei Sefer 6/7 (1979), 28-49.

63 Vgl. die Aufstellung derselben bei D. E. Sklare, Samuel, (16-)19-26.

64 Vgl. die Aufstellung derselben bei D. E. Sklare, Samuel, 26-31.

65 Vgl. die Aufstellung derselben bei D. E. Sklare, Samuel, 31-33.

66 Vgl. die Aufstellung derselben bei D. E. Sklare, Samuel, 33f.

67 Vgl. A. Harkavy, לקוטים מספרי בן חפני מכ״י פטרסבורג בשפת ערבית ועתקה עברית, Ozar Tob, hebräische Beilage zum Magazin für die Wissenschaft des Judenthums 2 (1878), 55-64; I. Israelsohn, Samuelis ben Chofni trium sectionum posteriorum libri Genesis versio Arabica cum commentario. E Ms. Cod. Biblioth. Public. Imperial. Petropolit. nunc primum edidit, 1886 (dazu: W. Bacher, Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le pentateuque, REJ 15 (1887), 277-288; 16 (1888), 106-123); A. Greenbaum, The Biblical Commentary of Rav Samuel ben Hofni Gaon According to Geniza Manuscripts, 1978, 1-425 (dazu: N. Allony, פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, Bet Mikra 25 (1980), 85-88; R. Brody, A. Greenbaum: *The Biblical Commentary of Rav Samuel Ben Hofni According to Geniza Manuscripts* ..., Tarbiz 55 (1986), 269-278 (= hebr.); J. Blau, Textual Comments to A. Greenbaum: *The Biblical Commentary of Rav Samuel Ben Hofni According to Geniza Manuscripts* ..., Tarbiz 55 (1986), 279-291 (= hebr.)); M. Zucker, Saadya's Commentary on Genesis. Edited with Introduction, Translation and Notes, 1984, 448-452.

68 Vgl. B. Lewin, קטע מפירוש על התורה לר׳ שמואל ן׳ חפני, Ginze Kedem 6 (1944), 36-39; M. Zucker, The Problem of the 32 Exegetical Rules and the Mishna of R. Eliezer, PAAJR 23 (1954), 2-12(-15) (= hebr.); -ders., Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah. Exegesis, Halakha and Polemics in R. Saadya's Translation of the Pentateuch, 1959, 28 (zu Num 14) (= hebr.); -ders., Saadya's Commentary on Gene-

sprechende Fragmente zur ersten Hälfte des Buches Genesis sowie zu den Büchern Exodus und Levitikus bisher fehlen, ist unklar, ob *Schmuel ben Chofnis* Kommentar sich ursprünglich über die gesamte Tora erstreckte oder nur der Komplementierung des fragmentarischen Tora-Kommentars *Saadia Gaons* diente.[70] Auch ist unklar, ob er einige der Prophetenbücher und der Megillot kommentierte.[71]

Von Ibn Esra wird *Schmuel ben Chofni* an insgesamt vier Stellen des langen Exodus-Kommentars erwähnt.[72] Im Zusammenhang von Ex 4,25 kritisierte er seine Ansicht, Gott habe Mose (und nicht Elieser!) auf dem Weg nach Ägypten töten wollen. Im selben Kontext wies er seine Interpretation zurück, Zippora habe die blutige Vorhaut Elieser (und nicht Mose!) zu Füßen geworfen. Daß Pharao sich das Ende der Froschplage nicht sofort, sondern erst für den nächsten Tag herbeiwünschte, begründete *Schmuel ben Chofni*

---

sis. Edited with Introduction, Translation and Notes, 1984, 453-456 (= hebr.); A. Greenbaum, The Biblical Commentary of Rav Samuel ben Hofni Gaon According to Geniza Manuscripts, 1978, 429-459 (= hebr.); -ders., פירוש רב שמואל בן חפני גאון לפרשת בהעלותך, Sinai 98 (1986), 109-113; Y. Ratzaby, Commentaries of Rav Sa'adia and Rav Shmuel ben Hofni to the Tora (Three New Fragments), in: Studies in Bible and Exegesis 4 (1997), 221-235 (= hebr.) (zu Num 16,4f.11).

69 Vgl. I. Israelsohn, Hiwi Albalchi, REJ 17 (1888), 312 (zu Dtn 32,9) (dazu: S. Poznanski, חיוי הבלכי, in: הגרן 7 (1904), 123); H. Hirschfeld, Fragments of Sa'adyah's Arabic Pentateuch Commentary, JQR NS 7 (1916/17), (45)50-60 (zu Dtn 1,14 u. 2,9-12) (zur Herkunft von Schmuel ben Chofni vgl. H. Malter, Saadia Gaon. His Life and Works, 1921 (ND: 1978), 315 u. 426); S. Poznanski, A Fihrist of Saadya's Works, JQR NS 13 (1922/23), 378, Anm. 31 (zu Dtn 11,39); M. Zucker, Rav Saadya Gaon's Translation of the Torah. Exegesis, Halakha and Polemics in R. Saadya's Translation of the Pentateuch, 1959, 24-26 (= hebr.); -ders., The Problem of 'Isma – Prophetic Immunity to Sin and Error, in Islamic and Jewish Literatures, Tarbiz 35 (1965), 153-155 (= hebr.); -ders., קטעים מפירוש הגאון רב שמואל בן חפני על פרשת ואתחנן, Alei Sefer 5 (1978), 5-24; -ders., Saadya's Commentary on Genesis. Edited with Introduction, Translation and Notes, 1984, 26 u. 36 (der Einl.) (= hebr.); S. Abramson, R. Nissim Gaon. Libelli quinque. Operum reliquias recensuit praefationibus notis et indicibus instruxit, 1965, 538 (= hebr.); A. Greenbaum, The Biblical Commentary of Rav Samuel ben Hofni Gaon According to Geniza Manuscripts, 1978, 460-521 (= hebr.); -ders., פירוש רב שמואל בן חפני גאון לפרשת האזינו, Sinai 100 (1987), 273-290; B. Chiesa, Un nuovo frammento del Commento di Samuel ben Hofni a Deut. 4,39-40, Annali di Istituto Universitario Orientale di Napoli 43 (1983), 61-82; H. Ben-Schammai, New Findings in a Forgotten Manuscript: Samuel b. Hofni's Commentary on *Ha'azinu* and Saadya's Commentary on the Ten Songs, Kirjat Sefer 61,2 (1987), 313-332, bes. 314-319 (= hebr.); M. Sokolow, Exegesis on *Ha'azinu* in the Geonic Period, in: Hebrew and Arabic Studies in Honour of J. Blau, hg. von H. Ben-Shammai, 1993, 397-414 (= hebr.).

70 Vgl. A. Greenbaum, The Biblical Commentary of Rav Samuel ben Hofni Gaon According to Geniza Manuscripts, 1978, 24-33 (der Einl.) (= hebr.); M. Sokolow, האמנם הקיף פירוש ר' שמואל בן חפני את כל התורה?, Alei Sefer 8 (1990), 137-139; D. E. Sklare, Samuel, 12-15.

71 Vgl. D. E. Sklare, Samuel, 16.

72 Vgl. A. Greenbaum, Commentary, 41f (der Einl.).

laut Ibn Esras Ausführungen zu Ex 8,6 damit, daß Mose von Pharao auf die Probe gestellt werden sollte. Zustimmend wird im Kommentar zu Ex 19,13 schließlich seine Ansicht erwähnt, der in diesem Vers gebrauchte Begriff הזה beziehe sich auf Aaron, seine Söhne und die siebzig Ältesten, denen allein die Erlaubnis gegeben worden sei, auf den Berg Sinai aufzusteigen.

§ 3.3.: *Hai ben Scherira* (939-1038)

Hai ben Scherira wurde im Jahre 939[73] als Nachkomme einer traditionsreichen Gelehrtenfamilie geboren: Sowohl sein Vater *Scherira ben Chananja* als auch sein Großvater *Chananja ben Jehuda* sowie sein Urgroßvater *Jehuda ben Schmuel* fungierten als Gaon von Pumbedita.[74] Über seine Kindheits- und Lehrjahre ist nicht viel bekannt. Mit einiger Sicherheit läßt sich lediglich sagen, daß er unter einem großen Einfluß des Werks und möglicherweise auch der Schüler *Saadia Gaons* stand. Von daher erklärt sich u.a. seine intensive Beschäftigung mit linguistischen und philosophischen Themen sowie der arabischen Literatur. Im Jahre 985 wurde *Hai ben Scherira* von seinem Vater zum Av-Bet-Din der Akademie zu Pumbedita erhoben.[75] Nachdem er dieses Amt einige Jahre lang bekleidet hatte, zog sich sein Vater aus dem Gaonat zurückzog und setzte ihn statt seiner zum Gaon von Pumbedita ein.[76] Über den genauen Zeitpunkt dieses Amtswechsels gibt

73 Dies ergibt sich aus den entsprechenden Angaben in Abraham ibn Dauds Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 43 (= hebr. Teil) bzw. 58f (= engl. Teil)): "Es betrug (die Zahl) seiner Lebensjahre 99 Jahre; er starb am Abend eines Festtags, dem letzten (Tag) des Pesach(fests, im) Jahre 1349 der seleukidischen (Rechnung), das ist das Jahr 4798 (= 1038)".

74 Vgl. die entsprechenden Ausführungen in § 221, § 223 u. § 225 des Iggeret Scherira Gaon (zitiert nach der Übersetzung von M. Schlüter, a.a.O., 276, 278 u. 280): "Nach ihm amtierte Mar Rav Yehuda Gaon, unser Vorfahr, der der Vater unseres Vaters ist, Sohn des Mar Rav Shemu'el, des Hauptes der *Kalla*, zu Beginn des Jahres (1)217 (= 906), elfeinhalb Jahre, und er verschied im Adar des Jahres (1)228 (= 917). ... Und im Tevet des Jahres (1)249 (= 938) amtierte nach ihm (sc. Rav Zemach bar Rav Kafnaj) Mar Rav Hananya Gaon, unser Vater, der Sohn des Mar Rav Yehud(a) Gaon, fünfeinhalb Jahre, und er verschied im Jahr (1)254 (= 943). ... Und im Jahr (1)279 (= 968) wurden wir (sc. Rav Scherira ben Chananja) mit dem Gaonat ordiniert ...".

75 Vgl. die entsprechenden Ausführungen in § 225 des Iggeret Scherira Gaon (zitiert nach der Übersetzung von M. Schlüter, a.a.O., 281): "Wir (sc. Scherira ben Chananja) haben unseren Sohn Hay mit dem Amt des *Av Bet Din* ordiniert vor einer (Zeit-)Spanne von zwei Jahren". Da der Iggeret Scherira Gaon im Jahre 987 verfaßt wurde (vgl. M. Schlüter, a.a.O., 1, Anm. 2; N. D. Rabinowich, The Iggeres of Rav Sherira Gaon, 1988, 22 (der Einl.), Anm. 36), ergibt sich, daß die Einsetzung von Hai ben Scherira zum Av-Bet-Din im Jahre 985 erfolgte.

76 Vgl. Abraham ibn Daud, Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 43 (= hebr. Teil) bzw. 58 (= engl. Teil)): "Als er (sc. Scherira Gaon) sah, daß er (seine) Lebenstage lang machte (= alt wurde), und sein Sohn Rav Hai würdig war, Vorsitzender der

es bis heute keine einhellige Meinung. Die Mehrzahl der Gelehrten nimmt im Anschluß an *Abraham ibn Daud* an, dies sei im Jahre 998 geschehen.[77] Andere Forscher dagegen sind der Ansicht, *Scherira Gaon* habe seinen Sohn erst im Jahre 1004 zum Gaon erhoben und bis zu seinem Tod im Jahre 1006 das Gaonat mit ihm zusammen betreut.[78] Im Zuge der Versöhnung von *Schmuel ben Chofni* mit *Scherira Gaon* heiratete *Hai Gaon* um das Jahr 1004 eine Tochter *Schmuel ben Chofnis* (vgl. § 3.2.). Diese Verbindung ist – nach allem, was wir wissen – jedoch ohne männlichen Nachkommen geblieben. Am 29. März des Jahres 1038 verstarb *Hai ben Scherira Gaon*.[79]

Die besondere Leistung von *Hai ben Scherira Gaon* besteht vor allem in seinen halachischen Werken.[80] Seine dazu gehörenden Responsen verfaßte er nicht nur in hebräischer, sondern auch in aramäischer und arabischer Sprache, je nachdem, in welcher Sprache die an ihn gerichtete Anfrage geschrieben war.[81] Dabei ist in seinen Schriften eine starke Tendenz feststellbar, die haggadaischen Partien des Talmuds sowie der Midraschim rationalistisch und die in ihnen enthaltenen Anthropomorphismen metaphorisch zu interpretieren. Er ging hierbei jedoch nicht so weit wie sein Schwiegervater *Schmuel ben Chofni*, der fast alles rationalistisch zu erklären versuchte.[82]

Akademie (zu Pumbedita) zu sein, zog er sich selbst (aus dem Amt zurück) und setzte seinen Sohn auf seinen Stuhl".

77 Vgl. Abraham ibn Daud, Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 44 (= hebr. Teil) bzw. 60 (= engl. Teil): "Im Jahre 4728 (= 968) wurde Rav Scherira zum Gaon, und im Jahre 4758 (= 998) wurde Rav Hai zum Gaon. Ihr Gaonat dauerte siebzig Jahre: Rav Scherira dreißig Jahre und Rav Hai vierzig Jahre".

78 Vgl. J. Mann, Texts, 109, Anm. 2: "The dates of the Gaonates of Sherira and Hai as given by Ibn Daud ... are confused. More reliance is to be placed on the addition to Sherira's Letter in a Ms Damascus ...: ובשנת רצ״ח איסתמיך אדוננו האיי באבות בית דין ובשנת שט״ו נסמך בגאונות ונפטר אדוננו שרירא בשנת שי״ז כלל שני מלכותו ל״ד שנה. The date רצ״ח should be רצ״ו, viz. 985, 2 years before Sherira's Letter was written in 987. Hai became Gaon in 1003-4; his father died in Tishri שי״ח (as is evident from our letter), hence שי״ז in the above addendum should be changed accordingly. Altogether Sherira was Gaon from 968-1006, hence 38 years in all, while Hai was Gaon from 1004 till 1038 = 34 years. Since the first 2 years of Hai's Gaonate coincided with the last ones of his father, both together occupied the Gaonate for 70 years (968-1038), the round figure given by Ibn Daud ...".

79 Vgl. Anm. 73.

80 Vgl. die Auflistung seiner Werke durch S. Assaf, (Artikel) Hai ben Scherira, in: Encyclopaedia Judaica (dt.) 7 (1931), 825-828.

81 Vgl. Hai Gaons entsprechende Äußerung: "Auch waren wir (sc. Scherira Gaon und Hai Gaon) gezwungen, ihre (sc. der Anfrage) Antwort in der Sprache der הגריאים zu schreiben, wie sie (sc. die Anfrage) geschrieben war" (zitiert nach dem hebräischsprachigen Zitat bei J. Mann, Addenda to the Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History, JQR NS 11 (1920/21), 462).

82 Vgl. M. Schreiner, Zur Charakteristik R. Samuel b. Chofni's und R. Hai's, MGWJ 35 (1886), 314-319.

In Weiterführung dieses Ansatzes ist verständlich, warum er jeglichen Glauben an Geister und Dämonen verwarf.

Ibn Esra verweist im Rahmen seines langen Exodus-Kommentars lediglich an einer Stelle ausdrücklich auf *Hai ben Scherira Gaon*: Zu Ex 28,6 führt er die Meinung *Raschis* an, bei den Urim und Tumim handle es sich um mit dem Schem Ha-Meforasch beschriebene Pergamente. Diese Äußerung hätte *Raschi* nach Ibn Esras Meinung nicht gemacht, wenn er die entsprechende Response *Hai Gaons* gelesen hätte. Über diese Stellen hinaus scheint Ibn Esra jedoch auch im Kommentar zu Ex 25,40 auf bestimmte Ausführungen von *Hai Gaon* Bezug zu nehmen, obwohl dort ein expliziter Verweis auf ihn fehlt.

Kapitel IV:
Die Masoreten

Fast alle Druckausgaben des *masoretischen Bibeltexts* basieren auf der im Jahre 1524/25 von *Jakob ben Chajim ibn Adonija* besorgten und von *Daniel Bomberg* herausgegebenen Textversion.[1] Dabei bestand die Leistung *Jakob ben Chajim ibn Adonijas* darin, daß er das masoretische Material seiner Vorgänger "neu studierte, es ordnete, es an den Rändern seiner Ausgabe abdruckte, es auch am Schlusse in alphabetischer Ordnung noch einmal zusammenstellte, und daß er nach diesem Material seinen Text revidierte und festsetzte".[2] Dies könnte den Eindruck einer einheitlichen, in sich geschlossenen masoretischen Tradition erwecken, was aber falsch ist. Vielmehr bildeten sich im Laufe der Zeit in Babylonien und Palästina verschiedene Masoretenschulen heraus, die unterschiedliche Aussprache- und Vokalisationssysteme des Bibeltexts entwickelten. Selbst innerhalb der jeweiligen Länder gab es Auseindersetzungen um den "richtigen" masoretischen Text, etwa zwischen den babylonischen Masoretenschulen in Sura und Nehardea/Pumbedita. In Einzelfällen kam es sogar in einer Schule zum Konflikt,[3] wie die zwischen *Aaron ben Mosche ben Ascher* und *Ben Naftali* in Tiberias geführte Diskussion um 875 Textstellen erkennen läßt (vgl. § 4.3.).[4]

Wann genau die masoretische Periode ihren Anfang nahm, läßt sich nur schwer bestimmen. Ursache hierfür ist, daß die Masoreten in den Sofrim (= Schreibern) eine Vorläufergruppe hatten, wobei der Übergang zwischen beiden Gruppierungen wohl fließend war.[5] Im Laufe der Forschungsgeschichte

---

1 Vgl. ed. M. Goshen-Gottstein, Biblia Rabbinica. Reprint of the 1525 Venice Edition, Edited by Jacob ben Hayim ibn Adoniya. The First and most Important Edition of the Bible Which Includes the Targum, the Traditional Commentaries and the Massora, as Published by the Renowned Press of Daniel Bomberg in Venice. Based on Manuscripts Partly Lost, this is the Prototype of all Later Rabbinic Bibles. The Text as Fixed for this Edition has been Adopted as textus receptus by Jews and Gentiles alike, 1972.

2 P. Kahle, Masoreten des Ostens. Die ältesten punktierten Handschriften des Alten Testaments und der Targume, 1913, VIII.

3 Vgl. a.a.O., XVII.

4 Vgl. C. D. Ginsburg, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, 1897 (ND: 1966, with a Prolegomenon by H. M. Orlinsky), 241-286.

5 Vgl. C. D. Ginsburg, a.a.O., 287, und M. J. Mulder, The Transmission of the Biblical Text, in: M. J. Mulder (Hg.), Mikra. Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity, 1988, 106f.

hat sich jedoch zunehmend eine Ansetzung der masoretischen Wirksamkeit in der 2. Hälfte des 1. Jt. (ca. 500-1000) durchgesetzt.[6]

Ihren Namen erhielten die Masoreten auf Grund des Begriffs מסורת, der eine Kurzform des in Ez 20,37 gebrauchten Ausdrucks מסורת הברית ist.[7] Dabei liegt dem in Ez 20,37 gebrauchten Begriff מסורת nicht die Wurzel מסר (= tradieren), sondern אסר (= binden) zugrunde, weshalb er eigentlich מַאֲסוֹרֶת lauten sollte.[8] In talmudischer Zeit (vgl. bBM 8b) wurde das in Ez 20,37 belegte Nomen מסורת jedoch mit der Wurzel מסר (= tradieren) in Verbindung gebracht,[9] so daß der Terminus מסורה/מסורת die Bedeutung "Tradition" bekam. Der Masoret ist daher ein "Tradent" des biblischen Textes, der die orthographisch richtige Schreibweise, beispielsweise auf der Ebene der Plene- und Defektiv-Schreibung (vgl. bNed 37b), sowie die korrekte Aussprache durch Hinzufügung von Vokalen und Betonungszeichen fixierte.[10]

Ohne näher darüber Auskunft zu geben, ob er eine Tradition der babylonischen oder palästinischen Masoreten im Blick hat, erwähnt Ibn Esra im Kontext seines langen Kommentars zu Ex 1,17, daß "sie" das א des dort gebrauchten Begriffs ותיראן unvokalisiert ließen. Im Zusammenhang seiner Darlegungen zu Ex 15,18 macht er darauf aufmerksam, "sie" hätten im Fall, daß ein ו vor ein Wort tritt, dessen erster Konsonant das Tonzeichen trägt, dieses patachisiert/kamatisiert.

§ 4.1.: Die Masoreten des Ostens

Das Hauptproblem jeder Erörterung über die Masoreten des Ostens (= Babylon) besteht darin, daß im Laufe der Geschichte die Traditionen der Masoreten des Westens (= Palästina) einen alles durchdringenden Einfluß gewannen "und schließlich dafür sorgte(n), daß die Arbeiten der babylonischen Masoreten vergessen wurden und verloren gingen".[11] Zusätzlich begünstigt wurde dieser Verdrängungsprozeß durch die vorübergehende Schließung der babylonischen Akademie in Sura kurz nach dem Jahr 942 sowie den Niedergang der babylonischen Akademie in Nehardea/Pumbedita zu

6 Vgl. a.a.O., 107.

7 Vgl. W. Bacher, A Contribution to the History of the Term "Massorah", JQR OS 3 (1891), 788; C. Levias, Word Studies, in: Hebrew Union College Annual, 1904, 147.

8 Vgl. W. Bacher, a.a.O.

9 Vgl. C. Levias, a.a.O., 148.

10 Vgl. a.a.O., 147.

11 Vgl. P. Kahle, Masoreten des Ostens, XXVIII.

Beginn des 11. Jh.. Daher sind "Bibelhandschriften, die von babylonischen Masoreten punktiert sind, ... spätestens in das neunte Jahrhundert zu setzen".[12] Kennzeichnend für die Texte der Masoreten des Ostens ist vor allem die sog. supralineare Vokalisation, bei der die Vokal- und Lesezeichen des hebräischen Textes nicht unter, sondern über den Konsonantentext gesetzt wurden. Dabei läßt sich innerhalb dieses Vokalisationssystems zwischen einer einfachen und einer komplizierten Punktation unterscheiden, wobei "das komplizierte System eine weitere Ausgestaltung des einfachen ist".[13] Das einfache System zeichnet sich u.a. durch die Existenz zweier Zeichensätze für die Vokale aus.[14] Beiden Systemen ist gemeinsam, daß die Vokalisation nicht vollständig, sondern in weiten Partien nur sporadisch ist.

Eine explizite Anführung der Masoreten des Ostens findet sich in Ibn Esras Kommentar zu Ex 1,9. Dort weist er darauf hin, diese hätten – im Unterschied zu den Masoreten des Westens (vgl. § 4.2.) – das ן des Begriffs מִמֶּנּוּ undageschisiert gelassen, wenn es sich um ein pluralisches Suffix handelt, das vom Konsonantenbestand her gleichlautende singularische Suffix dagegen dageschisiert.

§ 4.2.: Die Masoreten des Westens

Während die Traditionen und Werke der Masoreten des Ostens im Laufe der Zeit weithin in Vergessenheit gerieten, vermochten sich die masoretischen Gelehrtenschulen in Palästina einen bleibenden Namen zu sichern. Maßgeblichen Anteil hieran hatte die in Tiberias wirkende Gelehrtenfamilie *Ben Ascher* (vgl. § 4.3.). Noch bevor sie am Ende des 8. Jh. ihre Tätigkeit aufnahm, gab es in Palästina jedoch bereits ein vom babylonischen Vokalisationssystem abweichendes palästinisches Punktationssystem. Dieses verfügte über sechs Zeichen für fünf Vokale, wobei es für den Buchstaben "a" zwei Zeichen gab. Diese Vokalzeichen wurden nicht in der Mitte unter oder über dem zu vokalisierenden Konsonanten gesetzt, sondern stets links neben ihm.[15] Analog dem babylonischen System war dabei auch das palästinische System ein unvollständiges Punktationssystem.

12 Vgl. a.a.O..

13 A.a.O., 157. Bezüglich der Unterschiede zwischen diesen beiden Systemen vgl. die von P. Kahle, Masoreten des Ostens, 158-180, gemachten Ausführungen.

14 Vgl. M. J. Mulder, a.a.O., 109.

15 Vgl. A. Dotan, (Artikel) Masorah, in: Encyclodaedia Judaica 16 (1972), 1435.

Im selben Zusammenhang, in dem Ibn Esra auf die Masoreten des Ostens zu sprechen kommt, erwähnt er in seinem langen Kommentar zu Ex 1,9 auch die Meinung der Masoreten des Westens bezüglich der Dageschisierung des נ im Begriff ממנו. Während die Masoreten des Ostens hier einen Unterschied machten, je nachdem, ob sich das Suffix נו auf eine Einzelperson oder eine Personengruppe bezieht, wurde es von den Masoreten des Westens in jedem Fall dageschisiert.

§ 4.3.: Die Weisen von Tiberias

Abweichend von der in Babylonien üblichen supralinearen Vokalisation entstand gegen Ende des 8. Jh. bei den Masoreten in Tiberias die sog. tiberische Punktation, die im Laufe des 9. Jh. immer weiter fortentwickelt wurde.[16] Während sich für das babylonische Punktationssystem eine Entwicklung von einem einfachen zu einem komplizierten System nachweisen läßt (vgl. § 4.1.), ist ein analoger Prozeß für das tiberische Vokalisationssystem nicht nachweisbar.[17] Ursache hierfür ist, daß "die tiberische Punktation zu einer bestimmten Zeit als vollkommenes und überaus kompliziertes System neu eingeführt"[18] wurde und das bis dahin gebrauchte palästinische System (vgl. § 4.2.) verdrängte. Kennzeichnend für das tiberische Vokalisationssystem im Gegenüber zum babylonischen und palästinischen System ist, daß seine Punktation vollständig, sublinear und zentriert ist, d.h. die Vokalzeichen befinden sich bei ihm stets in der Mitte unter dem jeweiligen Konsonaten. Neben acht Zeichen für sieben Vokale verfügt es zudem über das Schwa und einen intralinear gebrauchten Punkt, durch den die harte oder weiche Aussprache der בגדכפת-Laute festgelegt wird.[19]

Die wichtigsten Gelehrten der in Tiberias wirkenden Masoreten entstammten der *Ben-Ascher*-Familie, die ungefähr während der Jahre 780-930 tätig war:[20] 1) *Ascher* (gest. um 810); 2) *Nechemija ben Ascher* (gest. um 840); 3) *Ascher ben Nechemija* (gest. um 870); 4) *Mosche ben Ascher* (gest. um 900);[21] 5) *Aaron ben Mosche* (gest. um 930).[22] Neben der auf die

16 Vgl. P. Kahle, Masoreten des Westens, Bd. 1, 1927 (ND: 1967), 21.

17 Vgl. a.a.O., 23.

18 A.a.O., 24.

19 Vgl. A. Dotan, a.a.O., 1447.

20 Vgl. P. Kahle, Masoreten des Westens, Bd. 1, 39.

21 Vgl. A. Dotan, (Artikel), Ben-Asher, Moses, in: Encyclopaedia Judaica 4 (1972), 467-469.

22 Vgl. Z. Ben-Hayyim, (Artikel) Ben-Asher, Aaron ben Moses, in: Encyclopaedia Judaica 4 (1972), 465-467.

Ben-Ascher-Familie, insbesondere *Aaron ben Mosche ben Ascher*, zurückgehende Texttradition bildete sich in Tiberias jedoch noch eine andere masoretische Gestalt des biblischen Texts heraus, die auf *Ben Naftali* zurückgeht. Ihr liegt vielfach eine "nach anderen Gesichtspunkten durchgeführte Festlegung der masoretischen Aussprache"[23] zugrunde, die durch ein abweichendes Punktationssystem fixiert wurde.[24] Diese von *Ben Naftali* eingeführte Texttradition scheint lange Zeit in hohem Ansehen gestanden zu haben. Auf Grund des Bestrebens, einen einheitlichen, masoretischen Bibeltext zu schaffen, wurden sie aber zunehmend verdrängt, so daß "sich keine echten *Ben-Naftali*-Handschriften mehr erhalten haben".[25]

Im Rahmen von Ibn Esras langem Kommentar zum Buch Exodus kommt er im Kontext seiner Darlegungen zu Ex 25,31 auf die in Tiberias wirkenden Masoreten zu sprechen. Er berichtet, diese würden "jedes Wort, jeden Punkt sowie jede Plene- und Defektiv-Schreibung" dreimal überprüfen, bevor sie einen von ihnen kopierten Bibeltext aus der Hand gäben.

§ 4.4.: Der Verfasser der Pausen

Ebenfalls dem Kreis der Masoreten ist wohl auch der von Ibn Esra im Kommentar zu Ex 6,28 erwähnte "Verfasser der Pausen" zuzurechnen. Unter diesem versteht er einen Gelehrten, der für die Verseinteilung des Tora-Texts bzw. die Abgrenzung der während des Schabbat-Gottesdienstes gelesenen Tora-Abschnitte zuständig war. Da die Einteilung der Leseabschnitte jedoch in weiten Partien bereits aus der vormasoretischen Periode stammen dürften, könnte Ibn Esra hier aber auch einen Gelehrten der Sofrim im Blick haben, die als Vorläufer der Masoreten fungierten (s.o.).

§ 4.5.: Der Verfasser der Akzente

Eine äußerst hilfreiche Erfindung der Masoreten war die Einführung der Akzente. Mit ihnen legten sie die Kantillation des biblischen Textes fest und definierten im Falle von Texten, die mehrere Lesarten zulassen, eine bestimmte Lesart als die richtige. Als Lesehilfe fungiert schließlich auch

23 P. Kahle, Masoreten des Westens, Bd. 2: Das Palästinische Pentateuchtargum, die Palästinische Punktation, der Bibeltext des Ben Naftali. Mit einem Beitrag von R. Edelman, 1930 (ND: 1967), 60.

24 Vgl. das Verzeichnis der wichtigsten Unterschiede zwischen der Ben-Ascher- und Ben-Naftali-Tradition bei P. Kahle, a.a.O., 57-60, und C. D. Ginsburg, a.a.O., 245ff.

25 P. Kahle, Masoreten des Westens, Bd. 2, 67, und C. D. Ginsburg, a.a.O., 245.

der sog. Atnach, mit dem jeder Bibelvers in zwei Sinnabschnitte gegliedert wird.

Ibn Esra kommt im Kontext seines Kommentars zu Ex 18,3 und 34,6f auf den "Verfasser der Akzente" zu sprechen. An erstgenannter Stelle weist er eine bestimmte Interpretation von *Saadia Gaon* zurück, die dieser bezüglich Jer 23,6 anführte. Hätte *Saadia* nämlich auf die masoretischen Akzentzeichen geachtet, wäre er nicht zu der von ihm vertretenen Fehlinterpretation gekommen. Zur Stützung dieses Umstands verwies Ibn Esra auf die unterschiedliche Akzentsetzung im Zusammenhang des in Gen 12,8 und Ex 34,6 fast identischen Wortlautes. Diesen Vergleich greift er dann noch einmal im Kommentar zu Ex 34,6f auf.

Kapitel V:
Gelehrte der Karäer

Bei den Karäern handelt es sich um eine in Opposition zum rabbinischen Judentum gegründete Religionsgemeinschaft.[1] Ihre Wurzeln lagen im jüdischen Sektenwesen[2] und im sich entwickelnden Islam.[3] Seit der Mitte des 9. Jh. befand sich ihr Zentrum in Jerusalem, wo sie im 10. und 11. Jh. ihre Blütezeit erlebten, die infolge der Eroberung Jerusalems durch die Seljuken (1071) und das Einfallen der Kreuzfahrer (15. Juli 1099) ein jähes Ende nahm.[4] Die karäischen Quellen lassen dabei erkennen, daß ein Großteil der in Jerusalem wirkenden Karäer keineswegs israelitischer Herkunft war, sondern aus dem persischen Raum kam.[5] Neben Jerusalem gab es jedoch bereits zu dieser Zeit eine Reihe anderer karäischer Ansiedlungen und Wirkungsorte in Israel (z.B. Ramle, Hebron, Gaza, Sebaste), Ägypten (z.B. Fustat, Kairo, Damietta, Tinnis, Sahragt), Marokko (z.B. Fez), Tunesien (z.B. Kairouan), Algerien und dem persisch-irakischen Raum.[6] Den Karäern dieser Epoche war dabei weithin gemeinsam, daß sie sich in der mündlichen Kommunikation wie auch in ihrem literarischen Schaffen fast ausnahmslos der arabischen Sprache bedienten.[7]

---

1 Vgl. in diesem Zusammenhang u.a. die diesbezüglichen Ausführungen über die Entstehungsgeschichte der Karäer bei Jehuda Ha-Levi, Kusari, III,65.

2 Vgl. etwa die Herleitung der Karäer aus dem Sadduzäertum in Abraham ibn Dauds Sefer Ha-Kabbala (hg. von G. D. Cohen, A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud, 1967, 37f (= hebr. Teil) bzw. 48-50 (= engl. Teil) und 74 (= hebr. Teil) bzw. 103 (= engl. Teil)). Auch von Ibn Esra wurden sie gelegentlich "Saduzzäer" genannt (vgl. etwa seine Einleitungen zu den Tora-Kommentaren sowie Z. Ankori, Elijah Bashyachi: An Inquiry into his Traditions Concerning the Beginnings of Karaism in Byzantium, Tarbiz 25 (1955/56), bes. 194-198 (= hebr.)). Dazu: D. J. Lasker, Karaism in Twelth-Century Spain, JJTP 1 (1991), 187.

3 Vgl. N. Schur, History of the Karaites, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, Bd. 29, 1992, 17-19.

4 Vgl. a.a.O., 33, 55-57 u. 60, sowie Z. Ankori, Karaites in Byzantium. The Formative Years 970-1100, 1968, 189 u. 453-457.

5 Vgl. J. Mann, Texts and Studies in Jewish History an Literature, Bd. 2, 1931 (ND: 1972), 3; N. Schur, a.a.O., 32 (u. 47).

6 Vgl. N. Schur, History, 42 u. 44-47.

7 Vgl. a.a.O., 41f.

Außer im israelitisch-nordafrikanischen Bereich bildeten sich gegen Ende des ersten Jahrtausends auch im byzantinischen Reich[8] und in Spanien zunehmend Ansiedlungen der Karäer. Dabei ist die Geschichte der Karäer in Spanien vor allem im Kontext der karäischen Gemeinden Nordafrikas und Ägyptens zu sehen und weniger in jenem von Byzanz. Kleinere Ansiedlungen scheint es in Spanien schon verhältnismäßig früh gegeben zu haben, weshalb mit der zunehmenden Islamisierung des Landes dort auch die Zahl der Karäer merklich zugenommen haben dürfte. Im spanischen Toledo, der Hauptstadt des Berberkönigtums, soll es im 11. Jh. bereits eine ca. 4000 Personen umfassende Karäergemeinde gegeben haben.[9] Diese quantitative Angabe ist jedoch mit Vorsicht zu behandeln, da kaum anzunehmen ist, daß die Zahl der Karäer in einer einzigen spanischen Stadt größer war als die in ganz Byzanz.[10] Trotzdem war der karäische Einfluß in Spanien nicht unerheblich, was sich beispielsweise an den Bibelkommentaren von *Jefet ben Eli Ha-Levi* erkennen läßt, die sich größter Beliebtheit erfreuten.[11]

Der grundlegende Unterschied zwischen dem rabbinischen Judentum und den Karäern bestand in ihrer Haltung zur Gültigkeit der mündlichen Tradition, die vom rabbinischen Judentum im Talmud fixiert wurde. Während das rabbinische Judentum im Talmud den Höhepunkt einer ununterbrochenen Traditionskette sieht, die mit Moses Stehen auf dem Berg Sinai begann, beurteilten die Karäer den Talmud als ein Produkt rabbinischen Schaffens. Zum Beweis ihrer Ansicht verwiesen sie auf die einander oft widersprechenden Äußerungen einzelner Rabbanan im Talmud, die zeigten, daß die halachischen Verordnungen der mündlichen Tradition unmöglich als von Gott selbst auf dem Berg Sinai gegebene Lehre beurteilt werden könnten. Zudem wiesen sie auf einige Verordnungen der mündlichen Tradition hin, die im Widerspruch zur schriftlichen Tora stünden, was nicht sein dürfte, wenn beide gottgegeben wären.[12] Als weitere Differenzen zwischen dem rabbinischen Judentum und den Karäern haben eine unterschiedliche Bewertung

8 Auf Grund eines Briefs aus der Kairoer Geniza lassen sich erste karäische Spuren in Konstantinopel bzw. Byzanz ab dem Jahr 1028 nachweisen (vgl. N. Schur, a.a.O., 47 u. 59, sowie Z. Ankori, Karaites, 46-49), während ihre literarische Tätigkeit dort vermutlich erst in den vierziger oder fünfziger Jahren des 11. Jh. begann (vgl. Z. Ankori, Karaites, 189). Das eigentliche Eindringen der Karäer in den byzantinischen Raum geschah jedoch erst ab Anfang des 12. Jh. (vgl. vgl. N. Schur, a.a.O., 59). Hauptursache hierfür war der Untergang ihres angestammten Zentrums in Jerusalem/Israel am Ende des 11. Jh..

9 Vgl. N. Schur, The Karaite Encyclopaedia, Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums, Bd. 38, 1995, 267.

10 Vgl. Z. Ankori, Karaites, 156-163.

11 Vgl. N. Schur, History, 68.

12 Vgl. D. J. Lasker, a.a.O., 184f.

der midraschischen Anthropomorphismen[13] sowie Unterschiede im halachischen Verständnis bestimmter Passagen der schriftlichen Tora zu gelten.[14]

§ 5.1.: Allgemeine Erwähnungen

Neben den Stellen, an denen Ibn Esra einzelne Karäer namentlich erwähnt, kommt er auch ohne nähere Spezifikation auf sie zu sprechen. Dabei finden unterschiedliche Bezeichnungen Verwendung. So spricht er in Ex 12,2; 21,2(2×).20; (13,9) und 35,3 von den "(gegen die Rabbanan) Streitenden" (חולקים), tituliert sie in Ex 27,1 als "Leugner" (מכחישים), bezeichnet sie in Ex 12,2.6.11 als "Minäer" (מינים), in Ex 20,2.24.26 als "Epikuräer", in Ex 21,21 als "Kutäer" (nach einigen Mss auch dort als Minäer!), in Ex 15,25 als "Glaubenslose" (חסרי אמונה), in Ex 4,23; 23,19 und 26,2 als "(Menschen mit einem) Mangel (an) Verstand" (חסרי הדעת)[15] sowie in Ex 31,18 und 34,8 als "Hohlköpfe" (ריקי מוח).[16]

§ 5.2.: *Jehuda, der Perser* (ca. Mitte des 8. Jh.)

Ob *Jehuda, der Perser*,[17] bereits der Gruppe der Karäer zuzurechnen oder bloß als einer ihrer Vorläufer anzusehen ist, wird kontrovers diskutiert.[18] Da von ihm keine Schriften erhalten und Angaben über seine Person und Lebensumstände unbekannt sind, lassen sich Aussagen über ihn nur von späteren, auf ihn Bezug nehmenden Schriftstellern gewinnen. Der erste, in

13 Vgl. a.a.O., 186.

14 Vgl. a.a.O., 188.

15 Diese Bezeichnung findet sich auch in Ibn Esras Kommentar zu Gen 7,23 (Standard-Edition); Num 16,14 u. 24,17.

16 Diese Bezeichnung findet sich auch in Ibn Esras Kommentar zu Gen 2,11 (Standard-Edition); Lev 19,11; 22,7 u. 26,13.

17 Einige Gelehrte sind der Ansicht, Jehuda, der Perser, sei mit dem Perser Jehuda Judghan aus Hamadan identisch (so z.B. H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Bd. 5: Geschichte der Juden vom Abschluß des Talmuds (500) bis zum Aufblühen der jüdisch-spanischen Kultur (1027), 1909, 4. Aufl., 509), während andere diese Gleichsetzung strikt ablehnen (vgl. H. Graetz, a.a.O., 212, Anm. 2). A. Geiger, Erster Artikel: Saadia ben Josef Gaon, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie 5 (1844), 278, dagegen hält eine Identifikation mit Musa Abu Amran al-Zafarani al-Tiflisi (vgl. § 5.4.) für möglich.

18 Von Josef Salomo Delmedigo (1591-1655) (Brief an den litauischen Karäer Serach ben Natan aus dem Jahre 1620) und dem Karäer Simcha Jizchak Luzki ben Mosche (gest. 1766) (אורח צדיקים, ed. Mordechai ben Nisan, ספר דֹּר מָרְדְּכַי, 1830, 25b (ND: 1966, dort auf S. 113)) wird er zu den Karäern gerechnet; anderer-

dessen Werk sich Anführungen von *Jehuda, dem Perser*, finden, ist Ibn Esra. In seinem Kommentar zu Ex 12,2 wird im Namen *Jehudas* die These angeführt, der jüdischen Kalenderberechnung sei nicht das Mond-, sondern das Sonnenjahr zugrundezulegen.[19]

§ 5.3.: *Anan ben David* (um 760)

Anan ben David gilt allgemein als Gründer der Sekte der Karäer.[20] Über seine Lebensumstände ist nicht viel bekannt, zumal ein Großteil der diesbezüglichen Informationen als "Religionsstifter-Legende" zu beurteilen ist.[21] Relativ gesichert ist lediglich, daß er im Irak (Bagdad?) lebte und während des Kalifats von *Abu Ja'far al-Mansur* (754-775) in Erscheinung trat.[22] Auch sieht man in ihm den Verfasser des aramäisch geschriebenen, nur fragmentarisch erhaltenen *Sefer Ha-Mizwot le-Anan*,[23] das u.a. Abhandlun-

seits findet Jehuda, der Perser, in der frühen karäischen Literatur keine Erwähnung. — Vgl. J. Fürst, Geschichte des Karäerthums bis 900 der gewöhnlichen Zeitrechnung, 1862, 33f: "Der letzte vorananitische Lehrer gegen den Rabbinismus war Jehuda, der Perser (c. 755), welchen die Karäer zu ihren Vätern zählen".

19 Vgl. J. Mann, a.a.O., 472, bes. Anm. 9, und S. Poznanski, The Anti-Karaite Writings of Saadiah Gaon, JQR OS 10 (1898), 265, Anm. 1.

20 Zum theologischen Ansatz Anans vgl. H. Graetz, Geschichte, Bd. 5, 491-496.

21 Vgl. N. Schur, History, 20, und das Quellenmaterial zu Anans Biographie bei L. Nemoy, Anan ben David. A Re-Appraisal of the Historical Data, in: Karaite Studies, hg. von P. Birnbaum, 1971, 309-318.

22 Quelle dieser Datierung sind die Ausführungen des Karäers Jakob al Kirkissani aus dem Jahre 937, der schrieb (ed. L. Nemoy, Kitab al-Anwar wal-Maraqib. Code of Karaite Law by Ya'qub al-Qirqisani, Bd. 1, 1939, I.2.14, S. 13, Z. 2-9): "Nach Judgan kam Anan, das Oberhaupt der Diaspora; dies geschah in den Tagen des (Kalifen) Abu Ja'far al-Mansur. Er (sc. Anan) war der erste (Gelehrte), der die Wahrheit in bezug auf die (religiösen) Gesetze vollständig erläuterte. Er kannte auch die Lehren der Rabbanan, und es gab keinen unter ihnen, der ihn widerlegen konnte in bezug auf sein Wissen. Es wurde über Hai (= entweder Hai ben Nachschon in Sura oder Hai ben David in Pumbedita), dem Oberhaupt der rabbinischen Akademie, erzählt, daß er und sein Vater das Buch des Anan vom Aramäischen ins Hebräische übersetzten. Es fiel ihnen beiden aber an seiner Lehre nichts auf, wovon sie nicht die Wurzel in der Lehre der Rabbanan fanden. Die (beiden einzigen) Ausnahmen bildeten seine Lehre über den Erstgeborenen (בכור) sowie über den Unterschied zwischen demjenigen, der bei einem Israeliten aufwuchs, und einem, der bei einem Nicht-Israeliten aufwuchs. Sie wußten beide nicht, woher er dies genommen hatte, bis sie es in der Dichtung des Jannai fanden. Die Rabbanan strebten danach, ihn zu töten, aber Gott gab ihnen nicht die Möglichkeit dazu" (für die Übersetzung aus dem Arabischen danke ich Herrn Wolfgang von Abel; eine englischsprachige Übersetzung des Textes findet sich bei L. Nemoy, Karaite Anthology. Excerpts from the Early Literature, 1952, 3 u. 51f, Nr. 14). — Vgl. M. Cohen, 'Anan ben David and Karaite Origins, JQR NS 68 (1977/78), 133; N. Schur, History, 20f.

23 Vgl. A. Harkavy, Studien und Mittheilungen aus der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg, Achter Theil, 1903 (ND: 1970) (= aramäischer Text

gen über die Frage der Toraobservanz, das Kriminalrecht, das Gebet, die Speisegesetze, den Schabbat und verbotene Sexualbeziehungen enthält.[24] Gemäß karäischen Angaben verstarb *Anan* sechsundneunzigjährig im Jahre 811 und wurde in Jerusalem beigesetzt; letztgenannte Angabe ist jedoch vermutlich legendarisch und reflektiert den Jerusalem-Zentrismus der späteren Karäer.[25]

Von Ibn Esra wird *Anan* im langen Exodus-Kommentar explizit nur zu Ex 34,21 mit der Erklärung angeführt, das Verbot, am Schabbat zu pflügen, beziehe sich auf den Beischlaf mit der Frau. Nicht auszuschließen ist allerdings, daß Ibn Esra ihn auch in seinen Ausführungen zu Ex 23,6 und 23,19 im Blick hat.

§ 5.4.: *Mosche ben Amram* (1. Hälfte 9. Jh.?)

In seinem Kommentar zu Ex 12,5 führt Ibn Esra die Meinung eines *Mosche ben Amram* aus Persien an, beim ersten Pesachfest in Ägypten sei ein Lamm zu schlachten gewesen, während bei allen folgenden Pesachfesten stattdessen auch ein Rind genommen werden könne. Über diese Stelle hinaus kommt Ibn Esra nur noch in seinem Standard-Kommentar zu Am 7,14 auf ihn zu sprechen. Innerhalb der Literatur gibt es angesichts dieser spärlichen Hinweise eine Diskussion darüber, ob *Mosche ben Amram* mit dem in der ersten Hälfte des 9. Jh. in der ersten Stadt Zafaran geborenen und lebenden *Musa Abu Amran al-Zafarani al-Tiflisi* identisch ist,[26] der später ins armenische Tiflis übersiedelte und Gründer der karäischen bzw. der den Karäern nahestehenden Sekte der Meswiten[27]/Tiflisiten[28] war.[29] *H. Graetz*, der sich

---

mit hebräischer Übersetzung); I. N. Epstein, New Fragments of Sefer ha-Mizwot of Anan, Tarbiz 7 (1935/36), 283-290 (= hebr.). Dazu: D. J. Lasker, a.a.O., 182, Anm. 11.

24 Bezüglich der Schriften Anans vgl. S. Poznanski, Anan et ses ecrites, REJ 44 (1902), 161-187; 45 (1902), 50-96 u. 176-203.

25 Vgl. N. Schur, History, 22.

26 Für eine Identifikation mit diesem plädierte, wenn auch unter Vorbehalt, etwa A. Geiger, a.a.O., 278f, Anm. 4. Vgl. auch M. Steinschneider, An Introduction to the Arabic Literature of the Jews, JQR NS 9 (1897), 622.

27 Die Bezeichnung als Meswiten (רח משוי) findet sich im Kommentar von Jafet ben Eli Ha-Levi zu den zwölf kleinen Propheten.

28 Als Tiflisiten (בעלי התפליסי = אצחאב אלתפליסי) wird jene Sekte u.a. im Kommentar von Jafet ben Eli Ha-Levi zu Ex 12,2 bezeichnet.

29 Vgl. zu diesem die Ausführungen von H. Graetz, Geschichte, Bd. 5, 225f u. 513; J. Fürst, a.a.O., 83f; M. Seligsohn, (Artikel) Musa of Tiflis ..., in: Jewish Encyclopaedia 9 (o.J), 115f, sowie S. Poznanski, Anti-Karaite Writings, 265f, Anm. 2.

nachdrücklich für diese Identifikation aussprach, ging sogar soweit, zu behaupten, in Ibn Esras Kommentar zu Ex 12,5 sei die Lesart בן עמרם in אבו עמרם zu konjizieren.[30] *J. Fürst* dagegen betonte, "die Ansicht von einem *Mosche ha-Parsi*, die Abraham Ibn Esra aufbewahrt hat, (scheine) ... einem anderen karäischen Ausleger der Schrift (sc. als *Musa Abu Amran*) anzugehören", da sie "mit dem Sektenstifter *Safarani*, der uns nichtige und windige Schriftauslegungen gegeben haben soll, nicht in Einklang zu bringen"[31] wäre.

§ 5.5.: *Sahl ben Mazliach Ha-Kohen* (geb. um 910?)

Sahl[32] *ben Mazliach Ha-Kohen*, der auch als *al-Mu'allim abu Sari* bekannt ist,[33] wirkte während der zweiten Hälfte des 10. Jh.[34] in Jerusalem. Ob er dort auch geboren wurde, ist umstritten.[35] Von Jerusalem aus bereiste er den gesamten Nahen Osten als Missionar der Karäer.[36] Auf einer dieser Reisen geriet er in Kairo mit *Jakob ben Schmuel*,[37] einem Schüler von *Saadia Gaon*, in Konflikt, gegen den er ein Traktat verfaßte.[38] Außerdem

30 Vgl. H. Graetz, Geschichte, Bd. 5, 513: "Nach einem Zitat bei Abr. Ibn-Esra hat Mose ha-Parsi die Verse über das Passahopfer so gedeutet, daß nur beim Auszug aus Ägypten ein Lamm als Passah vorgeschrieben sei, später aber durfte es auch vom Rindergeschlecht gebracht werden (zu Exod. 12,5): אבו 1.) אמר משה בן עמרם (עמרם) הפרסי כי השה חיוב פסח מצרים ובארץ ישראל שה או פר וראיתו וזבחת פסח ... צאן ובקר שהוא פסח דורות.".

31 J. Fürst, a.a.O., 84f.

32 Beim Begriff "Sahl" handelt es sich um das arabische Äquivalent des hebräischen Worts ישר (vgl. L. Nemoy, Anthology, 109, Anm. 2).

33 Vgl. S. Ochser, (Artikel) Sahl ben Mazliah Ha-Kohen al-Mu'allim abu al-Sari, in: Jewish Encyclopaedia 10 (o.J.), 636.

34 Vgl. M. Steinschneider, Miscellen und Notizen Nr. 18, ZfHB 6 (1902, ND: 1973), 184f, der verschiedene zeitliche Ansetzungen der Wirksamtkeit von Sahl ben Mazliach vorträgt.

35 Als gebürtigen Jerusalemer sehen Sahl ben Mazliach etwa J. Hamburger, Die Karäer und ihr Schriftthum, in: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, hg. von J. Winter u. A. Wünsche, Bd. 2, 1894 (ND: 1965), 81, und H. Graetz, Geschichte, Bd. 5, 317, während sich L. Nemoy, Anthology, 109, gegen seine Herkunft aus Jerusalem aussprach.

36 Vgl. J. Mann, a.a.O., 22.

37 Vgl. zu diesem S. Poznanski, Jacob ben Ephraim, ein antikaräischer Polemiker des X. Jahrhunderts, in: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, hg. von M. Braun u. F. Rosenthal, 1900, 169-187 (bes. 179).

38 Zur Frage, ob Jakob ben Schmuel im realen oder lediglich im übertragenen Sinne ein Schüler von Rav Saadia Gaon war, vgl. die Ausführungen von J. Mann, a.a.O., 25f. — Das ספר תוכחת מגולה betitelte Traktat gegen Jakob ben Schmuel wurde von S. Pinsker, לקוטי קדמוניות: Zur Geschichte des Karaismus und der karäischen Literatur nach handschriftlichen Quellen bearbeitet, 1860, 24-43, her-

schrieb er einen *Mischne Tora* benannten Tora-Kommentar,[39] einen nur zu kleinen Teilen erhaltenen Kommentar zum Buch Jesaja und Daniel, eine hebräische Grammatik, ein grammatisch-lexikalisches Werk mit dem Titel לשׁון למודים, zehn Responsen sowie ein in Arabisch abgefaßtes, aber mit einer hebräischen Einleitung versehenes *Sefer Ha-Mizwot.*[40]

Obwohl *Sahl ben Mazliach Ha-Kohen* in den Druckausgaben von Ibn Esras Exodus-Kommentar an keiner Stelle namentlich erwähnt wird, ist er nach allgemeiner Meinung unter jenem zu Ex 13,13 als יש אומר angeführten Gelehrten zu verstehen, demzufolge einem Erstgeborenen des Esels das Wort "heilig" auf den Nacken geschrieben werden soll.[41] Diese Identifikation wird durch die Manuskriptlesarten gestützt, die statt יש אומר seinen arabischen Namen אבו שׂרי (= *Abu Sari*) lesen.

§ 5.6.: *Eleasar ben Suta* (10. Jh.)

Eleasar ben Suta, dessen arabischer Name *Abu Al-Sari* lautete, gilt in der Literatur als einer der weithin unbekannten Karäer, da er lediglich aus den Anführungen Ibn Esras,[42] einem Hinweis bei *Jehuda ibn Balaam*[43] sowie aus einer Marginalnotiz von *David Kimchis* Kommentar zum Buch Ezechiel (Kat. Neubauer Nr. 316)[44] bekannt sei. *N. Allony* versuchte jedoch zu zei-

---

ausgegeben. Vgl. auch die deutschsprachige Teilübersetzung bei J. Hamburger, a.a.O., 82-86, sowie die englischsprachige Übersetzung bei L. Nemoy, Anthology, 111-122.

39 Erwähnt von Simcha Jizchak Luzki ben Mosche, אורח צדיקים (ed. Mordechai ben Nisan, a.a.O., 24b (im ND von 1966: S. 110)). Von Sahl ben Mazliachs Tora-Kommentar ist allerdings nur ein Bruchstück seines Dtn-Kommentars erhalten geblieben; vgl. den entsprechenden Hinweis von A. Harkavy, Mittheilungen aus Petersburger Handschriften, ZAW 1 (1881), 157.

40 Vom Sefer Ha-Mizwot wurde bisher lediglich die Einleitung von A. Harkavy, מאסף נדחים Nr. 13 (לקוטים מכ״י), המליץ 15 (1879), 639-643 (ND: 1970 unter dem Titel מאסף נדחים, 197-204), ediert (vgl. M. Steinschneider, HB 20 (1880), 108). — Gemäß den Ausführungen von H. Graetz, Geschichte, Bd. 5, 317, bes. Anm. 1, verfaßte Sahl ben Mazliach sein Sefer Ha-Mizwot vor dem Jahr 958: "Das Datum ergibt sich aus dem Umstande, daß Jakob Tamani (st. 958) seine Werke zitiert".

41 Vgl. W. Bacher, Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar als Beitrag zur Geschichte der Bibelexegese, in: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Classe, Bd. 81, Jahrgang 1875, 1876, 405, Anm. 3; J. Hamburger, a.a.O., 82; P. R. Weis, Ibn Ezra, the Karaites and the Halakah, Melilah 1 (1944), 42 (= hebr.).

42 Vgl. S. Poznanski, Miscellen über Saadja, MGWJ 41 (1897), 203-212.

43 Vgl. S. Poznanski, Anan, 193f, und D. J. Lasker, 191, Anm. 58.

44 Vgl. Poznanski, Miscellen, 212.

gen, das *Eleasar ben Suta* niemand anderes als der aus gaonischen Quellen bekannte *Ben Ata* ist und laut einer in der Kairoer Geniza erhaltenen Buchliste drei Schriften verfaßte: Eine "Al-Mustalchak" (אלמסתלחק) genannte Schrift mit Anmerkungen zu *Saadia Gaon*; einen "Kitab 'ila al-Balad" (כתאב אלבלאד) betitelten Brief an die Bewohner von Tiberias oder Jerusalem; ein "Asara Masa'il fi al-Nachas" (עשרה מסאיל פי אלנחש) überschriebenes Werk mit zehn polemischen Fragen an die Paradiesschlange.[45] Selbst wenn diese Gleichsetzung von *Eleasar ben Suta* mit *Ben Ata* richtig sein sollte, bleiben die Lebensumstände dieses Karäers auch weiterhin einigermaßen im Dunkeln. So ist z.B. unklar, ob die von Ibn Esra berichteten Auseinandersetzungen zwischen *Eleasar ben Suta* und *Saadia Gaon* als literarische Fiktion oder als von Angesicht zu Angesicht ausgetragene Diskussion(en) zu beurteilen sind. Die für letztere Annahme plädierenden Gelehrten sind zudem geteilter Meinung darüber, ob diese Streitgespräche bereits während *Saadia Gaons* Jugendjahren in Ägypten[46] oder aber erst gegen Ende seines Lebens (d.h. kurz vor dem Jahr 942) in Babylonien stattfanden.[47] Auch wird erwogen, daß *Eleasar ben Suta* nach dem Jahr 942 nach Jerusalem übersiedelte. Hierfür spräche, daß sein Sohn *Joschua* im Jahre 1028 als Unterzeichner einer karäischen Ketuba in Jerusalem in Erscheinung trat.[48]

Gemäß Ibn Esras Kommentar zu Ex 2,1f war *Eleasar ben Suta* der Ansicht, Mose sei älter gewesen als Mirjam.[49] Den Ausführungen zu Ex 20,26 zufolge interpretierte er den dort gebrauchten Begriff בְּמַעֲלוֹת dahingehend, daß man den Altar nicht "mit Untreue" (מַעַל) besteigen soll.[50] Zu Ex 21,24 tradiert Ibn Esra ein längeres Streitgespräch zwischen *Ben Suta* und *Saadia Gaon* über die Frage, ob das *jus talionis* wörtlich zu verstehen oder im Sinne der Zahlung einer Geldstrafe auszulegen ist. Das Ex 21,35 gebrauchte Wort רעהו wollte *Eleasar ben Suta* nicht als Nomen rectum einer Constructus-Verbindung, sondern als Adjektiv zum vorangehenden Begriff שׁור verstanden wissen.[51] Die Ex 22,28 begegnenden Begriffe מלאתך und דמעך interpretierte er nicht als landwirtschaftliche Fachtermini, sondern als Euphemismen für Schwangerschaft/Schwängerung und Samenerguß.[52]

45 Vgl. N. Allony, Ben Zuta and Ben Ata, Tarbiz 45 (1976), 76-88, bes. 82 (= hebr.).

46 In diesem Sinne äußerte sich vor allem S. Poznanski, Miscellen, 205; -ders., Anti-Karaite Writings, 256.

47 Vgl. J. Mann, a.a.O., 33.

48 Vgl. ebd..

49 Vgl. N. Allony, a.a.O., 86.

50 Vgl. ebd..

51 Vgl. a.a.O., 86f.

§ 5.7.: *Jafet ben Eli Ha-Levi* (gest. nach 1004/5)

Jafet ben Eli Ha-Levi, der mit arabischem Namen *Abu Ali ibn al-Hasan ibn Ali al-Basri* hieß, wurde in der irakischen Stadt Basra geboren[53] und daher auch *al-Basri* genannt. Bereits in jungen Jahren scheint er nach Jerusalem gekommen zu sein.[54] Dort beschäftigte er sich zwischen 960 und 990 mit der Übersetzung der gesamten hebräischen Bibel ins Arabische:[55] Während des ersten Jahrzehnts bearbeitete er die Tora, während des zweiten Jahrzehnts die prophetischen Schriften und im letzten Jahrzehnt die Hagiographen.[56] Zudem verfaßte er eine Reihe arabisch geschriebener Bibelkommentare,[57] die später teilweise ins Hebräische übersetzt wurden, sowie ein

52 Vgl. a.a.O., 87.

53 Gemäß S. M. Lehrman, Jephet b. Ali, the Karaite. His Place among Biblical Commentators, in: Essays Presented to Chief Rabbi Israel Brodie ..., 1967, 234, stammte Jafet dagegen aus Jerusalem: "Being an Oriental Jew, in fact a native of Jerusalem ...".

54 Vgl. J. Mann, a.a.O., 30: "He originated from Basrah in Irak, but resided in Jerusalem for a considerable time, probably till the end of his life".

55 Von der überwiegenden Mehrzahl der Gelehrten wird angenommen, daß Jafet in der 2. Hälfte des 10. Jh. wirkte. S. M. Lehrman, a.a.O., 232, dagegen meint, er habe erst in der 2. Hälfte des 11. Jh. gewirkt. Zugunsten dieser Spätdatierung verwies er darauf, daß Jafet in seinem Daniel-Kommentar den moslemischen Glauben als vierhundert Jahre alt bezeichnet und in seinem Joel-Kommentar auf ein nicht vor dem Jahr 1000 erschienenes Werk von Hai ben Scherira Gaon Bezug nimmt.

56 Vgl. M. Polliack, The Karaite Traditions of Arabic Bible Translations. A Linguistic & Exegetical Study of Karaite Translations of the Pentateuch from the Tenth & Eleventh Century, 1997, 37.

57 Einzelne dieser Kommentare liegen sogar in zwei Rezensionen vor. Bezüglich der von Jafet erhaltenen Bibel-Kommentare vgl. die Aufstellung bei M. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, 1902 (ND: 1986), 81-84. Im Druck sind bisher von ihm folgende Werke erschienen: M. Sokolow, The Commentary of Yefet ben Ali on Deuteronomy XXXII, 1974 (Dr.-Arbeit der Jeschiwa-University in New York); J. Alobaidi, The Messiah in Isaiah 53. The Commentaries of Saadia Gaon, Salmon ben Yeruham and Yefet ben Eli on Is 52:13-53,12, Edition and Translation, 1998; P. Birnbaum, The Arabic Commentary of Yefet ben ʿAli, the Karaite on the "Book of Hosea", Edited from 8 Manuscripts and Provided with Critical Notes and Introduction, 1942; H. Hirschfeld, The Arabic Commentary on the Book of Nahum of Yefet ben Eli, with an Abridged Translation into English, 1911; E. Levana, ספר חבקוק (פרקים א, ג) בפרושו של הפרשן הקראי יפת בן עלי חסן בן עלי הלוי הבצרי, 1978; T. Hofmann, Arabische Übersetzung und Erklärung des XXII. Psalms von R. Jephet ben Eli Ha-Bacri, nach Handschriften veröffentlicht und ins Deutsche übersetzt, 1880; I. Guenzig, Der Commentar des Karäers Jephet ben ʿAli Halevi zu den Proverbien, zum ersten Male nach mehreren Handschriften edirt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen, 1898; H. Ben-Shammai, פרושו הערבי של יפת בן עלי לאיוב א-ה. הוצא לאור א"פ כתבי יד והוסיף תרגום עברי, מבוא, ח"ג והערות, 1999; N. Schorstein, Der Kommentar des Karaers Jephet ben Ali zum Buch Ruth, 1908; R. M. Bland, The Arabic Commentary of Yephet ben ʿAli on the Book of Ecclesiastes, Chapters 1-6. Dissertation, Submitted in Partial Satisfaction of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in Near Eastern Languages in the Graduate Division of the University of Cali-

verlorengegangenes *Sefer Ha-Mizwot* und eine ebenfalls nicht erhaltene Streitschrift gegen *Saadia Gaon*.[58]

Mit 29 Erwähnungen ist *Jafet ben Eli Ha-Levi* der von Ibn Esra in seinem Exodus-Kommentar am häufigsten angeführte Karäer. Dabei fällt Ibn Esras seinen Kommentierungen gegenüber äußerst ambivalentes Verhältnis auf. Neben als falsch abgelehnten Interpretationen (vgl. zu Ex 4,4.20; 10,6; 12,10; 25,4; 27,21; 30,33) gibt es eine größere Gruppe von Anführungen, die er lediglich für unwahrscheinlich hielt (vgl. zu Ex 5,5; 8,13; 9,16; (10,5;) 10,21; 25,17.20). Etwa genauso groß wie diese beiden Textgruppen zusammengenommen sind die ohne Kommentierung seitens Ibn Esras begegnenden Kommentierungen *Jefet ben Eli Ha-Levis*, die wohl auf seine Zustimmung stießen (vgl. zu Ex 3,3; 4,3; 7,10; 8,22; (10,5;) 12,3.19.29; 13,1; 15,4; 19,8; 22,27.28; 29,42; 30,12). Rein formal gesehen lassen sich dabei die in seinem Namen angeführten Kommentare in zwei Bereiche gliedern: a) Kommentare grammatischer Natur (vgl. zu Ex 8,13.22; 9,16; 12,19; 19,8); b) Kommentare inhaltlicher Natur (vgl. zu Ex 3,3; 4,3.4.20; 5,5; 7,10.29; 10,5.6.21; 12,3.10; 12,29; 13,1; 15,4; 22,27.28; 25,4.17; 25,20; 27,21; 29,42; 30,12.33).

§ 5.8.: *Jeschua ben Jehuda* (gest. nach 1065)

Jeschua ben Jehuda war ein Schüler von *Yusuf al-Basir* (= *Josef ben Abraham Ha-Roe*) und einer der bedeutendsten, in der Mitte bzw. der zweiten Hälfte des 11. Jh. in der Jerusalemer Akademie der Karäer wirkenden Gelehrten der klassischen Zeit.[59] In der Literatur begegnet er auch unter seinem arabischen Namen *Abu al-Faraj Furkan ibn Asad*.[60] Dabei ist der Begriff "Furkan" als Äquivalent des hebräischen Worts ישועה (= Hilfe) und "Asad" (= Löwe) als Alternativlesart für *Jehuda* anzusehen;[61] der arabische Namensteil "Abu al-Faraj" will andeuten, daß er einen Sohn Namens "Faraj"

---

fornia, 1963; D. S. Margoliouth, A Commentary on the Book of Daniel by Yephet ibn Ali the Karaite, Anecdota Oxoniensa, Semitic Series I, Part 3, 1889.

58 Weitere Werke von Jafet ben Eli, die teilweise nur aus Zitaten bekannt sind, nennt S. M. Lehrman, a.a.O., 239f.

59 Bezüglich der Quellentexte zu Jeschua ben Jehudas Leben vgl. H. Ben-Shammai, Yeshuah Ben Yehudah – A Characterization of a Karaite Scholar of Jerusalem in the Eleventh Century, Pe'amim 32 (1987), 3-8 (= hebr.).

60 Vgl. Abraham ibn Daud, Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 72 (= hebr. Teil) bzw. 100f (= engl. Teil)); dazu: D. J. Lasker, a.a.O., 190, Anm. 52.

61 Hintergrund dieser Gleichsetzung des hebräischen Namens "Jehuda" mit dem arabischen Begriff für "Löwe" ist, daß der Löwe als Symbol des Stammes Jehuda fungierte (vgl. Gen 49,8f).

(= hebr. שִׂמְחָה = Freude) hatte.[62] Unter philosophischen Gesichtspunkten betrachtet, läßt sich bei ihm eine tiefe Beeinflussung durch die rationalistische Theologie der islamischen Mutasilla feststellen.

Von seinen Werken[63] verdienen neben der arabischen Übersetzung der Tora insbesondere der längere[64] und der kürzere,[65] arabisch geschriebene Tora-Kommentar Beachtung. Die Bezeichnung des kürzeren Kommentars als "kurz" ist dabei jedoch keineswegs quantitativ zu verstehen, da dieser für sich genommen keineswegs "kurz" ist.[66] Vielmehr hat man es mit einem Relationsbegriff zu tun, insofern der kurze Tora-Kommentar "kürzer" als der lange Tora-Kommentar ist. Charakteristisch für *Jeschua ben Jehudas* kurzen Tora-Kommentar ist, daß er zunächst ein Kapitel oder einen Wochenabschnitt anführt, wobei einem hebräischen Bibelvers stets die arabische Übersetzung folgt; hernach findet sich dann seine Kommentierung, in die er gelegentlich exkursartige Abhandlungen halachischen Inhalts einfügt.[67] Demgegenüber verfügt sein nur fragmentarisch erhaltener langer Tora-Kommentar, auf dessen Grundlage der kürzere Tora-Kommentar verfaßt wurde,[68] über einen gänzlich anderen Aufbau, da ihm im wesentlichen eine thematische Struktur zugrunde liegt: "In jedem Vers oder (Wochen-)Abschnitt wird ein bestimmtes Thema aufgeworfen, das der Autor von allen Seiten diskutiert. Grundsätzlich führt er sämtliche Ansichten an, die hierzu geäußert werden, sowohl aus der rabbinischen Literatur als auch aus den ka-

62 Vgl. M. Margoliouth, The Writings of Abu'l-Faraj Furkan ibn Asad, JQR OS 11 (1899), 189.

63 Vgl. die Werkverzeichnisse von M. Steinschneider, Literatur, 91-94, und I. Markon, (Artikel) Jeschua ben Jehuda, in: Encyclopaedia Judaica (dt.) 9 (1932), 42f, die neben den oben genannten Werken noch auf folgende drei, in der karäischen Literatur Jeschua zugeschriebene, Opera verweisen: a) תְּשׁוּבַת הָעִקָּר; b) מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ und c) מַרְפֵּא לְעֵצֶם. Bezüglich der beiden letztgenannten Schriften machte aber bereits I. Markon selbst darauf aufmerksam, daß Jeschuas Verfasserschaft fraglich sei (vgl. H. Ben-Shammai, Yeshuah, 14f, Anm. 46).

64 Den längeren Tora-Kommentar verfaßte er nach dem Jahr 1048/1050 (vgl. Z. Ankori, Ibn al-Hiti and the Chronology of Joseph al-Basir the Karaite, JSS 8 (1957), 74).

65 Den kürzeren Tora-Kommentar verfaßte er als Auftragsarbeit für einen reichen Ägypter namens Abu al-Chassan Daud ibn Imran ben Levi, der ihn als Lehrmittel für seinen Sohn Abu Sa'id Levi anfertigen ließ (vgl. Jeschuas entsprechende Angaben in der Einleitung seines kürzeren Tora-Kommentars, ed. J. Mann, a.a.O., 34f; vgl. auch H. Ben-Shammai, a.a.O., 6), ab Juni/Juli des Jahres 1054 (vgl. H. Ben-Shammai, Yeshuah, 5; M. Polliack, a.a.O., 48). Zu dieser Zeit waren seine Arbeiten am langen Tora-Kommentar noch unabgeschlossen!

66 H. Ben-Schammai, Yeshuah, 9, machte darauf aufmerksam, daß allein der Umfang seiner Ausführungen zu Ex 15-25 im kurzen Tora-Kommentar 270 Folio-Seiten umfaßt!

67 Vgl. H. Ben-Schammai, Yeshuah, 9.

68 Vgl. a.a.O., 12.

räischen Quellen. Halachische Midraschim, Mischna und babylonischer Talmud werden ausführlich zitiert und nicht selten auf arabisch kommentiert. Ebenso werden ausführlich Textstellen aus den Kommentaren von *Saadia Gaon* zitiert, die teilweise mit scharfer Kritik verbunden sind. Mitunter sind in die Diskussion kürzere, selbständige Abhandlungen eingefügt, die selbst wiederum aufgeteilt sind. So findet sich eine vielmals unterteilte Abhandlung über die Verbotsregelung zu tierischem Fett, eine andere über die gleichen und die verschiedenen Seiten bei den verschiedenen Opfern. ... Aus seiner Struktur ... ergibt sich, daß *Jeschua* im langen Kommentar ein Werk sah, das halachische und exegetische Fragen umfassend und erschöpfend behandeln sollte ...".[69]

Weiterhin schrieb er einen *Bereschit Rabba* betitelten, philosophischen Kommentar zur Urgeschichte (Gen 1-11),[70] einen Kommentar zum Dekalog und ein größeres Werk über die "Verbotenen Verwandtschaftsgrade" (ספר העריות).[71] Letzteres war möglicherweise einmal Bestandteil eines ספר הישר betitelten Gesetzeskodex;[72] der Dekalog-Kommentar sowie das Buch der "Verbotenen Verwandtschaftgrade" sind in einer hebräischen Übersetzung erhalten.[73]

Im Rahmen von Ibn Esras Exodus-Kommentar ist *Jeschua ben Jehuda* der einzige stets mit dem Titel "Rabbi" angeführte Karäer. Vergleichbar der Rezeption von *Jafet ben Eli Ha-Levi* steht einer Gruppe von negativ beurteilten Interpretationen (vgl. zu Ex 3,2.13; 6,3.13; 7,3; 8,22 (zweite Anführung); 12,5) eine etwas größere Gruppe von Anführungen *Jeschuas* gegenüber, die ohne Kommentierung vorkommen und somit möglicherweise als positive Rezeptionen zu betrachten sind (vgl. zu Ex 4,4; 7,12; 8,22 (erste Anführung); 10,6; 15,4; 17,16; 21,37; 22,7; 35,5). Abgesehen von seiner Anführung zu Ex 35,5, vielleicht noch zu Ex 12,5, sind alle zitierten Kommentare inhaltlicher und nicht grammatischer Natur (vgl. zu Ex 3,2.13; 4,4; 6,3.13; 7,3.12; 10,6; 12,15(?); 15,4; 17,16; 21,37; 22,7). Inhaltlich besonders interessant sind seine Ausführungen zu Ex 6,3 und 8,22, da er diese Verse – zumindest teilweise –

69 Aa.O., 14.

70 Eine deutschsprachige Übersetzung bzw. Analyse der wichtigsten und schwierigsten Kapitel von Jeschuas Werk "Bereschit Rabba" findet sich bei M. Schreiner, Jeschu'a ben Jehuda, in: Achtzehnter Bericht über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums, 1900, 25-68 (ND in: M. Schreiner, Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien, hg. von M. Perlmann, 1983, 525-568).

71 Die Einleitung dieses Werks wurde von M. Schreiner, a.a.O., (568-)591-618 ediert, der Rest von I. Markon, Texte und Untersuchungen aus dem Gebiete des karäischen Ehegesetzes, 1908.

72 Vgl. M. Steinschneider, Literatur, 92f.

73 Die hebr. Übersetzung des Dekalogs besorgte Tobija ben Mosche unter dem Titel פתרון עשרת הדברים, die des ספר העריות Jakob ben Simon.

als spätere Hinzufügungen von Mose im Zusammenhang der Niederschrift der Tora beurteilte; dasselbe exegetische Prinzip wandte Ibn Esra im Kontext seiner Kommentare zu Ex 3,1 und 3,4 an.

Kapitel VI:
Rationalistische Häretiker

§ 6.1.: *Chiwi al Balchi* (zweite Hälfte des 9. Jh.)

Chiwi al Balchi ist einer der wenigen rationalistischen jüdischen Häretiker des 9. Jh.,[1] die namentlich bekannt sind. Trotzdem ist die Aussprache seines Namens unsicher[2] und die ihm zugrundeliegende Ableitung unklar. Einigkeit besteht lediglich über sein zweites Namenselement, den Begriff *al Balchi*. Dieses deutet auf seine Herkunft aus der persischen Stadt Balch hin, die ein Zentrum des Manichäismus war.[3] *Chiwi* dagegen ist möglicherweise ein mehr allgemeiner Spitzname für einen Häretiker und wurde in Anklang an den aramäischen Begriff חוויא (= Schlange) gewählt.[4]

Die Informationen über seine Zeit und sein literarisches Werk basieren ausschließlich auf entsprechenden Angaben in den Werken seiner Gegner.[5] Aus ihnen läßt sich ersehen, daß er in der zweiten Hälfte des 9. Jh. wirkte und von jüdischer Herkunft war. Er selbst rechnete sich aber weder der rabbinischen noch der karäischen Bewegung zu.[6] Daher wurde er sowohl von den Rabbaniten (z.B. durch *Saadia Gaon*) als auch von den Karäer (z.B. durch *Jakob al Kirkissani*) heftig bekämpft.[7] Welchem geistesgeschichtlichen Umfeld er angehörte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Manche sehen in ihm einen Nachfolger *Manis*, so daß er Zoroastrist gewesen wäre;[8] daneben ist aber auch mit Einflüssen seitens des islamischen Kulturraums ent-

---

1 Zur Datierung der Wirkungszeit von Chiwi als Balchi vgl. J. Mann, An Early Theologico-Polemical Work, HUCA 12/13 (1937/38), 412, bes. Anm. 3, und S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, Bd. 6, 1958, 2. Aufl., 478, Anm. 88.

2 Vgl. J. Rosenthal, Hiwi al-Balkhi. A Comparative Study, JQR NS 38 (1947/48), 317, der folgende Lesarten erwähnt: חיויה, חיויא, חאוי, חאויי und חיוי.

3 Vgl. a.a.O., 319, und B. D. Yehoshua, Did Hiwi al-Balkhi Live and Write in Balkh?, Tarbiz 51 (1981/82), 313f (= hebr.).

4 Vgl. J. Rosenthal, a.a.O., 317f.

5 Vgl. S. W. Baron, a.a.O., 299.

6 Vgl. J. Rosenthal, a.a.O., 319.

7 Vgl. a.a.O., 320.

8 Vgl. a.a.O., 419-426.

stammender Atheisten[9] und christlicher Häretiker[10] zu rechnen. Aus diesen Quellen schöpfend verfaßte er ein aus zweihundert Fragen bestehendes, in Reimform abgefaßtes Buch,[11] in dem er die Autorität der Bibel grundsätzlich in Frage stellte.[12] So war er der Meinung, aus ihr ließe sich ersehen, daß Gott ungerecht, lieblos und das Böse bevorzugend sei;[13] außerdem wäre er weder allwissend[14] noch allmächtig,[15] wechsle häufig seinen Willen,[16] liebe Blut und Opferdüfte[17] und vollbringe keine Wunder.[18] Die Bibel selbst zeichne sich zudem durch den übermäßigen Gebrauch von Anthropomorphismen aus,[19] spreche von der Existenz mehrerer Götter,[20] sei in sich widersprüchlich[21] und bringe viele Gebote ohne Begründung und Ausführungsbestimmung vor.[22]

Von Ibn Esra wird *Chiwi al Balchi* zu Ex 14,27; 16,13 und 34,29 erwähnt. Während er ihn an den beiden letztgenannten Stellen schlicht als *Chiwi* bezeichnet, nennt er ihn im Kommentar zu Ex 14,27 *Chiwi Ha-Kalbi*, bietet statt der Ortsbezeichnung אל־בלכי also die ähnlich klingende Spottform הכלבי (= der Hund).[23] In allen drei Fällen wird in seinem Namen aber eine "rationalistische Wundererklärung" angeführt: So erklärt sich gemäß *Chiwis* Meinung der "wundersame" Durchzug der Israeliten durchs Schilfmeer aus Moses Kenntnis der Ebbe und Flut verursachenden Gezeiten (zu Ex 14,27). Das Manna sei nicht als eine besondere Gottesgabe anzusehen, sondern finde sich auch heute noch als Absonderung eines Pflanzensafts im persisch-arabischen Raum (zu Ex 16,13). Den in Ex 34,29 begegnenden Begriff קרן

9 Vgl. a.a.O., 426-430.

10 Vgl. a.a.O., JQR 39 NS (1948/49), 79-83.

11 Vgl. a.a.O., Bd. 38, 319.

12 Vgl. a.a.O., 322. Geniza-Fragmente der Schriften von Chiwi al Balchi veröffentlichten: M. Zucker, עיונים ומלואים ל"שאלות" של חיוי הבלכי, PAAJR 40 (1972), 1f; E. Fleischer, A Fragment from Hivi al-Balkhi's Criticism of the Bible, Tarbiz 51 (1981/82), 49-57 (= hebr.) (dazu: M. Sokolow, On Hiwi Habalkhi's Language, Tarbiz 53 (1983/84), 303 (= hebr.)).

13 Vgl. J. Rosenthal, a.a.O., 323-326.

14 Vgl. a.a.O., 326f.

15 Vgl. a.a.O., 328; S. W. Baron, a.a.O., 301.

16 Vgl. J. Rosenthal, a.a.O., 329-332; S. W. Baron, a.a.O., 300.

17 Vgl. J. Rosenthal, a.a.O., 332.

18 Vgl. a.a.O., 334f.

19 Vgl. a.a.O., 332f; S. W. Baron, a.a.O., 300.

20 Vgl. J. Rosenthal, a.a.O., 335f.

21 Vgl. a.a.O., 336f.

22 Vgl. a.a.O., 337-340.

23 Vgl. B. D. Yehoshua, a.a.O., 313.

schließlich wollte er nicht im Sinne von "(er)strahlen", sondern als "Horn" interpretiert wissen, so daß die Menschen sich deshalb vor Mose fürchteten, weil er ein völlig ausgedörrtes Angesicht hatte.

Kapitel VII:
Rabbinische Gelehrte der sephardischen Länder

Die meisten der von Ibn Esra im Rahmen seines langen Exodus-Kommentars erwähnten Gelehrten stammen – was angesichts seiner spanischen Herkunft wenig verwunderlich ist – aus dem sephardischen Kulturraum. Auffällig ist dabei die bei fast allen in irgendeiner Weise bestehende Beziehung zur Stadt Cordoba: *Menachem ben Saruk*, *Dunasch ben Labrat*, *Jehuda ibn Chajjug* und *Jehuda Ha-Levi* siedelten sich im Laufe ihres Lebens dort an; *Schmuel Ha-Nagid*, *Jona ibn Janach* und *Mosche ibn Gikatilla* wurden dort sogar geboren; *Schlomo ibn Gabriol* stammte von aus Cordoba vertriebenen Eltern ab, und *Nissim ben Jakob* stand mit *Schmuel Ha-Nagid* in Cordoba in Briefkontakt.

§ 7.1.: Allgemeine Erwähnungen

Neben den namentlichen Erwähnungen finden sich bei Ibn Esra eine Reihe von Stellen, an denen er pauschal von den "Weisen Spaniens" (חכמי ספרד) (zu Ex 1,4; 7,1; 10,1; 12,8; 23,21.22), "einem Weisen in Spanien" (חכם אחד בספרד) (zu Ex 24,12) oder einem "großen spanischen Weisen" (חכם גדול ספרדי) (zu Ex 28,9) spricht. Zu diesen Stellen gehört auch die zu Ex 1,16 gemachte Erwähnung der "Grammatiker" (חכמי הדקדוק). Dies läßt die Parallelüberlieferung in seiner Schrift *Safa berura*[1] erkennen, wo sie als *Jehuda ibn Chajjug*, *Jona ibn Janach*, *Schmuel Ha-Nagid* und *Mosche ibn Gikatilla* näher bestimmt werden.

§ 7.2.: *Jehuda ibn Koreisch* (2. Hälfte des 9. Jh.)

Jehuda ibn Koreisch wirkte in der zweiten Hälfte des 9. Jh. und dem frühen 10. Jh. (gest. 908?)[2] im tunesisch-algerischen Gebiet.[3] Seinen Le-

1 Vgl. Safa berura, ed. G. H. Lippmann, 29b.30a.

2 Bezüglich der Lebensdaten von Jehuda ibn Koreisch vgl. die Diskussion der verschiedenen Meinungen bei D. Becker, The *RISALA* of Judah ben Quraysh, 1984, 10-12 (= hebr.).

3 Diese Lokalisierung ergibt sich einerseits aus den Angaben von Jehuda ibn Ko-

bensunterhalt bestritt er möglicherweise als Arzt.[4] Er war einer der ersten Grammatiker, der die der hebräischen, aramäischen und arabischen Sprache weithin gemeinsam zugrundeliegenden Wurzeln und grammatischen Regeln erkannte.[5] Auch wies er darauf hin, Bibeltexte, in denen Gott menschliche Attribute zugeschrieben werden, seien nicht wörtlich zu verstehen, sondern die Schrift spreche in diesen Fällen gemäß der "Sprache der Menschen". In Algerien lernte er *Eldad Ha-Dani* (vgl. § 2.3.) kennen, dessen Schriften er im Gegensatz zu Ibn Esra (vgl. zu Ex 2,22) für glaubwürdig hielt.[6] Innerhalb der Forschung ist dabei umstritten, ob *Jehuda ibn Koreisch* zur Gruppe der Karäer gehörte oder – wie die Mehrheit der Gelehrten annimmt – dem rabbinischen Judentum zuzurechnen ist.[7]

Im Rahmen von Ibn Esras Exodus-Kommentar findet sich zu Ex 1,16 in *Jehuda ibn Koreischs* Namen eine grammatisch-inhaltliche Erklärung des im Kontext unverständlichen Begriffs אבנים. Betrachtet man auch die anderen Anführungen von *Jehuda ibn Koreisch* im Werk Ibn Esras,[8] so hat man es in (fast) allen Fällen mit Erklärungen von Hapaxlegomena zu tun. Da Ibn Esra ihn im *Sefer Moznajim* als Verfasser "des »Buchs der Ableitung« (ספר היחש),[9] dessen Name er »(Buch von) Vater und Mutter« (אב ואם) nannte",[10] anführt, dürften die von ihm beigebrachten Erklärungen aus dieser verlorengegangenen Schrift[11] entnommen worden sein.

---

reisch selbst, der im Vorwort des Risala (vgl. ed. D. Becker, a.a.O., 116) seine Schrift "an die jüdische Gemeinde (zu) Fez (= Marokko)" adressierte und an dessen Ende (vgl. ed. D. Becker, a.a.O., 356) eine Reihe hebräischer Worte mit entsprechenden Ausdrücken der "Berber-Sprache" verglich. Andererseits wird er in einem anonymen Kommentar zu den Chronikebüchern aus dem 10. Jh. (ed. R. Kirchheim, פירוש לדברי הימים מיוחס לאחד מתלמידי סעדיה גאון, 1874) dreimal in Verbindung mit den "Männern Kairouans (= Tunesien)" erwähnt (vgl. a.a.O., 16, 22 u. 27 und die Anführung der entsprechenden Stellen bei D. Becker, a.a.O., 83f). Auch schreibt Ibn Esra ihm bezüglich: "R. Jehuda ben Koreisch aus der Stadt תאהרת ..." (Sefer Moznajim, ed. W. Heidenheim, 1b). Dabei ist anzunehmen, daß es sich bei "der Stadt תאהרת" um die algerische Stadt Tadjemont (engl.: Tagdempt, franz.: Tieret) handelt (vgl. D. Becker, a.a.O., 10).

4 Vgl. D. Becker, a.a.O., 9.

5 Vgl. W. Bacher, Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jahrhundert, in: J. Winter / A. Wünsche (Hgg.), Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, Bd. 2, 1894 (ND: 1965), 142-145; S. Eppenstein, Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Jehuda ibn Koreisch, MGWJ 44 (1900), 486-507.

6 Vgl. P. F. Frankl, Neue Wahrnehmungen an Eldad Haddani, Jehuda ben Koreisch und Saadia, MGWJ 22 (1873), 481-496; 23 (1874), 412-426 u. 548-561; 24 (1875), 32-38 u. 111-125.

7 Vgl. D. Becker, a.a.O., 12f.

8 Vgl. Ibn Esras Standard-Kommentar zu Am 6,10; Safa berura (ed. G. H. Lippmann, 25b); Sefat Jeter § 105.

9 Der Buchtitel wurde Neh 7,5 entnommen!

§ 7.3.: *Menachem ben Saruk* (ca. 920-980)

Um das Jahr 920 im spanischen Tortosa geboren, wurde *Menachem ben Jakob ben Saruk* bereits als Kind durch *Jizchak ibn Schaprut* nach Cordoba gebracht. Dort lernte er bis zum Tod seines Gönners und kehrte hernach kurzzeitig ins heimatliche Tortosa zurück. *Jizchak ibn Schapruts* Sohn, der Staatsmann *Chisdai ibn Schaprut* (ca. 915-970),[12] rief ihn dann wieder nach Cordoba zurück, wo er als sein persönlicher Sekretär wirkte. Diese Position nutzte *Menachem ben Saruk* dazu, eine Reihe staatspolitischer Schriften und Poeme, insbesondere auf seine beiden Förderer, zu verfassen. Hauptsächlich bekannt wurde er jedoch durch sein *Machberet* betiteltes Wörterbuch der hebräischen und aramäischen Sprache,[13] das er, im Gegensatz zur damals im babylonisch-nordafrikanischen Raum üblichen Praxis, nicht in Arabisch, sondern in Hebräisch abfaßte.[14] Es ist so strukturiert, daß im Falle von hebräischen Wurzeln mit verschiedenen Bedeutungen zu Beginn deren Zahl genannt wird, bevor sie einzeln angeführt und mit entsprechenden Bibelstellen belegt werden; der mögliche Umfang der angenommenen

10 Vgl. Sefer Moznajim, ed. W. Heidenheim, 1b (auch abgedruckt in: D. Kahane, Abraham ibn Esra, Bd. 2, 1894 (ND: o.J), 85f (= hebr.)).

11 In der Literatur gibt es eine kontrovers geführte Diskussion darüber, ob das von Ibn Esra erwähnte "(Buch von) Vater und Mutter", das von Jizchak ben Schmuel אגרון אב ואם (vgl. W. Bacher, A Citation by Isaac ben Samuel, JQR OS 10 (1898), 729f) und von Menachem ben Saruk ספר פתרונים (vgl. ed. H. Filipowski, The First Hebrew and Chaldaic Lexicon to the Old Testament. Compiled in the Tenth Century by Menahem ben Saruk the Spaniard, 1854, 12, Sp. 1, Z. 22; 23, Sp. 1, Z. 28; 25, Sp. 2, Z. 4 v.u.; 35, Sp. 2, Z. 17) genannt wird, mit dem dritten Teil des Risala identisch (so etwa W. Bacher, Grammatiker, 174f) oder ein eigenständiges Werk ist (vgl. dazu die Ausführungen von D. Becker, a.a.O., 16f). Da sich aber weder für die von Ibn Esra zu Ex 1,16 noch für die zu Am 6,10 bezüglich Ibn Koreisch gemachten Ausführungen ein Hinweis in dessen Risala findet, dürfte er auf ein uns nicht tradiertes Werk zurückgreifen (vgl. U. Simon, Abraham Ibn Ezra's Two Commentaries on the Minor Prophets, Bd. 1: Hosea - Joel - Amos, 1989, 238 (= hebr.): "Es ist schwer zu wissen, ob seine (sc. Ibn Esras) Aussage auf das Risala abzielt oder auf ein Wörterbuch, das nicht erhalten ist").

12 Vgl. zu diesem M. Steinschneider, Die arabische Literatur der Juden, 1902 (ND: 1986), 115f.

13 Die bis heute gebräuchliche Ausgabe des "Machberet" stammt von H. Filipowski, The First Hebrew and Chaldaic Lexicon to the Old Testament. Compiled in the Tenth Century by Menahem ben Saruk the Spaniard, 1854. Eine kritische Ausgabe besorgte in jüngster Zeit A. Saenz-Badillos, Menahem ben Saruq. Mahberet. Edicion Critica e Introduccion, 1986.

14 Hierzu bemerkte W. Bacher, Die Anfänge der hebräischen Grammatik, ZDMG 49 (1895), 71 (ND in: Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Ser. III, Bd. 4, 1974): "Das Hebräische anstatt des Arabischen wählte Menachem nicht etwa, weil er des Arabischen nicht kundig oder weil dieses seinem Leserkreise ... nicht geläufig gewesen wäre, sondern er vermied das Arabische absichtlich, ... weil er ... eine religiöse Scheu davor hatte, zur Erklärung der heiligen Sprache die Sprache einer fremden Religionsgemeinschaft heranzuziehen ...".

hebräischen Wurzeln reicht dabei von einem bis fünf Buchstaben.[15] Im Rahmen seines Werks beschränkte er sich jedoch keinesfalls auf rein lexikalische Ausführungen. So schaltete er gelegentlich Ausführungen grammatischen Inhalts ein, von denen einige gegen seine Vorgänger, z.B. *Jehuda ibn Koreisch*, gerichtet sind.[16] Zudem äußerte er sich u.a. über die anthropomorphen Redeweise der Schrift,[17] beschrieb das Phänomen des Parallelismus membrorum[18] und stellte eine der ältesten Klassifizierungen der Tora-Gebote auf.[19]

Von Ibn Esra wird *Menachem ben Saruk* zu Ex 6,3 expressis verbis erwähnt, wo er in seinem Namen ausführt, daß die Nif'al-Form נודעתי (Ex 6,3) inhaltlich nicht mit der Hif'il-Form הודעתי identisch ist. Neben dieser ausdrücklichen Erwähnung scheint Ibn Esra aber auch auf ihn anzuspielen, wenn er im Kommentar zu Ex 13,16 die Herleitung des Begriffs טוטפות von הטף (Ez 21,2), zu Ex 21,3 die Gleichsetzung von בגפו (Ex 21,3) mit בגופו und zu Ex 28,37 die Ableitung des Nomens מגבעות vom Ausdruck גבעות (Gen 49,26) verwirft.

§ 7.4.: *Dunasch ben Labrat* (ca. 920-990)

Geboren im marokkanischen Fez, verließ *Dunasch ben Labrat* in jungen Jahren sein Heimatland und begab sich nach Bagdad (Irak), dem Herkunftsort seiner Familie, wo er als Schüler von *Saadia Gaon* weilte. Nach dessen Tod (942) kehrte er kurz nach Fez zurück und siedelte dann ins spanische

15 Vgl. Menachems Ausführungen zum Begriff בשפרפרא (ed. H. Filipowski, a.a.O., 39, Sp. 2 = ed. A. Saenz-Badillos, a.a.O., 74, Z. 16ff).

16 Vgl. z.B. Menachems Ausführungen zur Wurzel אבח (ed. H. Filipowski, a.a.O., 12, Sp. 1 = ed. A. Saenz-Badillos, a.a.O., 19, Z. 14ff), אזר (ed. H. Filipowski, a.a.O., 20, Sp. 1 = ed. A. Saenz-Badillos, a.a.O., 32, Z. 19ff), אראל (ed. H. Filipowski, a.a.O., 32, Sp. 2 = A. Saenz-Badillos, a.a.O., 60, Z. 18ff), גב (ed. H. Filiposwki, a.a.O., 50, Sp. 2 = A. Saenz-Badillos, a.a.O., 95f, Z. 25ff), הג (ed. H. Filipowski, a.a.O., 68, Sp. 2 = A. Saenz-Badillos, a.a.O., 134, Z. 18ff) und הי (2. Bedeutung, ed. H. Filipowski, a.a.O., 70, Sp. 1 = ed. A. Saenz-Badillos, a.a.O., 136f). Zu all diesen Stellen vgl. W. Bacher, Sprachwissenschaft, 146f.

17 Vgl. Menachems Kommentar zum Terminus גו (Mitte 1. Bedeutung, ed. H. Filipowski, a.a.O., 54, Sp. 1 = A. Saenz-Badillos, a.a.O., 101f, Z. 23-2).

18 Vgl. Menachems Ausführungen zur vierten Bedeutung des Worts אב (ed. H. Filipowski, a.a.O., 11, Sp. 2 = A. Saenz-Badillos, a.a.O., 17, Z. 7-10).

19 Vgl. Menachems Interpretation der Wendung לא תזרע כרמך כלאים (ed. H. Filipowski, a.a.O., 105, bes. Sp. 1). In der kritischen Ausgabe von A. Saenz-Badillos (a.a.O., 215) fehlt der entsprechende Passus (vgl. dazu die in der Einleitung auf S. 13 gemachten Ausführungen von A. Saenz-Badillos!).

Cordoba über. Dort erfreute er sich der Gunst von *Chisdai ibn Schaprut*[20] und trat als Poet,[21] Bibelkommentator und Grammatiker[22] hervor. Bereits im Alter von ca. 30 Jahren genoß er den Ruf eines ausgezeichneten Lehrers. Insbesondere in seinem grammatischen Wirkungsfeld befand er sich im wissenschaftlichen Disput mit seinem Lehrer *Saadia Gaon*. Ihren literarischen Niederschlag fand diese Auseinandersetzung in *Dunasch ben Labrats* Responsе gegen *Saadia Gaon*.[23] Zudem gehörte er zu den Hauptopponenten von *Menachem ben Saruk* und verfaßte eine gegen dessen *Machberet* gerichtete Streitschrift.[24]

Betrachtet man die Stellen, an denen Ibn Esra *Dunasch ben Labrat* in seinen Schriften anführt, so fällt auf, daß er ihn nur im Psalmen-Kommentar als "R. Dunasch Ha-Levi" (zu Ps 9,1), "ben Labrat" (zu Ps 9,7; 42,5) oder "R. Dunasch" (zu Ps 9,10) bezeichnet. Ansonsten nennt er ihn "R. Adonim" (zu Ex 3,2; Jes 5,30 und durchgängig im Sefat Jeter), "R. Adonim Ha-Levi" (Sefer Zachot (ed. G. H. Lippmann, 17a.36a); Einleitung zu Sefat Jeter) oder "R. Adonim ben Labrat" (Sefer Moznajim, ed. W. Heidenheim, 2a). Hintergrund dieser unterschiedlichen Titulierung als R. Adonim bzw. R. Dunasch ist, daß es sich beim Begriff "Dunasch" um ein berberisches,[25] arabisches[26]

20 Vgl. Anm. 12.

21 Vgl. dazu u.a. N. Aluny, Ten Dunash ben Labrat's Riddles, JQR NS 36 (1945/46), 141-146.

22 Vgl. H. Englander, Rashi's View of the Weak, ע"ע, and נ"פ Roots, with Special Reference to the Views of Menahem b. Saruk and Dunash b. Labrat, HUCA 7 (1930), 399-437.

23 Die bis heute gängige Edition derselben stammt von R. Schröter, Kritik des Dunasch ben Labrat über einzelne Stellen aus Saadia's arabischer Uebersetzung des A.T. und dessen grammatischen Schriften, nach einem Codex des Professor's S. D. Luzzatto, 1866 (= hebr.). Ob diese Schrift aber von Dunasch ben Labrat stammt, wird kontrovers diskutiert; vgl. N. Porges, Ueber die Echtheit der dem Dunasch b. Labrat zugeschriebenen Kritik gegen Saadia, in: Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann, hg. von M. Braun u. F. Rosenthal, 1900, 245-259; -ders., Zur Frage der Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadia, MGWJ 46 (1902), 141-153; S. Eppenstein, Studien über Dunasch's Kritik gegen Saadia, MGWJ 46 (1902), 62-83; -ders., Noch ein Wort über die Echtheit von Dunasch's Kritik gegen Saadia, MGWJ 46 (1902), 533-536.

24 Diese wurde herausgegeben von H. Filipowski, Criticae Vocum Recensiones Donasch ben Librat, Levitae, ..., 1855 (= hebr.). Eine kritische Ausgabe besorgte A. Saenz-Badillos, Tesubot de Dunas ben Labrat. Edicion critica y traduccion espanola, 1980.

25 So etwa J. Fürst, Notizen und Miscellen. Namen, Literaturblatt des Orients 8 (1847), 77f: "Der Eigenname דונש, arabisch דונאס, Dunas, ist ein ursprünglich berberisch-afrikanischer Name. Die Form, wie auch der Mangel einer arabischen Ableitung weisen auf dessen Fremdartigkeit hin, und wirklich kommt dieser Name bei echten Arabern nicht vor. Hingegen finden wir in den Annal. regum Mauritaniae (ed. Tornberg) I, p. 70 unter denn Zeiniden einen mit Namen דונאש

(= dhu nas) bzw. romanisches[27] (= don(s) bzw. dominus) Wort handelt, dessen hebraisierte Form "Adonim" lautet. Im Kommentar zu Ex 3,2 trägt Ibn Esra in seinem Namen einen grammatischen Kommentar zum Ausdruck בלבת אש (Ex 3,2) vor, den er jedoch für falsch hält.

§ 7.5.: *Jehuda ben David ibn Chajjug* (2. Hälfte des 10. Jh.)

Jehuda ben David ibn Chajjug, der auch unter dem arabischen Namen *Abu Zakarija Jachja ibn Daud* bekannt ist, wurde um das Jahr 950 im marokkanischen Fez geboren, kam aber bereits in frühester Jugend ins spanische Cordoba. Vermutlich hat er die Stadt hernach nicht mehr verlassen und starb dort vor ihrer Eroberung durch die Berber im Jahre 1013. In der Literatur wird er weithin als ein Schüler von *Menachem ben Saruk* und Lehrer von *Schmuel Ha-Nagid* betrachtet, was aber keineswegs sicher ist.[28] Auch ist unklar, ob er in Cordoba "als hochangesehener Lehrer"[29] oder als zurückgezogener Schreibtischgelehrter wirkte, dessen Schriften erst posthum publiziert wurden.[30] Unbestritten ist dagegen, daß *Jehuda ibn Chajjug* als der eigentliche Begründer der "modernen" hebräischen Sprachforschung anzusehen ist.[31] Seine grundlegende Erkenntnis bestand darin, daß er — im Gegensatz zu allen ihm vorangehenden Sprachwissenschaftlern — mit einer sog. "Trilitteralität" der hebräischen Verben rechnete.[32] Diese Einsicht

---

Dunas als König von Fas aufgeführt, der im Jahre 1048-1060 regierte. Die arabische Bildung in Afrika war längs der ganzen Strecke des Atlas nicht ungetrübt durch berberisch-afrikanische Elemente, wie sogar manche Eigennamen der Könige Mauritaniens darauf hinweisen. Warum dafür der hebräische Name אדונים, Adonim, gesetzt wurde, weiß ich keinen genügenden Grund anzugeben, vielleicht war es blos der gleichen Asonanz wegen, das vokallose Alef sich wegdenkend. Jedenfalls sollte man doch nicht, wie es noch in neuester Zeit geschah, Duns schreiben".

26 Vgl. M. Wilensky, (Artikel) Dunasch ben Labrat, in: Encyclopaedia Judaica (dt.) 6 (1930), Sp. 116.

27 Vgl. W. Bacher, (Artikel), Dunash ben Labrat, in: Jewish Encyclopaedia 5 (o.J.), 11.

28 Vgl. M. Wilensky, (Artikel) Chajjudsch, Jehuda, in: Encyclopaedia Judaica (dt.) 5 (1930), Sp. 191.

29 Vgl. W. Bacher, Sprachwissenschaft, 161.

30 Vgl. M. Wilensky, a.a.O., Sp. 191f: "Wahrscheinlich hat C(hajjug) weder bedeutsame Lehrer noch Schüler gehabt und zu seinen Lebzeiten überhaupt kein wissenschaftliches Ansehen genossen. ... C(hajjug) hat ... wahrscheinlich seine Schriften nicht selbst veröffentlicht, und sie sind erst nach seinem Tode aufgefunden worden ...".

31 Vgl. M. Steinschneider, Die arabische Literatur, 118(f).

32 Vgl. D. Sivan, Biblical Hebrew Roots and Quiescents According to Judah Hayyuj's Grammatical Works, HUCA 60 (1989), 116(ff).

führte er in seinem auf Arabisch verfaßten literarischen Hauptwerk, dem "Buch der schwachen Verben" (ספר אותיות הנוח) und dem "Buch der doppellautigen Verben" (ספר הכפל),[33] aus, die ein erstes Mal von *Mosche ibn Gikatilla*[34] und ein zweites Mal von Ibn Esra[35] ins Hebräische übersetzt wurden. Zudem verfaßte er, zeitlich möglicherweise noch vor diesen,[36] ein "Buch der Punktation" (ספר הנקוד)[37] sowie ein fragmentarisch erhaltenes "Buch der Exzerpte" (ספר הקרחה),[38] bei dem es sich um einen grammatisch-exegetischen Kommentar zu den Geschichtsbüchern und den drei großen Propheten handelt.[39]

Von Ibn Esra wird *Jehuda ibn Chajjug* an insgesamt fünf Stellen des langen Exodus-Kommentars als "R. Jehuda, der erste Grammatiker" (vgl. zu Ex 7,5), "R. Jehuda, der Grammatiker" (vgl. zu Ex 10,8; 21,2.8) oder schlicht als "der Grammatiker" (vgl. zu Ex 12,21) erwähnt.

---

33 Vgl. die Ausgabe der arabischsprachigen Version von M. Jastrow, Abu Zakariyya Jahya Ibn Dawud from Fez, known as Hayyug: The Weak and Geminative Verbs in Hebrew, the Arabic Text now Published for the First Time, 1897; vgl. auch -ders., Abu Zakarijja Jahja ben Dawud Hajjug und seine zwei grammatischen Schriften über die Verben mit schwachen Buchstaben und die Verben mit Doppelbuchstaben, 1885 (= Diss. Leipzig).

34 Die von Mosche ibn Gikatilla besorgte hebräische Übersetzung des "Buchs der schwachen Verben" und des "Buchs der doppellautigen Verben" wurde herausgegeben von J. W. Nutt, Two Treatise on Verbs Containing Feeble and Double Letters by R. Jehuda Hayug of Fez. Translated into Hebrew from the Original Arabic by R. Moses Gikatila of Cordova; to which is added the Treatise on Punctuation by the same Author Translated by Aben Ezra. Edited from Bodleian Mss, with an English Translation, 1870.

35 Die von Ibn Esra besorgte hebräische Übersetzung des "Buchs der schwachen Verben" und des "Buchs der doppellautigen Verben" wurde herausgegeben von L. Dukes, Grammatische Werke des R. Jehuda Chajjug aus Fetz, in: H. Ewald / L. Dukes, Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments, Bd. 3, 1844 (ND: 1976), 1-143 (= ספר אותיות הנוח) u. 144-178 (= ספר הכפל).

36 Vgl. W. Bacher, Sprachwissenschaft, 166.

37 Der arabische Orignaltext wurde von W. Nutt, a.a.O., I-XV (= arab. Teil) mit einer englischsprachigen Übersetzung (a.a.O., 140-146) herausgegeben. Zusätzlich findet sich bei W. Nutt (a.a.O., 120-132 des hebr. Teils) eine Edition der von Ibn Esra vorgenommenen hebräischen Übersetzung des ספר הנקוד, die qualitativ erheblich besser ist als die Jahrzehnte zuvor von L. Dukes (a.a.O., 179-204) durchgeführte.

38 So nennt es Ibn Esra im Sefer Moznajim (ed. W. Heidenheim, 2a).

39 Dazu: M. Wilensky, a.a.O., 194f. — Vgl. auch N. Basal, From the Earliest Buds of Sephardi Biblical Exegesis – Fragments of the Commentary on I Samuel by Judah Hayyuj, Pe'amim 68 (1996), 68-78 (= hebr.).

§ 7.6.: *Schmuel Ha-Nagid* (ca. 993-1055)

Im oder um das Jahr 933 im spanischen Cordoba geboren, genoß *Schmuel Ha-Levi ben Josef ibn Nagrela*[40] als Kind seinen Vater als Lehrer, bevor er nach verbreiteter, aber nicht unbestrittener Meinung ein Schüler von *Jehuda ibn Chajjug* wurde. Nach der Eroberung seiner Heimatstadt durch die Berber am 19. Mai 1013 siedelte er nach Malaga über, wo er ein kleines Geschäft besaß. Dieses lag direkt neben dem Anwesen von *Abu al-Kasim ibn al Arif*, dem Wesir des Berberkönigs *Habbus ibn Maksan.*[41] Über Umwege wurde dieser auf seine hervorragenden Schreibkenntnisse aufmerksam und machte ihn zu seinem Privatsekretär. Als der Wesir im Sterben lag,[42] bat er den König darum, sich um seinen Privatsekretär zu kümmern, der ihn stets in staatspolitischen Dingen beraten habe. Daraufhin stieg *Schmuel Ha-Nagid* in Granada in die Position eines Wesirs auf[43] und bekleidete diese Position bis zu seinem Tod im Jahre 1055.[44] Ab dem Jahr 1027 (?) übte er zudem die Funktion des "Nagid",[45] d.h. des Führers der spanischen Juden, aus und erwies seinen Glaubensgenossen in den sephardischen Ländern viel Gutes.[46]

Vom umfangreichen Schrifttum *Schmuel Ha-Nagids* ist, abgesehen von einer Reihe von Poemen,[47] nur sehr wenig erhalten geblieben. Ibn Esra weiß

40 Vgl. die Bibliographie zu diesem bei H. Schirmann, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, Bd. 2, 1956, 678.

41 Dieser regierte Granada ungefähr von 1026/9-1038.

42 Gemäß Abraham ibn Dauds Ausführungen im 7. Kapitel des Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer Ha-Qabbala) by Abraham ibn Daud, 1967, 55, Z. 141 (= hebr. Teil) bzw. 73, Z. 214f (= engl. Teil)) geschah dies bereits im Jahre 1020 (= 4780 der jüd. Zeitrechnung). Gegen diese Datierung aber spricht, daß Habbus ibn Maksan nach allgemeiner Annahme zu dieser Zeit noch gar nicht regierte, weshalb Schmuel Ha-Nagid erst einige Jahre später in die Position des Wesirs gekommen sein kann (vgl. Z. Lichtenstein, When did Samuel ha-Nagid become Viceroy, Zion 2 (1937), 185 (= hebr.); H. Schirmann, Reply to the Former, Zion 2 (1937), 185f (= hebr.); -ders., Isaac ibn Halfan, Tarbiz 7 (1935/36), 301 (= hebr.)).

43 Als Quelle der vorangehenden Lebensbeschreibung von Schmuel Ha-Nagid dienten die entsprechenden Ausführungen im 7. Kapitel von Abraham ibn Dauds Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 53, Z. 117 - 55, Z. 141 (= hebr. Teil) bzw. 71, Z. 180 - 73, Z. 215 (= engl. Teil)). Eine deutschsprachige Übersetzung dieses Textes findet sich bei F. P. Bargebuhr, Salomo ibn Gabriol. Ostwestliches Dichtertum, 1976, 98-100.

44 Vgl. M. Steinschneider, Die arabische Literatur, 129.

45 Zum Titel und der Funktion des Nagid vgl. S. D. Goitein, The Title and Office of the Nagid. A Re-Examination, JQR NS 53 (1962/63), 93-119.

46 Vgl. Abraham ibn Daud, a.a.O., Kap. 7 (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 56, Z. 154-165 (= hebr. Teil) bzw. 74f, Z. 234-250 (= engl. Teil)).

47 Vgl. H. Halkin, The First Post-Ancient Jew, Commentary 96/3 (1993), 43-50; P. Cole, Selected Poems of Shmuel HaNagid, 1996 (vgl. dazu die Rezension von A.

von 22 grammatischen Büchern, die dieser verfaßte.[48] Daher verwundert es kaum, daß er von ihm (fast) ausschließlich grammatische Äußerungen anführt.[49] So findet sich im Kommentar zu Ex 6,3 der Hinweis, er habe den Gottesnamen שדי von der Wurzel שדד abgeleitet und mit Rückgriff auf das arabische Wort אלקהאר im Sinne von "Sieger" bzw. "Starker" erklärt. Zu Ex 32,31 heißt es, er habe darauf hingewiesen, das Dagesch im Begriff אנא diene der Assimilation eines ל, weshalb es eigentlich אל נא heißen sollte.

§ 7.7.: *Nissim ben Jakob* (ca. 990-1062)

Über *Nissim ben Jakob*, der den arabischen Beinamen *ibn Schahin* trug, sind fast keine Lebensdaten erhalten geblieben. Um das Jahr 990[50] in Kairouan als Sohn von *Jakob ben Nissim*, dem Veranlasser des *Iggeret Scherira Gaon*,[51] geboren, scheint er zuerst von seinem Vater und hernach von *Chuschiel ben Elchanan* unterrichtet worden zu sein. Nach dessen Tod übernahm er gemeinsam mit *Chuschiels* Sohn *Chananel ben Chuschiel* die Leitung der Kairouaner Akademie. Im Zusammenhang mit dieser Position unterhielt er einen regen Briefkontakt mit *Hai ben Scherira Gaon* (vgl. § 3.2.), der ihm zahlreiche Responsen auf seine (halachischen) Anfragen zukommen ließ. Diese Responsen schickte *Nissim ben Jakob* an *Schmuel Ha-Nagid* weiter, wodurch er zu einem Vermittler der halachischen Traditionen Babyloniens nach Spanien wurde. *Schmuel Ha-Nagid* zeigte sich im Gegenzug durch finanzielle Zuwendungen an *Nissim ben Jakob*, der offenbar in großer Armut lebte, erkenntlich. Bekannt ist zudem, daß *Nissim ben Jakob* mit Ausnahme einer Tochter keine Kinder hatte. Diese Tochter verheiratete er an *Schmuel Ha-Nagids* Sohn *Josef ben Schmuel*, der auf Grund ihrer zwergenwüchsigen Statur aber nur wenig Gefallen an ihr fand.[52] Als es ab der Mitte des 11. Jh.

Hamori, A New Translation of Samuel the Nagid, Prooftexts 17 (1997), 299-311).

48 Vgl. Jesod Mora, § 1 (ed. M. Creizenach, 5, Z. 10).

49 Vgl. die keineswegs vollständige Stellensammlung bei W. Bacher, Grammatiker, 183f.

50 Vgl. die Diskussion über die Frage des Geburtsjahres von Nissim ben Jakob bei S. Abramson, R. Nissim Gaon. Libelli quinque. Operum reliquias recensuit praefationibus notis et indicibus instruxit, 1965, 21 (der Einl.) (= hebr.).

51 Vgl. M. Schlüter, Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben? Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon, TSMJ 9, 1993, 1.

52 Quelle der vorangehenden Darlegungen sind im wesentlichen die entsprechenden Ausführungen Abraham ibn Dauds in dessen Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 57 (= hebr. Teil) bzw. 77 (= engl. Teil)): "Nach dem Tod von R. Chuschiel stützten sie sich in der Stadt Kairouan auf seinen (sc. R. Chuschiels) Sohn und Schüler Rav Chananel und auf Rav Nissim ben R. Jakob (i)b(e)n Schahin, die (die Lehrautorität) von Rav Chuschiel empfingen. Rav Nissim empfing (zudem) zahl-

immer öfter zu Einfällen kriegerischer Beduinenstämme in Nordafrika kam, wurde das Leben in Kairouan zunehmend unsicherer. Infolge dieser Ereignisse verließ im Jahre 1057 der dort ansässige Emir der Ziriden die Stadt, bevor im Jahre 1060 die Berber über sie herfielen.[53] Auch die meisten Juden flohen während dieser Zeit aus Kairouan, unter ihnen *Nissim ben Jakob*. Auf Grund eines Briefes von *Labrat ben Mosche ben Sigmar* ist bekannt, daß sich *Nissim ben Jakob* im Jahre 1061 in der tunesischen Küstenstadt Sousse aufhielt,[54] wo er im Juni/Juli des Jahres 1062 verstarb.[55]

Nissim ben Jakobs Werke sind vor allem halachischer Natur. Dabei läßt sich in den (fragmentarisch) erhaltenen Werken eine starke Systematisierungstendenz halachischer Topoi feststellen, die das schnelle Auffinden für Studien- oder Diskussionszwecke gewährleisten sollte. Das Hauptwerk bildet sein מפתח למנעולי התלמוד ("Schlüssel zu den Schlössern des Talmuds") betiteltes Referenzbuch zu den Talmudtraktaten Berachot, Schabbat und Eruvin.[56] Weiterhin sind einige Kommentarfragmente zu Talmudtraktaten[57] sowie Fragmente halachischer Erörterungen überliefert worden.[58] Erhalten sind schließlich einige Fragmente seines Spätwerks מגלת סתרים ("Schriftrolle der Geheimnisse")[59] sowie eine Sammlung von Volkserzählungen namens חיבור יפה מהישועה ("Eine schöne Abhandlung vom Heil").[60]

---

reiche (Lehren) von Rav Hai (ben Scherira Gaon), der ihn sehr liebte und ihm Briefe (ספרים) schickte, in (denen) die Antworten (auf) all seine Anfragen (enthalten waren). Rav Schmuel Ha-Nagid aber trank durch Rav Nissim von den Wassern Rav Hai (ben Scherira Gaons). Er (sc. Schmuel Ha-Nagid) half (מהנה) Rav Nissim (daher) sehr mit seinem Besitz, da er (sc. Rav Nissim) kein Besitz/Geld besaß. Schließlich verheiratete er (sc. Nissim ben Jakob) sich mit ihm (sc. Schmuel Ha-Nagid), denn er schickte seine Tochter, um Rav Josef Ha-Nagid zur Frau (zu sein). Sie fand allerdings kein Gefallen in seinen (sc. Josefs) Augen, da sie zwergenwüchsig war. (Dafür) aber war sie eine Tora-Kennerin und gottesfürchtig! Als ihr Ehemann, (Josef) Ha-Nagid, getötet wurde, floh sie nach Lucena ...".

53 Vgl. W. M. Brinner, An Elegant Composition Concerning Relief after Adversity by Nissim ben Jacob ibn Shahin, 1977, xxii.

54 Vgl. S. D. Goitein, A Letter by Labrat ben Moses ben Sighmar, Dayyan of Al-Mahdiyya, Tarbiz 36 (1966), bes. 59 (= hebr.).

55 Vgl. S. D. Goitein, New Sources Concerning the Nagids of Qayrawan and R. Nissim, Zion 27 (1962), 18 (= hebr.); -ders., Letter, 59.

56 Vgl. ed. S. Abramson, a.a.O., 1-90.

57 Vgl. ed. S. Abramson, a.a.O., 91-153.

58 Vgl. ed. S. Abramson, a.a.O., 155-177.

59 Vgl. ed. S. Abramson, a.a.O., 179-360.

60 Vgl. ed. J. Obermann, The Arabic Original of Ibn Shahin's Book of Comfort, 1933; H. Z. Hirschberg, חיבור יפה מהישועה, 1953; S. Abramson, a.a.O., 361-502. Eine englische Übersetzung besorgte W. M. Brinner, a.a.O.

Laut Ibn Esras zu Ex 34,6f gemachten Äußerungen vertrat *Nissim ben Jakob* die Ansicht, der Ausdruck ארך אפים sei im Zusammenhang der Vorstellung von den 13 Maßen/Eigenschaften Gottes sowohl auf die Frevler als auch auf die Gerechten zu beziehen. Dabei ist zu vermuten, daß Ibn Esra hier nicht auf einen vermeintlichen Tora-Kommentar von *Nissim ben Jakob* Bezug nahm, sondern diese Meinung in dessen Schrift מגלת סתרים vorfand.

§ 7.8.: *Jona ibn Janach* (ca. 985/90-1050)

Jona ibn Janach, dessen arabischer Name *Abu al-Walid Merwan ibn Janach* lautete,[61] wurde um das Jahr 985/90 vermutlich in Cordoba geboren.[62] Einen Großteil seiner Kindheit und Jugend verbrachte er allerdings im nahegelegenen Lucena. Dort wurde er u.a. von *Jizchak ibn Gikatilla*, einem Schüler *Menachem ben Saruks*, unterrichtet. Ob er in Cordoba mit *Jehuda ibn Chajjug* persönlichen Kontakt unterhielt, ist unklar. Als relativ gesichert kann dagegen gelten, daß er zeitgleich mit *Schmuel Ha-Nagid* seine am 19. Mai 1013 von den Berbern eroberte Heimatstadt verließ und sich auf eine längere Wanderschaft begab. Schließlich siedelte er sich in Saragossa an, wo er seine wichtigsten Schriften verfaßte, als Arzt gewirkt haben soll und um das Jahr 1050 verstarb.

Aus der historischen Perspektive hat *Jona ibn Janach* als der eigentliche Vollender des Werks *Jehuda ibn Chajjugs* zu gelten.[63] Wenig verwunderlich ist daher, daß er sein erstes Werk "Kitab al-Mustalchak[64]" (כתאב אלמסתלחק) nannte, was soviel wie "Buch der Ergänzung" bedeutet.[65] Intention dieser Schrift, zu deren Materialsammlung er nach eigenen Anga-

61 Der arabische Name "Merwan" bedeutet soviel wie "der Geflügelte", weshalb er im Hebräischen Jona ("Taube") genannt wurde.

62 Zur Frage des Geburtorts von Jona ibn Janach vgl. die Ausführungen von M. Wilensky, On the Biographie of R. Jona ibn Gannah, Tarbiz 4 (1932/33), 97-99 (= hebr.).

63 Vgl. die entsprechenden Äußerungen von Abraham ibn Daud am Ende seines Sefer Ha-Kabbala (ed. G. D. Cohen, a.a.O., 73, Z. 418-421 (= hebr. Teil), bzw. 102, Z. 141-146 (= engl. Teil)): "Fernerhin (gab es) Buchautoren bezüglich der heiligen Sprache, etwa R. Jehuda ben David al-Fasi, sein Gedenken sei zum Segen, der Chajjug genannt wurde. Er richtete die heilige Sprache (wieder) auf gemäß ihren Regeln (בוריו), nachdem sie in der ganzen Diaspora vergessen wurde. R. Marinus ben Janach aber vollendete all das, was dieser R. Jehuda ben R. David begann".

64 Vgl. die Ausführungen von H. Derenbourg, Le Kitab al-Moustalhak d'Ibn Djanah, REJ 30 (1895), 298f, der darauf hinwies, es habe Mustalchak und nicht Mustalchik zu heißen.

65 Dessen arabische Originalausgabe besorgten J. Derenbourg / H. Derenbourg, Opuscules et traites d' Abou'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue. Text arabe publie avec une traduction francaise, 1880, 1-246.