

---

Bulletin der  
Schweizerischen  
Gesellschaft für  
Judaistische  
Forschung  
(SGJF)

---

Bulletin de la  
Société Suisse  
des Etudes  
Juives (SSEJ)

---

Nr. 25 (2016)

---

**Herausgegeben von der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung  
(SGJF)**

**Edité par la Société Suisse des Etudes Juives (SSEJ)**

*Für dieses Heft verantwortlich / Responsables de ce numéro:*

PD Dr. Erik Petry (Präsident / Président)

Dr. Ralph Weingarten (Vorstand, Kassier / Comité, Caissier)

Dr. Tamar Lewinsky (Vorstand / Comité)

Dr. Yvonne Domhardt (Verantwortliche für die Bibliographie / Responsable de la  
bibliographie)

lic. phil. Sabina Bossert (Redaktion / Rédaction)

Erscheint: einmal jährlich / Paraît: une fois par an

## **Inhalt**

Schweizerische Gesellschaft für Judaistische Forschung (SGJF): Jahresbericht	3
Regula Tanner: Die Hoheliedübersetzungen in den jiddischen Pentateuch-Ausgaben von Konstanz 1544 und Augsburg 1544	5
Eva Tyrell: Die Gestaltung des Erzählers als Überzeugungsmittel in Herodots Historien und in der Hebräischen Bibel	28
Auswahlbibliographie	43

Schweizerische Gesellschaft für Judaistische  
Forschung (SGJF) Société Suisse des Etudes Juives (SSEJ)  
c/o Zentrum für Jüdische Studien, Leimenstrasse 48, 4051 Basel

## Jahresbericht

Liebe Mitglieder der SGJF,

ein für die SGJF interessantes Jahr geht zu Ende, und das Redaktionsteam des Bulletins freut sich, Ihnen zum Abschluss die Bulletin-Ausgabe 2016 präsentieren zu können.

Bevor ich aber auf das Bulletin eingehe, folgt noch ein Rückblick auf das Jahr 2016. Am 30.5. haben wir unsere Mitgliederversammlung abgehalten. Leider konnte unser Vorstandsmitglied Tamar Lewinsky nicht anreisen aus Berlin, so dass der Vorstand nur von Ralph Weingarten und mir vertreten wurde. Der Tenor der Versammlung war, dass sich die SGJF noch stärker auch an den Universitäten bekannt machen soll und dabei zeigen, dass wir gerade im Bereich der Nachwuchsförderung etwas zu bieten haben, nämlich einmal mit der Doktorierendentagung, dann aber auch mit der Publikationsmöglichkeit im Bulletin. Der Vorstand wird sich bemühen, beide Fördermittel noch effektiver einzusetzen und dabei die SGJF gerade bei den Studierenden noch bekannter zu machen.

Im Anschluss an die Mitgliederversammlung fand eine öffentliche Veranstaltung statt, die im Rahmen des SAGW-Projekts „La Suisse existe – La Suisse n'existe pas“ organisiert wurde. Die SAGW hatte die Mitgliedsgesellschaften angefragt, ob sie zum Bereich „Migration und Mobilität“ eine Veranstaltung anbieten möchten. Die SGJF hat sich entschieden, das Thema „Jüdische Migration nach Deutschland und in die Schweiz“ aufzugreifen. Zunächst referierte Dani Kranz (Stiftung Wissenschaft und Politik, Berlin), eine ausgewiesene Spezialistin auf diesem Gebiet, zur Migration von Israelis nach Berlin. Als zweiter Referent stellte unser Vorstandsmitglied Ralph Weingarten die „Immigration jüdischer Menschen in die Schweiz“ dar. Anschliessend gab es eine Podiumsrunde mit Dani Kranz und Ralph Weingarten. Beide Referate wurden dabei intensiv diskutiert, und am Ende konnte der Vorstand konstatieren, dass dieser Abend ein voller Erfolg gewesen ist.

Die Mitgliederversammlung und die Migrationsveranstaltung fanden in den Räumen des Theologischen Seminars der Uni Zürich statt, für deren Gastfreundschaft sich die SGJF herzlich bedankt.

Im Herbst 2016 hat die SAGW zu den Publikationsmöglichkeiten der einzelnen Mitgliedsgesellschaften, wozu auch die SGJF gehört, einen Beschluss gefasst, der auch unser Bulletin tangieren wird. Die SAGW hat sich dabei eine neue Strategie für den Umgang mit Open Access-Publikationen gegeben. Ziel ist es, folgende vier Punkte zu realisieren: den freien und unentgeltlichen Zugang öffentlich geförderter Forschungsergebnisse zu ermöglichen, die Verbreitung und Sichtbarkeit dieser publizierten Forschungsergebnisse zu erhöhen, die Transformation der Periodika hin zu Open Access zu erhöhen sowie die Anschlussfähigkeit des SAGW-geförderten Publikationswesens an nationale und internationale Entwicklungen zu sichern. Hierfür hat die SAGW einige Massnahmen beschlossen, die die SGJF zwingen werden, das bisherige Open Access-Konzept noch zu verfeinern und anzupassen. Mit den für uns möglichen und erforderlichen Massnahmen werden wir uns 2017 beschäftigen.

Im diesjährigen Bulletin finden Sie diesmal zwei Artikel aus dem Bereich der Judaistik. Regula Tanner, die Autorin des ersten Artikels, ist Universitäts-Dozentin für Modernes Hebräisch an der Universität Basel und war Mitarbeiterin im SNF-geförderten Projekt „Jiddische Druckwerke aus Basel und die Geburt der jüdischen

Öffentlichkeit im frühneuzeitlichen Europa 1550-1612“. Dieses Projekt ist inzwischen offiziell abgeschlossen, Tanner wird mit ihren Ergebnissen aber noch ihre Dissertation verfassen. Der vorliegende Aufsatz ist Teil dieser Arbeit und deutet an, wie das Projekt theoretisch vorgedacht und methodisch angegangen wurde und wird. Der Blick in die jiddischen Pentateuch-Ausgaben aus dem Jahr 1544 offenbart, dass Fassungen explizit für eine jüdische und für eine christliche Leserschaft erstellt wurden. Tanner untersucht, inwieweit dieser angedachte unterschiedliche Leserkreis diese Ausgaben beeinflusst hat, wobei sie sich besonders auf das Hohelied konzentriert.

Eva Tyrell ist Assistentin am Institut für Judaistik der Universität Bern. Sie arbeitet an einer Dissertation zu Überzeugungsstrategien in der Geschichtsdarstellung Herodots und der Hebräischen Bibel. Auch dies ist ein Thema aus der modernen Judaistik, die gerade in den letzten Jahren gezeigt hat, dass sich hier ein Bereich mit hoch aktuellen Fragestellungen und methodisch innovativen Zugängen entwickelt. Der vorliegende Aufsatz gibt dabei einen Überblick über die Problemstellung und zeigt Zugänge und Erkenntnisweisen. Dabei fokussiert Tyrell auf die Rolle des Erzählers, bzw. die Gestaltung der Rolle des Erzählers in den „Historien“ Herodots und dem Tanach. Man könnte als These formulieren, dass Herodot eher kommentierend erzählt, und damit zu überzeugen versucht, während im Tanach der Erzähler tatsächlich hinter die Erzählung zurücktritt, nur als Narrator, nicht als Kommentator auftritt. Tyrell löst diese erste These differenziert auf und gibt damit einen Einblick in ihren theoretisch-methodischen Zugang. Sie hat bei der SGJF-Doktorierendentagung 2015 ihre Dissertation bereits vorgestellt, und ich möchte mich im Namen der SGJF explizit bedanken, dass sie für das Bulletin daraus einen Artikel gestaltet hat.

Am Ende des Bulletins finden Sie, altbewährt und immer wieder unverzichtbar gut, die Bibliographie der Titel, die im Bereich der Jüdischen Studien im letzten Jahr erschienen sind. Yvonne Domhardt hat dies für das Bulletin zusammengestellt, wofür ihr der Vorstand der SGJF ganz besonders dankt.

Ein weiterer Dank geht an Sabina Bossert, die zum einen das Sekretariat der SGJF betreut und die Mitgliederlisten à jour hält, zum anderen aber zum Redaktionsteam des Bulletins gehört und dabei verantwortlich ist für Lektorat, Layout und wissenschaftliche Qualitätssicherung des Bulletins.

Nun wünschen wir Ihnen spannende wissenschaftliche Erkenntnisse beim Lesen der Bulletin-Artikel – und viel Spass.

Mit herzlichen Grüßen

Erik Petry

Präsident

# Die Hoheliedübersetzungen in den jiddischen Pentateuch-Ausgaben von Konstanz 1544 und Augsburg 1544

## Text und Paratext

Regula Tanner\*

1544 erscheinen in Augsburg und in Konstanz je eine jiddische Pentateuchausgabe mit Haftarot<sup>1</sup> und Megillot<sup>2</sup>. Beiden Ausgaben ist überdies gemeinsam, dass sie von Konvertiten verfasst, von Christen herausgegeben und in je zwei Versionen, einer „christlichen“ und einer „jüdischen“, auf den Markt gebracht wurden. Die insgesamt vier Versionen der zwei Pentateuchausgaben mit Haftarot und Megillot bilden den Auftakt zu den grossen, wenn auch nicht vollständigen jiddischen Bibeldrucken. Vorher gab es nur Ausgaben von einzelnen Büchern oder kleineren Teilen der hebräischen Bibel. Das Besondere an diesen ersten grossen jiddischen Bibelausgaben von 1544 ist, dass sie eine Kontaktzone zwischen Christentum und Judentum im 16. Jahrhundert bilden. Hier soll nun untersucht werden, inwieweit sich dieser interreligiöse Kontext in den Werken niedergeschlagen hat.

Die christlichen und jüdischen Ausgaben unterscheiden sich einzig durch die Titelblätter und Vorworte, die jeweils auf das eine oder andere Publikum gemünzt sind. Der Textkorpus ist jeweils in der christlichen und der jüdischen Ausgabe identisch.

Die Konstanzer Ausgabe<sup>3</sup> ist im noch jungen reformatorischen Milieu entstanden, die Augsburger<sup>4</sup> im katholischen. In einem ersten Schritt wird daher die Frage gestellt, ob auch diese konfessionellen Unterschiede auf den Inhalt der klassischen Paratexte wie Titelblätter, Vorwörter und Kolophone Einfluss hatten. In einem zweiten Schritt werden die Hoheliedübersetzungen exemplarisch daraufhin untersucht, ob die am Buchanfang eingeführte Lenkung der Leserinnen und Leser auch im übersetzten Text wiederzufinden ist. Das Hohelied ist für diese Untersuchung geeignet, weil im Gegensatz zum Pentateuch die Übersetzungsfreiheit bei den Megillot grösser ist und zudem die jüdischen und christlichen Auslegungstraditionen bei diesem Text deutlich auseinander gehen. Es

---

\*MTheol. Regula Tanner ist Universitätsdozentin für Modernes Hebräisch an der Universität Basel. Der vorliegende Artikel entstand im Rahmen des vom Schweizerischen Nationalfonds unterstützten Projektes *Jiddische Druckwerke aus Basel und die Geburt der jüdischen Öffentlichkeit im frühneuzeitlichen Europa (1550–1612)* (initiiert von Prof. Dr. A. Starck und geleitet von Prof. Dr. A. Bodenheimer).

<sup>1</sup> Haftarot sind die den jeweiligen Wochenabschnitten zugeordneten Abschnitte aus den Prophetenbüchern.

<sup>2</sup> Mit Megillot werden die aus Anlass verschiedener Fest- und Trauertage vorgetragenen fünf Bücher aus dem letzten Teil der Hebräischen Bibel bezeichnet, zu denen auch das am Pessachfest gelesene Hohelied gehört.

<sup>3</sup> Ausgabe mit deutschem Titelblatt: Zentralbibliothek Zürich, Alte Drucke, Signatur III B 888, *Die fünf Bücher Moses sampt dem Hohelied Salomonis, Ruth, Claglied, Hieremie, Prediger Salomonis, und Esther, auch der Juden Evangelien, die sie Haphtaroth nennen...*, Paul Fagius (Hrsg.), Konstanz, 1544. (Kurztitel: *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Konstanz, 1544).

Ausgabe mit hebräischem, resp. jiddischem Titelblatt: Universitätsbibliothek Bern, Signatur MUE Hospinian 114: **חומשי תורה עם חמש מגלות והפטורות**, Paul Fagius (Hrsg.), Konstanz, [1544]. (Kurztitel: *Pentateuch, Jüdische Ausgabe*, Konstanz, 1544).

<sup>4</sup> Ausgabe mit deutschem Titelblatt: Bayerische Staatsbibliothek, Signatur: Res/2 A.hebr. 9, Digitale Sammlungen, **חומשי תורה עם חמש מגילות שיר השירים רות קהלת איכה מגילת אסתר גם ההפטורות בלשון אשכנז** *Die fünf Bücher Mose*, Augsburg (Augusta Vindelicorum), 1544. Kurztitel: *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Augsburg, 1544).

Ausgabe mit hebräischem, resp. jiddischem Titelblatt: Bibliothèque Nationale de la France, **חומשי תורה עם חמש מגילות**, *שיר השירים רות קהלת איכה מגילת אסתר גם ההפטורות בלשון אשכנז*, Augsburg, 1544. (Kurztitel: *Pentateuch, Jüdische Ausgabe*, Augsburg, [1544])

versteht sich von selbst, dass aufgrund dieser Textbasis nur bedingt Aussagen für die ganzen Pentateuch-Editionen von Konstanz und Augsburg gemacht werden können.

## 1. Der Konstanzer Druck von 1544

### 1.1 Der Konstanzer Druck im Kontext reformatorischer Paratextualisierung

Der Konstanzer Druck wurde ein paar Monate vor dem Augsburger durch den Reformator Paulus Fagius herausgegeben. Diese Ausgabe bildet eine Schnittstelle zwischen der Reformation und der jiddischen Literatur. Die Reformation hatte dank der noch jungen Technik des Buchdruckes einen unerwarteten Erfolg, und die Reformatoren verstanden es, sich gezielt der neuen Möglichkeiten, die das neue Massenmedium bot, zu bedienen. In den ersten Jahrzehnten der deutschen Bibelausgaben wurden nicht nur der Text an sich, sondern auch Titelbild, Vorwort und Erklärungen zu einem wichtigen Medium. Luther war nicht der erste, der Paratexte für die Lenkung seiner Leserschaft einsetzte, aber als „Medientheologe“<sup>5</sup> wusste er sich des „Textes zum Text“ gezielt zu bedienen, um den Leserinnen und Lesern seine theologische Lesebrille aufzusetzen. Unter Georg Rörer, der seit 1538 in Wittenberg die Druckerei von Hanns Lufft als „Corrector“ mitbetreut, wird die Paratextualisierung der Heiligen Schrift zu einem umfassenden System, das auch den „Kerntext“ bis ins Innerste durchdringt und selbst Schriftart und Schriftgrösse reformatorisch semantisiert.

Beim Titelblatt und in den Vorwörtern der jiddischen Pentateuchausgaben von Konstanz ist die Paratextualisierung durch die christlichen Herausgeber ebenfalls offensichtlich, wie unten gezeigt wird. Dazu gehört auch, dass die Ausgaben jeweils über unterschiedliche Titelblättern und Vorworte eindeutig einem christlichen oder jüdischen Lesemilieu zugeordnet werden. Dies ist sicher einerseits finanziell motiviert gewesen, wie Faierstein<sup>6</sup> vermutet, denn das Buch soll ja grossen Absatz finden. Andererseits muss bei einem Buch, das von Christen für Juden herausgegeben wird, auch die Frage gestellt werden, ob mit der jüdischen Ausgabe auch missionstheologische Botschaften transportiert werden und was in der christlichen Ausgabe über das Judentum gesagt wird.

### 1.2 Die christliche Ausgabe

#### Das Titelblatt

*Die fünff bücher Mosis sampt  
dem Hoben lied Salomonis/ Ruth / Clag lied Hiere=  
mie/ Prediger Salomonis/ und Esther. Auch der Ju=  
den Euangelien / die sie Haphtaroth nennen / und all  
Sabbath in iren Schuile lesen / auss Hebraischer sprach  
nach Jüdischer art / von wort zu wort ver=  
dolmetschet/ und mit Hebraischer schrift/ deren  
sich die Juden in ibrem Teutsch schrei=  
ben gemainlich gebrauchen / ge=*

<sup>5</sup> Vgl. von Merveldt, Nikola, *Vom Geist im Buchstaben. Georg Rörers reformatorische Typographie der Heiligen Schrift*, in: *Die Pluralisierung des Paratextes in der Frühen Neuzeit. Theorie, Formen, Funktionen*, Berlin, 2008, S. 187-223.

<sup>6</sup> Nach Faierstein waren vor allem finanzielle Gründe für die Herausgabe einer jüdischen Version ausschlaggebend, weil der christliche Kundenkreis zu klein war. Vgl. Faierstein, Morris M., *Paulus Aemilius, Convert to Catholicism and Printer of Yiddish Books in Sixteenth Century Augsburg*, in: *Judaica* 71(4), 2015, S. 349-365, S. 355.

*druckt / nit on sondere ursach  
bestehen / wie man  
findt in der  
Vorrede*

*Gedruckt zu Constenz Anno M. D. XLiiii.<sup>7</sup>*

## Das Vorwort

Im christlichen Vorwort zeigt sich ein reformatorisches Interesse an der Hebräischen Bibel und an der jüdischen Volkssprache gepaart mit einer Polemik, die die römische Kirche und das Judentum gleichermassen als religiöse Verirrung verurteilt. Der Reformator Paul Fagius rechtfertigt den Druck gegenüber der christlichen Leserschaft im deutschen Vorwort:

*VORREDE ZUM LESER durch Paulum Fagium*

*ES möchte ain nit unbillich wunder nemen / das durch mein fürdernes / dise Jüdisch Bibel an tag gebracht wirt / als ob zu disen unseren zeiten / nit guter Bibeln genug vor handen seyen. Sonder man erst der Judē geiffer do mit sie das köstlich hailig Buch der Bibel beschmeißen / auch sauffen miesse. Diser soll nū wissen, dass söllichs nit on sondere bewegliche ursach beschicht. Die erst / die weyl die Judē vnuerschēpt schreyē vn̄ fürgebē auß / ob wir Christē nit ain rechte gründliche / warhafftige Bibel haben / und domit die laische / vunge=lerre / schlechte / und ainfeltige Christē underston zweif= felhafftig / irzig und unruwig zumachen. Bin ich von Ettllichen guthertzige angelant worden / wo miglich an tag zuthon / wie doch die Juden pflegen die Bibel auß dem Hebraischen zu verdolmetschen damit man sehe / ob sie od wir Christē die rainere und bössere Bibel haben.<sup>8</sup>*

*Vorwort an den Leser von Paul Fagius*

*Es soll einen nicht sehr wundern, dass durch meine Förderung diese Jüdische Bibel veröffentlicht wird, als ob es zu diesen Zeiten nicht genug gute Bibeln gäbe und man zuerst den Geifer der Juden, mit welchem sie das geliebte beilige Buch der Bibel beschmeissen, auch saufen müsse. Man muss aber wissen, dass es nicht ohne besondere Ursachen geschieht. Die erste ist, dass die Juden unaufhörlich schreien und vorgeben, wir Christen hätten keine rechte gründliche und wahrhaftige Bibel und würden es verstehen, die Laien, ungelehrten, schlechten und einfachen Christen zum Zweifeln zu bringen, sie irre und unruhig zu machen. So bin ich von einigen Gutherzigen angefragt worden, zutage zu bringen, wie die Juden die Bibel aus dem Hebräischen zu übersetzen pflegen, damit man sehe, ob sie oder wir Christen die reinere und bessere Bibel hätten.*

Sprachlich kann Fagius der Übersetzung, die er vorerst auf den Pentateuch, die Megillot und Haftarat beschränkt, wenig abgewinnen. Er gebe sie in dem Mass, in der Form und in der Gestalt wieder, in der die Juden zu übersetzen pflegten:

*Nemlich also / das sie ain wort nach dem anderen nemē / wie es im hebrai schen stodd / und eß verdeutschē / unangesehen wie übel es im deutschen lautet. Das ainer möchte gedencen der es liset oder hört / es were mer rot oder kund welsch dan̄ deutsche sprach / Wie dan̄ ein ieder leichtlich sehbē k̄han / der diese Bibel lißt / was für hobe künstler vn̄ mai= ster die Juden in der Bibel seyen.<sup>9</sup>*

*Nämlich so, dass sie ein Wort nach dem andern nehmen, wie es im Hebräischen steht, und es übersetzen, ohne zu berücksichtigen, wie übel es im Deutschen klingt. Wer es liest, der mag eher denken, es sei Rot- oder Kauderwelsch als deutsche Sprache. Wie dann ein jeder leicht sehen kann, der diese Bibel liest, was für hobe Künstler und Meister die Juden in der Bibel seien.*

Er fährt dann mit bedauerndem Unterton weiter, dass die Juden zwar die Bibel lesen, aber nur ganz wenige etwas davon verstehen würden. Der Talmud verstelle ihnen den Blick auf die Heilige Schrift.

<sup>7</sup> Pentateuch, Christliche Ausgabe, Konstanz, 1544

<sup>8</sup> Ebd. Vorwort, S. 1. Das Vorwort ist im Original ohne Seitenzahl.

<sup>9</sup> Ebd.

*Darumb kein wunder dz sie in sölliche grenliche erschrockenliche blindbeit und irthumb geraten. Da= rin sie noch für und für stecken / und ewiglichen stecken bleiben / so lang sie sich nit zu dem rechten brunnen der göttlichen Schrift wenden. Ja wie man im Bapstumb daber am aller meistē in grosse abgötterey un̄ irthumb geraten ist / das man die hailige göttliche schrift ver= lassen und menschen tand mehr dan̄ die selbige gelesen vnd geliebt / also ist das auch warlich die vrsach bey de Juden irer grossen blindhait / das man daber gar fein sehen kann / wie der böß gaist der die welt verführt / vn̄ ein vatter der lügen ist / allenthalben bey allen vöckern im selber in seinen kindern gleich und ähnlich ist. Dann wie er die päpster verführt hatt / also verführt er auch die Ju den / und wie man im Bapstumb manche grossen Do= ctor der Theology gefunden hatt / der doch sein leben lang kain Biblisch büch nie auß glesen hatt. Ja man= cher nit gewüßt / wie vil der Biblischen bücher deß alten und neuen Testaments weren.<sup>10</sup>*

*Darum ist es kein Wunder, dass sie in solche gräuliche und erschreckende Blindheit und Irrtum geraten, darin sie immer noch stecken und ewig stecken bleiben, solange sie sich nicht zum rechten Brunnen der göttlichen Schrift wenden. Ja, wie man im Papsttum gerade deswegen [auch] in grosse Abgötterei und Irrtum geraten ist, weil man die heilige göttliche Schrift verlassen hat und Menschen Tand mehr als dieselbe gelesen und geliebt hat, also ist auch das die wahre Ursache bei der grossen Blindheit der Juden, dass man daber sehr gut sehen kann, wie der böse Geist, der die Welt verführt und ein Vater der Lügen ist, bei allen Völkern sich selbst und seinen Kindern gleich und ähnlich ist. Denn wie er die Päpster verführt hat, so verführt er auch die Juden, und wie man im Papsttum manchen grossen Doktor der Theologie gefunden hat, der trotzdem sein ganzes Leben lang kein biblischen Buch ganz gelesen hat. Ja, mancher nicht weiss, wie viel der biblischen Bücher des alten und neuen Testaments sind.*

Bei den Juden höre das Bibelstudium bereits im frühen Kindesalter auf, denn wenn die Knaben mit dem Talmudstudium anfangen, verlören sie sich im Meer der Auslegungen. Als Beispiele für die seines Erachtens sinnlosen talmudischen Diskussionen führt er den Bau einer Laubhütte, die Herstellung von Tefillin, die Vorschriften für das Gesäuerte an Pessach und Kaschrutregeln für Milch und Fleisch an und untermauert mit Bibelversen seine Ansicht, dass das, was das Judentum zu diesen Themen entwickelt hat, in der Schrift keinen Rückhalt habe.

*Darvon ich mitt der zeytt (wils Gott) ain aigen büch machen will / züieren dem Herren Christo vnsere[m] sã= ligmacher / vnnd widerlegung der Jüdischen fahlen.<sup>11</sup>*

*Davon will ich mit der Zeit (wenn Gott will) ein eigenes Buch machen, zu Ehren des Herrn Christus, unserem Seligmacher und zur Widerlegung der Jüdischen Erfindungen.*

Als weiteren Grund nennt Fagius eine pädagogische Motivation, die ihn bei der Herausgabe des Buches leitete:

*Die ander vrsach deß herfürbringē dieser Jüdischē Bi bel ist dise. Dieweil nit zu hoffen / dz dem armen ellendē Jüdischen volck möge geholfen werden / eß sey dan̄ dz sie sich wider zu der hailigen geschriff wenden / vnd die selbige mitt ernst lesen / wie sie dann auch selber der Hrr Christus dohin gewisen hatt Joan.5. Suchet in der Schrift / sie ists / die von mir zeuget.<sup>12</sup>*

*Der zweite Grund für die Herausgabe dieser jüdischen Bibel ist dieser: Es kann nicht gehofft werden, dass dem jüdischen Volke geholfen werde, es sei denn dass sie sich wieder zu der Heiligen Schrift wenden und diese mit heiligem Ernst lesen, wie auch der Herr Christus sie in Johannes 5 dorthin verwiesen hat: Suchet in der Schrift, sie ist es, die von mir zeugt.*

Es wäre zwar besser, die Juden würden in anderen Bibeln lesen, gemeint sind wohl die reformatorischen, aber das würden die Juden ja nicht tun, da sie zu verstockt seien. Gott habe sie dafür gestraft, indem er ihnen sowohl das rechte Verstehen der Schrift wie auch das Mittel zu diesem Verstehen, die hebräische Sprache, entzogen habe. Es gebe kein Volk unter der Sonne, das weniger Hebräisch beherrsche als die sogenannten Hebräer.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Ebd. S. 2.

<sup>11</sup> Ebd. S. 5.

<sup>12</sup> *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Konstanz, 1544, Vorwort, S. 6

<sup>13</sup> Wenn man bedenkt, dass die meisten Hebraisten bei jüdischen Gelehrten Hebräisch gelernt haben, ist diese Aussage eine Provokation. Es spiegelt sich darin das christliche Überlegenheitsbewusstsein, das Judentum in allen Belangen, sogar in der



Darin unterscheide sich das Judentum nicht von der katholischen Kirche: Der Talmud sei wie die römische Auslegungstradition eine Irreführung, und Synagogenlesungen der Tora und Haftara würden vom Volk ebenso wenig verstanden wie die Messfeier mit ihren lateinischen Lesungen:

*In summa / wie man im Bapstumb ein lymphen oder stuck auß den Euangelien und Episteln der Aposteln genommen hatt / vnd dasselbig in den Chor gezogen / in frömdler lateinischer sprach / on alle frucht deß gemeinen volck gelesen vnd gesungen hatt / vnnd damit vermainet die sach wol außgericht / also gbon auch die Juden mit der heiligen Schrifft vmb.<sup>14</sup>*

*Zusammengefasst: Wie man im Papsttum einen Fetzen oder ein Stück aus den Evangelien und den Episteln der Apostel genommen und dieses in den Chor gezogen hat, in fremder lateinischer Sprache ohne das Ergebnis, dass das gemeine Volk gelesen und gesungen hat, und damit meinen sie die Sache wohl ausgerichtet zu haben, so geben auch die Juden mit der heiligen Schrifft um.*

Deshalb habe er die Bibel für die (christlichen) Gelehrten, die mit diesem Wunsch an ihn herangetreten seien, auf Jiddisch herausgebracht, nicht für das gemeine Volk.

*So aber yemant möchte frömbd duncken / das ich diese Bibel mit jüdischer schrift / vnd mit irem current das sie im brauch haben / wan sie deütsch schreiben / hab lassen drucken / der soll wissen / das ich solche Bibel nit für den gemainen man / sonder für die gelerten vnd verstendige / deren etliche söllichs an mich begert / hab herfürgeben. Und zum anderen / das ich in willens bin / mit Gots bilff / anders mehr in sölicher jüdischer Schrifft / auß iren gehaimnüssen herfürzubringē. Derhalben ich wol möchte leyden / das man solche geschriff zu lesen sich auch gewonete / wie ich dann deß hier bey auch ain bericht vnd anzaygung geben hab. Bitt hiemit ain yetlichen leser dises büchs / das er mir diß mein arbeit wölle zu gütt halten / vnd Gott den Herren für mich bitten / das ich sein eer vnd lob / und was zu seiner heiligen kirchen auffbaumung dienet / mit beystand seiner Gnad vnnd bilff allzeit treüwlich fördren möge / vnnd ich im endtlich das pfündlin so er mir befolhen vn eingestrickt hat / mit viel wücher vnd nutz wider geben möge Amen.<sup>15</sup>*

*Sollte es jemanden befremden, dass ich diese Bibel mit jüdischer Schrift und ihrer Kursivschrift, die sie brauchen, wenn sie Jiddisch schreiben, habe drucken lassen, der soll wissen, dass ich solche Bibeln nicht für den gewöhnlichen Mann, sondern für die Gelehrten und Verständigen, von denen etliche mit der Bitte an mich gelangt sind, herausgegeben habe. Und zum anderen, dass ich willens bin mit Gottes Hilfe noch mehr in solcher jüdischer Schrift herauszubringen. Deshalb würde ich es begrüßen, dass man sich an das Lesen einer solchen Schrift gewöhnte, wie ich hier eine Darlegung und Erklärung gegeben habe. Ich bitte hiermit jeden Leser dieses Buches, dass er mir diese meine Arbeit zugutehalte und Gott den Herrn für mich bitte, dass ich seine Ehre und Lob und was zum Aufbau seiner heiligen Kirchen dient mit dem Beistand seiner Gnade und Hilfe allezeit treu fördern möge und ich ihm endlich das Pfündlein, das er mir anvertraut und zugesteckt hat, mit viel Zins und Nutzen wieder geben möge. Amen.*

Die anschließende Anleitung zum Lesen der jiddischen Schrift im zweiten Teil des Vorwortes geht dann auch davon aus, dass die hebräischen Buchstaben bereits bekannt sind und für das Jiddische nur neue Diakritika und eine andere Aussprache gelernt werden müssen.

Fagius formuliert in seinem deutschen Vorwort also eine doppelte Motivation zur Herausgabe der jiddischen Bibel: Er möchte einerseits, dass die Juden wieder die Bibel lesen und dadurch von selbst darauf kommen, wie irrtümlich ihre eigene Auslegung ist. Wird die Bibel erst mal im Wortlaut gelesen, so kann man sich seiner Ansicht nach der reformatorischen christologischen Lesart nicht mehr entziehen, weil sie so im Text impliziert sei, dass kein Weg an diesem Schriftzeugnis vorbei führe.

---

Sprache, überholt zu haben. Dadurch, dass das Latein der katholischen Gottesdiensttradition und das Hebräisch parallel gesetzt werden, impliziert der Satz auch, dass die Juden die Hebräische Bibel nicht nur sprachlich, sondern auch inhaltlich nicht verstehen. Würden sie „richtig“ Hebräisch lesen können, würden sie Jesus als den Messias anerkennen müssen.

<sup>14</sup> *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Konstanz, 1544, Vorwort, S. 8.

<sup>15</sup> Ebd. S. 9.

Andererseits möchte er eine jüdische Bibel herausbringen, die den christlichen Gelehrten zeigt, wie die jüdische Übersetzungstechnik funktioniert.

### 1.3 Die an Juden gerichtete Ausgabe

#### Das Titelblatt

Das vollständig in hebräischen Lettern gehaltene Titelblatt und das Vorwort machen diese Ausgabe zumindest auf den ersten Blick zu einer jüdischen. Allerdings nutzt der Herausgeber auch hier die Möglichkeit, seine Position über das Titelblatt zu markieren, bemerkenswerterweise ohne seine Identität preiszugeben. Eine Angabe zum Drucker, Herausgeber oder Übersetzer sucht man vergeblich, und nachdem in der christlichen Ausgabe Fagius sich deutlich zu erkennen gibt, kann die Verheimlichung der Herausgeberschaft hier nur beabsichtigt sein.

Das jiddische Titelblatt enthält neben den üblichen Inhaltsangaben zwei hebräische Bibelverse. Diese stehen als Motto unter Titel, Druckort und Jahr (304<sup>16</sup> nach der Schöpfung) und stammen aus den im Christentum vornehmlich rezipierten Propheten und Psalmen:

*Dann wird keiner mehr seinen Nächsten und keiner seinen Bruder belehren und sagen: Erkennt den HERRN! Sondern vom Kleinsten bis zum Grössten werden sie mich alle erkennen, Spruch des HERRN. (Jer. 31,34)*

*Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Satzungen und Gesetze.*

*An keinem Volk hat er gleich gehandelt und seine Gesetze kennen sie nicht. (Ps 147,19)<sup>17</sup>*

Die beiden Verse wirken, wenn sie innerjüdisch rezipiert werden, identitätsstiftend und selbstkritisch, aus dem Mund eines Christen aber beinhalten sie zwei Topoi protestantischer Theologie, die dem Judentum grundsätzlich den Weg zum Heil abspricht. Die beiden Topoi sind:

1. *Priestertum aller Gläubigen*, resp. die Unabhängigkeit der Gläubigen (Christen) von der Vermittlung durch einen Lehrer oder Priester. Diese Polemik ist zwar in erster Linie antikatholisch, könnte aber auch gegen die Rolle des Mose bei der Vermittlung der Tora und gegen den Jerusalemer Opferkult gerichtet sein. Die jüdische Messias Hoffnung macht sich ja unter anderem an der Rückkehr nach Jerusalem und dem Wiederaufbau des Tempels fest. Für diese doppelte Richtung der Polemik spricht, dass im christlichen Vorwort Judentum und Papsttum in einem Atemzug genannt werden. Für christliche Ohren ist klar, dass mit „werden sie mich alle erkennen“ die Anerkennung von Jesus als Messias gemeint ist. Auf einem Titelblatt eines von Protestanten herausgegebenen „jüdischen“ Buches lässt es sich als missionarische Absicht lesen.
2. *Kritik am Judentum*, dass die Juden, obwohl von Gott auserwählt, ihre Bibel („Gesetze“) nicht kennen und deshalb Jesus nicht als den Messias er- und anerkennen.

Mit diesen beiden Versen ist eine klare Absicht formuliert, wohin die Lektüre des Buches führen soll.

---

<sup>16</sup> Eigentlich 5304 nach der Schöpfung (das entspricht 1544). Das Jahrtausend wird üblicherweise weggelassen.

<sup>17</sup> Deutsche Übersetzung aus der *Zürcher Bibel*, hrsg. vom Kirchenrat der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2013<sup>4</sup>.

## Das Vorwort Teil 1

Das jiddische Vorwort ist im Grundton dem Judentum gegenüber freundlicher als das deutsche, auch wenn es ein pessimistisches Bild der Gegenwart zeichnet: Die Herzen der ersten Generationen seien weit offen und verständig gewesen wie die Öffnung des Jerusalemer Tempels, die Herzen der nachkommenden Generationen aber seien so klein wie ein *Nadelöhr*. Das Bild stammt aus dem babylonischen Talmud (bEruvin 53a)<sup>18</sup> und beschreibt dort den Zerfall, der zwischen den Rischonim und den Generationen ein paar Jahrhunderte später stattgefunden habe. Einem christlichen Leser schwingt aber auch der neutestamentliche Topos des Kamels und dem Nadelöhr mit, der in diesem Kontext möglicherweise den Vorwurf enthält, dass die Juden Jesus nicht als den Messias anerkennen.<sup>19</sup>

Das jiddische Vorwort bedauert, dass in der jetzigen Generation die Herzen immer weniger Verstand und Weisheit hätten. Zudem zwingen allerlei Vertreibungen (Pogrome?) die Hausvorstände, auf das Land zu ziehen, wo die Kinder keine Schulen hätten. Privatlehrer seien oft zu teuer und es entstehe eine grosse Zahl ungebildeter Menschen. „Darum sind wir bewegt worden, dass wir den Pentateuch mit den fünf Megillot und den Haftarat so auf Jiddisch<sup>20</sup> gedruckt haben wie etliche gelehrte Juden und Rabbinen diese aus dem Hebräischen in die aschkenasische Sprache übersetzt haben.“<sup>21</sup>

In die Übersetzung sind nach Zeugnis der Herausgeber verschiedene Handschriften (העתקים) und Versionen (נוסחאות) eingeflossen und nach einem synoptischen Vergleich sei jeweils diejenige Version ausgewählt worden, die den hebräischen Text am besten wiedergebe. So sei ein Werk entstanden, das es einem Hausvorstand oder einem schlecht ausgebildeten Lehrer ermögliche, die Kinder zu unterrichten, denn die jiddische Version sei Wort für Wort aus dem Hebräischen übersetzt. An manchen Stellen seien Alternativen am Rand aufgeführt. „Doch haben wir uns Mühe gegeben, im Angesicht des Jiddischen, das dem einfachen Wortsinn des Hebräischen am ähnlichsten oder am gebräuchlichsten ist, zu sitzen, und sind allgemein Rabbi Shlomo [Raschi] seligen Andenkens gefolgt, wie er die 24 [Bücher] ausgelegt hat.“<sup>22</sup>

Neben Raschi werden auch Ibn Ezras und Kimchis Auslegungen als Quellen aufgeführt. Nach einigen Bemerkungen zu den hebräischen Namen und der Übersetzung doppeldeutiger Vokabeln wird das Buch auch als Lektüre für die des Lesens mächtigen Frauen und Jungfrauen angepriesen. Diese sollen sich nicht mit Schundliteratur abgeben, vielmehr in der Synagoge dem Vorsänger folgen und mit ihm das Herz auf Gott ausrichten. Das Vorwort schliesst mit der üblichen Bitte, bei allfälligen Fehlern nicht zu hart über die Herausgeber

---

<sup>18</sup> אמר ר' יוחנן לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלא נקב מחט סידקית.

<sup>19</sup> Vgl. Mt 19,24; Mk 10,25; Lk 18,25.

<sup>20</sup> Wo immer in Übersetzungen in diesem Artikel das Wort „jiddisch“ steht, ist es eine Übersetzung des im jiddischen Urtext verwendeten Wortes „deutsch“. Eine Bezeichnung für „Jiddisch“ gibt es in der Frühen Neuzeit noch nicht. Ein Überblick über die aktuelle Diskussion bietet: Edith Wenzel, *Al-Jiddisch oder Mittelhochdeutsch?* In: *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden*, 14(1), 2004, S. 31-49.

<sup>21</sup> דארום זיין וויר בוועגט ווארן דז וויר דז חומש עם חמש מגילות והפטרות צו דויטש גטרוקט הבן וויר די זעלבגי איטליכי גלעטטי יהודים און' רבנים אויש לשון הקודש אין לשון אשכנזי ור דויטשט הבן.

<sup>22</sup> דוך האבן וויר אונש ביוליסן אים פנים דז דויטש צו זיצן דז דעם עברי כפשוטו אם גלייכישטן אודר אם פרויליכשטן איז און' זיין גימיינליך רבי שלמה זל נאך גיבארן וויר ער אוף דש עשרים וארבע מפרש גיוועזן איז.

zu urteilen, und der Hoffnung, dass bald auch die Vorderen und Hinteren Propheten in den Druck gegeben werden können.

## Das Vorwort Teil 2

In einem zweiten Teil wird ein kurzer Abriss über das hebräische Alphabet gegeben, der helfen soll, das Hebräische zu lesen und zu verstehen. Während in der christlichen Ausgabe ausgehend vom Deutschen das jiddische Alphabet eingeführt und das hebräische nur kurz am Ende erwähnt wird, steht in der jüdischen Ausgabe die Erklärung hebräischer Buchstaben im Vordergrund.

Begründet wird diese Einführung wie folgt:

עז איז אבר ווייטערש אויך צו וויסן די וויל וויר גיזעהן  
האבן דש דיז ספר אויש דעם עברי ור דויטש איז על פי  
הדיקדוק אונ' אבר ניט איין איקליכר דען דקדוק קאן זו  
האט אונש ב'ור גוט אן גזעהן איין קורצי אנצייגונג אן'  
ביריכט צו געבן וויא דיא ווארט נאך דער דקדוק זולן  
אונ' מוגן ור דויטשט ווערדן דא מיט דא הער די יונגי  
קנאבן די בעלי בתים אונ' די מלמדים זו ניט וואל דקדוק  
קינן דו הער דעשטר באס מוגן לערנן וויא זי דז עשרים  
וארבע אונ' אלי ווארט עז זייאן שמות אודר פעולות  
רעכט אונ' וואול ור דויטשן זולן אונ' דז זי מוגן לייכליך  
וויסן וועלכי אותיות אין איינס איקליכן ווארט די שורש  
מאכן אונ' די פעולות לשון זכר אודר נקבה עבר אודר  
עתידי יחיד אודר רבים וגו' אונ' אויך דר קענן אוב דיז  
ספר אויש דעם עברי רעכט אונ' וואול ור דויטשט זייא<sup>23</sup>

*Man muss aber weiter auch wissen: Als wir gesehen haben, dass dieses Buch aus dem Hebräischen nach der Grammatik übersetzt wurde, aber nicht jeder die Grammatik beherrscht, so haben wir es für gut empfunden, eine kurze Einführung und Darstellung zu geben, wie die Wörter nach der Grammatik übersetzt werden sollen und können, damit die jungen Knaben, die Hausvorstände und die Lehrer, auch wenn sie nicht gut Grammatik können, damit besser lernen können, wie sie die 24 [Bücher der Hebräischen Bibel] und Wörter, seien es Substantive oder Verben, recht und schön übersetzen sollen, und dass sie leicht wissen, welche Buchstaben in einem jeden Wort die Wurzel bildet und ob die Verben maskulin und feminin seien, Vergangenheit oder Zukunft, Einzahl oder Mehrzahl etc. und auch erkennt, ob dieses Buch aus dem Hebräischen recht und schön übersetzt sei.*

Die *Grammatik* beschränkt sich auf eine kurze hebräische Erklärung der Funktionen der einzelnen Buchstaben bei der Wortbildung, wobei auch die verbundenen Präpositionen ב, ל und כ als Teile eines Wortes aufgefasst werden:

*חט ספר גזע צדיק Buchstaben, die nur als Wurzelkonsonanten auftreten.*

*את כנה משלי בו Buchstaben, die sowohl als Wurzelkonsonanten auftreten, wie auch am Wortanfang, -mitte und -ende eine grammatikalische Funktion haben.*

*אלבש Buchstaben, die am Wortanfang eine besondere Funktion haben.*

*כן הם Buchstaben, die am Wortanfang und -ende eine besondere Funktion haben.*

*יות Buchstaben, die in der Wortmitte und am -ende eine besondere Funktion haben.<sup>24</sup>*

Die darauffolgenden längeren Erklärungen zu den Buchstaben mit besonderen grammatikalischen Funktionen (אלבש כן הם יות) kopieren<sup>25</sup> die Verfasser aus dem 1534 in Krakau veröffentlichten *Mirkevet Ha-Mishne* von Rabbi Anshel<sup>26</sup>. Sie nehmen allerdings eine bedeutende Umstellung vor: Die Abschnitte zu den Buchstaben אלבש כן

<sup>23</sup> *Pentateuch, Jüdische Ausgabe*, Konstanz, 1544, Vorwort, S. 2. Das Vorwort ist im Original ohne Seitenzahl.

<sup>24</sup> Ebd. S. 3.

<sup>25</sup> Ein kleiner Hinweis auf den Abschreibevorgang ist der Eintrag zum Buchstaben *Aleph*: Im Krakauer Original heisst es: די א די איז משמש נורט ווארן און מכת און איז איין עתידי איין עניין דז נאך גישעהן זאל כמו אתן איך וויל געבן ארדוף איך. Übersetzung: *Das Aleph taucht nur vorne am Wort auf und macht „ich“ und ist ein „Futur“, etwas, das noch geschehen wird, wie ich will geben ארדוף ich will jagen.* Im Konstanzer Druck werden die letzten vier Wörter ersetzt: *איך וויל געבן וגו' ich will geben etc.* Da es sich nicht um ein Bibelzitat handelt, macht das *etc.* nur Sinn, wenn gegenüber einer Vorlage etwas ausgelassen wurde.

<sup>26</sup> Asher, Anshel, *Mirkevet ham-mishne [Mirkevet ha-Mishne]*, Büchlein, daraus man lernen mag das ganz *Esrime ve'arba ganz deutsch, Haqdamah*, [Krakau], [1534?], 88 Blatt, unpaginiert. Digitalisat in der Bayerischen Staatsbibliothek, [daten.digitalisat-sammlungen.de/~db/0003/bsb00038278/images/](https://daten.digitalisat-sammlungen.de/~db/0003/bsb00038278/images/)

הם יות sind im Krakauer Druck so angeordnet, dass die Buchstaben מ' אנשיל הכותב „Anschel, der M. [Mirkevetha-Mishne] schreibt“ ergeben.<sup>27</sup> Die Reihenfolge des Konstanzer Druckes scheint lediglich aus grammatikalischen Gründen ihre Form bekommen zu haben, wobei aus heutiger Perspektive nur vermutet werden kann, dass die Reihenfolge aus mnemotechnischen Gründen nicht dem Alphabet entlang geht. Mit dieser Umstellung wird der Bezug zur Autorschaft des Rabbi Anschel getilgt.

Nach dem grammatikalischen Teil schliesst das Vorwort mit der Aufforderung aus Maleachi 3,22. Das Buch Maleachi wurde im reformatorischen Bibelkanon bewusst ans Ende des Alten Testaments gesetzt, weil das Neue Testament als Erfüllung der Prophezeiungen am Ende dieses Prophetenbuches (und selbstverständlich vieler anderen prophetischen Aussagen) angesehen wurde. Der zitierte Vers übt isoliert betrachtet keine Kritik am Judentum, liest man aber die beiden letzten Verse von Maleachi dazu, so wird auch hier implizit das Judentum dafür getadelte, dass es die prophetischen Texte der Hebräischen Bibel nicht richtig deute. Ein Indiz für das theologische Gewicht, das diesen Versen in der reformatorischen Theologie zuerkannt wird, sind die neutestamentlichen Stellen, die die Lutherbibel bereits in der Ausgabe von 1545 einfügt und dadurch die christliche Deutung der Verse festlegt:

*22 GEdenckt des gesetzes Mose meins Knechts / das ich jm befolhen habe / auff dem berge Horeb / an das gantz Jsrael / sampt den Geboten vnd Rechten. Exod. 20.*

*23 Sibe / Ich wil euch senden den Propheten Elia / ehe denn da kome der grosse vnd schrecklicher tag des HERRN.*

*24 Der sol das hertz der Veter bekeren zu den Kindern / vnd das hertz der Kinder zu jren Vetern / Das ich nicht kome / vnd das Erdreich mit dem Bann schlahe. Math. 11; Mar. 1; Luc. 1. - Ende des Propheten Maleachi.<sup>28</sup>*

Man kann im ersten Teil des Vorwortes also einerseits die Absicht eines jüdischen Autors heraushören, der das Judentum nicht grundsätzlich in Frage stellt, sondern Hilfe bieten will, dass der Bildungsnotstand auf dem Lande behoben wird. Aber man kann auch die Stimme der christlichen Herausgeber hören, die über die subtile Verwendung von Sprachbildern und Bibelversen dem Judentum das Existenzrecht, resp. seine Tauglichkeit als Heilsweg abspricht.

---

<sup>27</sup> Dieser Hinweis auf Rabbi Anschels Autorschaft wurde bisher wenig beachtet. Vgl. Schatz, Andrea, *Sprache in der Zerstreung. Die Säkularisierung des Hebräischen im 18. Jahrhundert*, Göttingen, 2012, S. 86, Fn. 126.

Das Vorwort von Rabbi Anschel wurde in der ursprünglichen Reihenfolge in der zweiten Auflage von Sertels *Beer Moshe*, Prag, 1622, ein weiteres Mal abgedruckt. Diesen Hinweis verdanke ich Dr. Clemens Sidorko, Universität Basel.

<sup>28</sup> Zitiert nach der Onlineausgabe der Lutherbibel 1545 (Letzte Hand) der Landesbibliothek Stuttgart <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz351733388>. Vgl. auch Luthers Vorrede zu Maleachi: *Diesen Maleachi halten die Ebrei / er sei der Esra gewesen / Das lassen wir so gut sein / Denn wir nichts gewisses von im haben können. On das / so viel aus seiner Weissagung zunemen / ist er nicht lange vor Christus geburt / und freilich der letzt Prophet gewest / Denn er ja spricht im .ij. Capitel / Das Christus der HERR bald komen solle. Und ist ein feiner Prophet / der schöne Sprüche hat / von Christo und dem Evangelio / welches er nennet / ein rein Opfer in aller Welt. Denn durchs Evangelium wird Gottes gnade gepreiset / welchs ist / das rechte / reine Danckopffer. Item / Er weissaget von der zukunfft Johannis des Teuffers / wie es Christus selbs / Mattj .xj. deutet / und Johannem seinen Engel und Eliam nennet / davon Maleachi schreibet. Über das / schilt er auch sein Volck hart...*

## 1.4 Das Kolophon (in beiden Ausgaben)

Das Buch schliesst in beiden Versionen mit einem Zitat aus Levitas *Tisbbi*<sup>29</sup> ab, wo Elia Levita Bachur unter der Wurzel פטר (*ptr*) den unter Antiochus entstandenen Brauch der Haftara-Lesung beschreibt. Fagius kennt den zitierten Abschnitt, da er das Wörterbuch drei Jahre zuvor selbst herausgegeben hat, und es scheint, dass er in diesem Zitat einen Anknüpfungspunkt zwischen dem seiner Meinung nach richtigen Christentum und dem Judentum gefunden hat. Denn sucht man eine gemeinsame theologische Grundlage, auf der missionstheologische Argumentationen aufgebaut werden können, so kann dies auf reformatorisch-christlicher Seite nicht die Tora sein, die zum Ziel hat, das jüdische Leben juristisch und religiös zu formen und dem reformatorischen „sola fide“ entgegensteht. Sind aber die Propheten mit ihren universalen theologischen Visionen Teil des jüdischen Gottesdienstes und geniessen hohe Autorität, kann Juden gegenüber mit Prophetenstellen argumentiert werden. Levitas Hinweis kommt Fagius daher sehr gelegen, denn dies ermöglicht es ihm, mit den christologisch interpretierten Prophetentexten zu argumentieren oder wenigstens die Hoffnung zu hegen, die Juden würden mit der Zeit die christliche Interpretation der Propheten akzeptieren und Jesus als den Messias anerkennen. Die Stelle aus dem *Tisbbi* ist auch deshalb für ihn gut geeignet, weil Levita (sicherlich ohne Referenz auf die christologische Lesart) in seiner Erklärung zur Wurzel פטר (*ptr*) zwei Beispiele aufführt, die im Christentum die Messianität Jesu untermauern: das Gottesknechtslied in Jesaja 42 und den Gnadensbund in Jesaja 54. Für Fagius ist mit diesen Beispielen die Deutungsmatrix der Propheten klar offenbart, und er muss das Zitat deshalb auch nicht christologisch bearbeiten.

## 1.5 Die Übersetzung des Hoheliedes in der Konstanzer Ausgabe

### 1.5.1 Die Übersetzungstechnik

In der Übersetzung des Hoheliedes, die wie auch der restliche Bibeltext in der jüdischen und in der christlichen Ausgabe identisch ist, sind die im Vorwort angekündigten Vorentscheidungen umgesetzt. Einzelne Wörter werden in Klammern gesetzt und am Rand Alternativen zur Übersetzung aufgeführt. Es ist dem Leser und der Leserin selbst überlassen zu entscheiden, welche am besten ist. Auffallend ist, dass alle interpretierenden Zusätze, die man üblicherweise findet, weggelassen werden: Die jiddischen Übersetzungen flechten regelmässig Raschis Erklärungen oder durch den Targum gespeiste traditionelle Auslegungen<sup>30</sup> in den Text hinein. Die Konstanzer Übersetzung

<sup>29</sup> Bachur, Eliyahu, *Sefer hat-Tisbi*, hrsg. von Paulus Fagius, Isny, 1541.

<sup>30</sup> Beispiel aus der Handschrift *Parma Cod. 2510* (De Rossi, Jud. Germ. 1) zu Hohelied 1,8:

אם אוב ניט דו ווילשט ווישן צו דיר די שונשט אונטר דען ורויאן דש מיינט ישראָל אז גיא אויש צו דיר אן טריטא דער שאף דש מיינט בגרייף די מעשים טובים בון דען אבות זא מאגשט דען וויידאן דיין ציקליך אים גלות ביי רואונג דען אנדרן הירטאן // // אזו ענטוורת אונזר הערגאט צו ישראָל גלייך אז איין מאן ענטוורת זיינס וויבא.

Übersetzung: “אם. Wenn du es wirklich wissen willst, du Schönste unter den Frauen, **das meint Israel**, so geh hinaus zu dir in den Tritten der Schafe, **das meint: begreif die guten Taten der Väter**, so magst du denn deine Zicklein weiden **in der Diaspora**, beim Ruheplatz der anderen Hirten, **so antwortet unser Herrgott Israel gleich wie ein Mann seiner Frau antwortet.**” (Fett gedruckt: Zusätze, die über den hebräischen Text des Hoheliedes hinausgehen.) *Bibliothek*: Biblioteca Palatina die Parma, **Cod. 2510** (De Rossi, Jud. Germ. 1). *Literatur*: Turniansky, Chava und Timm, Erika et al., *Yiddish in Italia. Yiddish manuscripts and printed books from the 15th to the 17th century*, Milano, 2003, S. 8-9; Habersaat, Karl, *Die ältesten jiddischen Hohelied-Handschriften von 1394-1590 nebst Chronologie der jiddischen Handschriften*, Freiburg i. Br., 1964, S. 6-7; Steinschneider, Moritz, *Jüdisch-Deutsche Litteratur und Jüdisch-Deutsch mit besonderer Rücksicht auf Ave-Lallemant*, in: *Serapeum* 10, 1869, S. 145-159; Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums*, Stuttgart, 1974, S. 172, Nr. 44. *Beschreibung*: Jiddische Übersetzung des Pentateuch, der Haftarat und zwei Megillot (Esther und Hohelied). Unvollständige Handschrift. Stimmt nach Turniansky und Timm mit den gedruckten Versionen von Augsburg 1544 und Cremona 1560 überein, „but further research is needed to explore this relationship“ (S.6). *Autor*: Anonymer Schreiber, der für seine Schwester schreibt (ebd.). *Datierung*: 15. Jahrhundert, eher

kann dem gegenüber als Übersetzung im engeren Sinn gelten. Die Frage, ob auch der Bibeltext selbst durch die Übersetzung christlich bearbeitet wurde, ist bisher in der Forschung meines Wissens von Faierstein<sup>31</sup> erstmals gestellt worden. Er macht in den alternativen Lesarten, die Klammern aufgeführt werden, Einflüsse der deutschen Bibelübersetzung Luthers fest: „Fagius does not explicitly mention Luther, but he uses the neutral term „some say“ as the attribution of these comments.“<sup>32</sup>

Die Bestätigung dieser Beobachtung bedürfe zwar noch der weiteren Forschung, so Faierstein, aber er glaube, „it is not coincidence that all the citations samples are directly paralleled in Luther’s German Bible translation.“<sup>33</sup> Was Faierstein insgesamt für diese Bibelausgabe vermutet, ist für das Hohelied zumindest nicht widerlegbar. An einer Stelle scheint der Übersetzer direkt auf die Lutherbibel zurückzugreifen. Sie sei hier aufgeführt, auch wenn sie eine zu kleine Textbasis bildet, um eine direkte Abhängigkeit der jiddischen Übersetzung von der Lutherbibel zu beweisen. Den Vers 2,16 übersetzt die Konstanzer Ausgabe wie folgend: **מיין ורוינד איז צו מיר אונ' איך בין צו** („meyn fründ is zu mir un' ich bin zu ihm“). Am Rand wird dies erklärt: **פי' מיין ורוינד איז מיין אונ' איך בין זיין** („Das meint: meyn fründ is meyn un' ich bin seyn“). Die Lutherbibel von 1545 (Letzte Hand) liest: „Mein Freund ist mein / und ich bin sein.“<sup>34</sup> Faierstein bemerkt zu solchen Stellen: „The typical Jewish reader would not notice this [=die Anlehnung an Luthers Übersetzung], but a Christian Hebraist would be more sensitive to this addition.“<sup>35</sup> Diese Aussage wäre in der Sache auch noch richtig, wenn durch den Zürcher Michael Adam statt der Luther-Übersetzung ein Einfluss der Zürcher Bibel-Übersetzung von 1525 vorläge, die den Vers wie folgt übersetzt: „Min fründ ist min und ich bin sin.“<sup>36</sup>

Grundsätzlich gleicht die Übersetzungstechnik des Hoheliedes in der Konstanzer Ausgabe mehr den reformatorischen Bibelübersetzungen als den jüdischen, wie sie z.B. in Handschriften von jüdischen Schreibern überliefert sind. Das heisst, auch wenn die hebräische Syntax beibehalten wird und der Wortschatz aus dem Jiddischen stammt, ist es trotzdem eine wörtliche Übersetzung des Hebräischen, die dem reformatorischen *ad fontes* folgt. Was die allegorische Auslegung betrifft, so schimmert sie in der Hoheliedübersetzung nur wenige Male durch: Dreimal wird „Sammlung“, üblicherweise eine Übersetzung für Knesset Israel, als Alternativübersetzung zu „Mutter“ (1,6), „Säule“ (5,14), „Bat Rabbim“ (7,5), aufgeführt, einmal wird ein Versteil auf Mose und Aaron gedeutet (2,12, vgl. Parma 2512,) und zweimal werden die „Töchter Jerusalems“ als „Völker“ (2,2; 2,3: **אומות**) übersetzt. Insgesamt ist aber die allegorische Deutung kaum erkennbar. Ebenso sind hebräische Zitate aus dem Raschi-Kommentar spärlich. Die hebräische Erklärung in 2,3 (**בחורים** für jiddisch „Söhne“) geht vermutlich auf Raschi zurück, aber erst gegen Ende des Hoheliedes werden drei Raschi-Zitate aufgeführt (7,5; 7,6; 8,11), die als solche gekennzeichnet sind. Bei den drei Zitaten handelt es sich um die Erklärung der Namen „Bat Rabbim“ (=

16. Jahrhundert. Ort: Möglicherweise in Italien geschrieben, da der Text sich um 1800 im Besitz von De Rossi in Parma befindet. Steinschneider (S. 149) kennt Augsburg nicht, und stellt deshalb nur fest, dass Cod. 2510 näher an Cremona 1560 und Basel 1583 als an Konstanz 1544 ist.

<sup>31</sup> Faierstein, Morris M., *Paulus Aemilius*, S. 355.

<sup>32</sup> Ebd.

<sup>33</sup> Ebd.

<sup>34</sup> Martin Luther, *Biblia: das ist: Die gantze Heilige Schrifft: Deudsch*, Wittenberg 1545, Zitiert nach der Online-Ausgabe der Württembergischen Landbibliothek Stuttgart, <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz351733388>

<sup>35</sup> Faierstein, Morris M., *Paulus Aemilius*, S. 355.

<sup>36</sup> Zwingli, Huldrych, Jud, Leo, *Das Alt Testament dütsch, der ursprünglichen ebreischen Waarheyt nach uff das aller trumlichbest verdütschet*, Zürich, 1525-29 (digitalisiert bei e-rara.ch: 10.3931/e-rara-1760), 3. Teil, S. LXVI.

„Jerusalem“), „Karmel“ (= „der höchste der Berge“) und „Ba'al Hamon“ (= „Jerusalem“). Das heisst, Raschi wird nur als Informationsquelle für schwierige Ortsnamen und nicht als Interpretationsquelle rezipiert.

Inhaltlich fehlt im Vorwort wie auch in der Übersetzung des Hoheliedes jeglicher Ausdruck der Hoffnung auf die Rückkehr nach Jerusalem oder auf die Ankunft des Messias. Auch dies ist ein Indiz für eine theologisch geleitete Übersetzung, die allerdings als solche nicht auf den ersten Blick erkennbar sein soll.

### 1.5.2 Sprachliche Eigenheiten

Eine weitere Eigentümlichkeit ist der Gebrauch des Personalpronomens der ersten Person Plural in der Form ןוויי statt des in jiddischen Texten jener Zeit sonst viel häufigeren ןוויי. Zum Vergleich: Die Hohelied-Handschriften Ad 27.071<sup>37</sup>, Heb 445<sup>38</sup>, Reuchlin IX<sup>39</sup>, Parma 2510<sup>40</sup>, Parma 2512<sup>41</sup>, und die Drucke Augsburg<sup>42</sup> und Cremona<sup>43</sup> brauchen im Text des Hoheliedes immer ןוויי, lediglich in den Handschriften Reuchlin VIII<sup>44</sup> (zweimal zum Vers

<sup>37</sup> Bibliographie s. unten Fn. 80.

<sup>38</sup> *Bibliothek:* Bibliothèque nationale de France, Paris, **Hébreu 445** (Cod. Sorbonne 112), Online: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b107203707/f26.image>. *Literatur:* Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums*, S. 177, Nr. 76. *Beschreibung:* Papier und Pergament, 399, Schrift in italienischem Typ. Beim Hohelied handelt es sich um eine jüdisch-deutsche Paraphrase mit hebräischen Randglossen. Es umfasst 7 Seiten. *Datierung:* 14. Jahrhundert (Online-Katalog Bibliothèque nationale de France), Paris. Dinse (S. 177) datiert das Hohelied auf 1515 und schreibt es ohne weitere Erklärungen Michael Adam zu.

<sup>39</sup> *Bibliothek:* Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Katalog Brambach Nr. 7 = **Codex Reuchlin IX**. *Literatur:* Brambach, Wilhelm, *Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek in Karlsruhe. Band 2: Orientalische Handschriften. Neudruck mit bibliographischen Nachträgen*. Wiesbaden, 1970, S. 14-15, Nachtrag S. 64; Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums*, S. 9 u. 168; Staerk, Willy und Leitzmann, Albert, *Die Jüdisch-Deutschen Bibelübersetzungen [von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts]*, Hildesheim, 1977, S. 43-49. *Beschreibung:* Pergament, 373 Seiten zu 29 Zeilen, 245X165 mm. Jüdisch-deutsches Glossar von Genesis bis 1. Samuel 12 und ein zweites Glossar ab Josua, das fast alle Propheten und Schriften enthält. Das Glossar ist vokalisiert, ohne hebräische Erklärungen, nur der Targum und Raschi werden einige Male zitiert<sup>39</sup>. *Autor:* Unbekannt. *Datierung:* 1399, Datierung aufgrund von Schriftzeichen, Papier und Sprache (Dinse) oder 14. Jh. (Brambach). *Abfassungsort:* Unbekannt. *Sprache:* Mitteldeutschland (Staerk-Leitzmann), 13.-14. Jahrhundert (Brambach).

<sup>40</sup> Lit. s.o. Fn. 19.

<sup>41</sup> *Bibliothek:* Bibliotheca Palatina di Parma, **Cod. 2512** (De Rossi, Polon. 2). Der Mikrofilm dieser Handschrift wurde mir freundlicherweise von Erika Timm zur Verfügung gestellt. Zur Einordnung Rossis unter den polnischen Handschriften vgl. Baum-Sheridan: „De Rossi hatte diesen Text nicht als jüdisch erkannt, sondern ihn als *ex heb. textu polon. translati litteris rabb.* bezeichnet.“ Baum-Sheridan, Jutta, *Studien zu den westjiddischen Estherdichtungen*, Hamburg, 1996, S.249, Fn. 249. *Literatur:* Baum-Sheridan, Jutta, *Studien*, S. 61-62; Turniansky, Chava und Timm, Erika et al., *Yiddish in Italia*. S. 8-9; Habersaat, Karl, *Die ältesten jiddischen Hohelied-Handschriften von 1394-1590 nebst Chronologie der jiddischen Handschriften*, Freiburg i. Br., 1964, S. 4; Ders. *Die jiddischen Handschriften in Italien*, Braunschweig, 1964, S. 48. *Beschreibung:* Die Handschrift besteht aus jiddischen Versionen der fünf Megillot in folgender Reihenfolge: Esther (gereimt), Hohelied, Ruth, Klagelieder, Kohelet. Nach Ruth ist die ebenfalls an Schavuot rezitierte Akdamut-Hymne und nach den Klageliedern einige Kinnot eingefügt. Beim Hohelied fehlt die Übersetzung von 8,7-13. Die fehlende Textmenge entspricht etwa einer Seite, die bei der Vorlage zu dieser Abschrift bereits gefehlt haben könnte oder aus Versen nicht abgeschrieben wurde. Der Text wird Vers für Vers übersetzt ohne hebräisches Zitat am Versanfang. *Autor:* Der Autor oder Abschreiber bezeichnet sich als ha-sofer Abraham bar Elijahu. Dinse (S. 176) nennt als Verfasser Abraham ben Elia. Nach Baum-Sheridan (S. 62) weist eine Reihe von Übermittlungsfehlern darauf hin, dass es sich um eine Abschrift handelt, das würde heissen, dass der Autor unbekannt ist. *Datierung:* Möglicherweise 16. Jahrhundert (Turniansky und Timm, S. 8). Die Handschrift selbst trägt kein Datum. (Baum-Sheridan, S. 61, inkl. Fn. 252). *Ort:* Italien. Der italienische Ursprung dieser Megillot-Handschrift kann aus einer kleinen Anzahl italienischer Wörter im Text und der Tatsache, dass das Manuskript um 1800 im Besitz De Rossis war, abgeleitet werden. (Turniansky und Timm, S. 8).

<sup>42</sup> Weitere Angaben s.o. Fn. 4.

<sup>43</sup> *Bibliothek:* Universitätsbibliothek Frankfurt (Exemplar ohne Titelblatt): online: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:hebis:30:2-1098>), Bodleiana Oxford, Jewish National Library Jerusalem. *Literatur:* Lit. Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums*, S. 173. Dort auch Literaturangaben. Turniansky, Chava und Timm, Erika, *Yiddish in Italia*, S. 10-11. *Beschreibung:* Pentateuch mit Haftarat Megillot und Raschi. *Datierung:* 1560 (Erstdruck, Folio). *Ort:* Cremona. *Übersetzer:* Juda ben Moses Naftali, gen. Löb Bresch. *Drucker:* Vincentius Conti.

<sup>44</sup> *Bibliothek:* Badische Landesbibliothek, Katalog Brambach Karlsruhe Nr. 6 = **Cod. Reuchl. VIII**. *Digitale Version:* [digital.blb-karlsruhe.de/blbbs/Handschriften/content/titleinfo/271652](http://digital.blb-karlsruhe.de/blbbs/Handschriften/content/titleinfo/271652), Zugriff am 13.8.2014. *Literatur:* Brambach, Wilhelm, *Die Handschriften der Badischen Landesbibliothek, Band 2, S. 13-14, Nachtrag S. 64*. Staerk, Willy und Leitzmann, Albert, *Die Jüdisch-Deutschen Bibelübersetzungen*, S. 35-39. Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums*, S.168, Nr.17. *Beschreibung:* „Jüdisch-deutsches



Hld 8,9) und in der Handschrift Ms Or quart 701 Berlin<sup>45</sup> (dreimal) taucht die Form װיר auf, allerdings selten. Ebenso gibt das Wörterbuch des *Mirkevet ha-Mishne*<sup>46</sup>, welches Erika Timm als „Leittext“<sup>47</sup> für ihre Sprachvergleiche einsetzt, für אנהנו die Übersetzung מיר an. Möglicherweise hat die Übersetzung mit dem häufigen Gebrauch von װיר damit die Absicht, der jüdischen Leserschaft die Sprache Luthers näher zu bringen, oder den im Vorwort erwähnten gelehrten christlichen Lesern die Lektüre zu erleichtern.

## 1.6 Zusammenfassung

Die jiddische Übersetzung des Hoheliedes in der Konstanzer Ausgabe von 1544 ist auf den ersten Blick neutral. Erst der weitere Kontext, Titelblatt und Vorwort, und das Vermeiden von Anklängen an die jüdische Auslegungstradition, lassen vermuten, dass die Übersetzung zwar nicht als christliche erkannt werden soll, aber auch nicht dem christlichen Verständnis der Hebräischen Bibel entgegen stehen soll. Andererseits wird versucht über die jiddische Syntax und den jiddischen Wortschatz die Akzeptanz bei der jüdischen Leserschaft zu fördern. Denn nach reformatorischem Verständnis ist es besser, die des Hebräischen nicht kundigen Juden lesen die Bibel in dieser Version als gar nicht. Fagius' Übersetzung genügt, obwohl für die Gebildeten des 16. Jahrhunderts in „falschem“ Deutsch verfasst, dem reformatorischen Anspruch, dem hebräischen Urtext gerecht zu werden. Das Resultat ist eine der hebräischen Vorlage treue Übersetzung, die meines Wissens in der jiddischen Literatur der Frühen Neuzeit singulär ist.

---

Glossar zur Bibel, den einzelnen Versen des Textes folgend, nicht alphabetisch. In der ersten Columnne steht das hebr. Wort, in der zweiten die deutsche Übersetzung, beide vokalisiert, dann folgt in der Regel eine Parallelstelle durch [כמן] eingeführt und zuletzt meist noch eine kurze hebr. Worterklärung unter der Signatur [לשון]. Zuweilen findet sich statt der beiden letzten eine durch [כלומר] gekennzeichnete Sacherklärung. Varianten folgen nicht selten in einer zweiten Zeile als 'לא'. Der Autor citirt häufig das Targum, zuweilen die Sprache der Mišna, am nächsten aber liegt ihm Raschi.“ (Brambach, S. 13). *Autor*: Unbekannt. *Datierung*: 1410 (Datierung aufgrund der Schriftcharaktere), 1430-40 (Datierung nach Art der Wasserzeichen, vgl. Dinse S. 168). *Abfassungsort*: Unbekannt. *Sprache*: Allemannisch des 13./14. Jahrhunderts. *Besonderheit*: An zwei Stellen (zu Num 35,4 und Hld 8,5) entlehnt der Autor Arabisch.

<sup>45</sup> *Bibliothek*: Staatsbibliothek Berlin, Signatur Or. Qu. 701; Cant. fol. 82b-98b. *Literatur*: Steinschneider, Moritz, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Bd. 2: Verzeichniss der hebräischen Handschriften*, Berlin, 1878, S. 7-8. Dinse, Helmut, *Die Entwicklung des jiddischen Schrifttums*, S. 9 u. 168. Staerk, Willy und Leitzmann, Albert, *Die Jüdisch-Deutschen Bibelübersetzungen*, S. 39-43. Frakes, Jerold. C., *Early Yiddish texts 1100-1750. With introduction and commentary*, Oxford, 2004, S. 110-112. *Beschreibung*: Der Codex ist eine Kollektivhandschrift, welche verschiedene Glossare zu biblischen Büchern enthält. Die meisten sind ganz oder mehrheitlich hebräisch mit Hinweisen auf parallele Bibelstellen. Das Glossar wurde nach Staerk-Leitzmann später von gleicher Hand durchkorrigiert. (S. 39) Das Glossar zum Hohelied hat einen ausnehmend hohen Prozentsatz an jiddischen Erklärungen und ist in eine schmale Spalte rechts mit den hebräischen Lemmata und einer breiteren Spalte links mit den jiddischen und gegebenenfalls hebräischen Erklärungen geordnet. *Autor*: Anonym. *Datierung*: Steinschneider (S. 7) datiert den ganzen Sammelband auf das 15.-16. Jahrhundert, den Teil, zu dem das Hohelied gehört, auf das Ende des 14. Jahrhunderts. Diese Datierung stützt er auf das Kolophon zu den Proverbien auf Fol 38v, das auf eine Abfassungszeit während der Regierungszeit von Wenzel d. Faulen (geb. 1394) hinweist. Nach Staerk-Leitzmann fehlt bei ihm zwar der Hinweis darauf, dass es sich beim frühen Glossarteil der Handschrift um Bruchstücke von zwei Glossaren handelt, da aber das Sprüchebuch und das Hohelied zum gleichen Bruchstück gehören, lasse sich diese Datierung wohl übernehmen. Staerk-Leitzmann, datiert schliesslich auf das 13.-14. Jahrhundert in Oberdeutschland (S. 39). Die Datierung des Hoheliedes auf das 15.-16. Jahrhunderts bei Frakes (S. 110) lässt sich aus dem Katalog von Steinschneider nicht ableiten, da sich diese Datierung bei Steinschneider auf den ganzen Codex bezieht. Dinse folgt der frühen Datierung, unterscheidet aber nicht, um welchen Teil der Handschrift es sich handelt: „Hs. berlin 701 enthält hebräisch-jüd.-dt. Glossar; die Hs stammt vom Jahre 1394.“ (S. 168).

<sup>46</sup> Asher, Anshel, *Mirkevet ham-mišne [Mirkevet ha-Mishne]*, s.o. Fn. 26.

<sup>47</sup> Timm, Erika, *Historische jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes*, Tübingen, 2005, S. 22-26.

## 2. Der Augsburger Druck von 1544

### 2.1. Der Augsburger Druck im Kontext der Biographie des Paulus Aemilius

Ein moderaterer Ton als in der Konstanzer Ausgabe herrscht im lateinischen und hebräischen Vorwort der christlichen Augsburger Ausgabe. Der Übersetzer Paulus Aemilius<sup>48</sup> war zwar ebenfalls Konvertit, allerdings ein katholischer, der sich im zweisprachigen lateinischen und hebräischen Vorwort klar als solcher zu erkennen gibt.

Faierstein vermutet, dass Paulus Aemilius die wenige Monate zuvor publizierte Konstanzer Ausgabe kannte.<sup>49</sup> Anlass, trotzdem eine eigene Bibelausgabe herauszugeben, könnte nach Faierstein die immer stärker werdende Trennung zwischen Katholiken und Protestanten sein. Er deutet daher auch die Konstanzer Übersetzung in Anlehnung an Luther als bewusste Provokation gegen die Katholiken. Die Augsburger Ausgabe wäre dann eine Antwort auf die Konstanzer Ausgabe, wofür auch die Widmung an Johann Albrecht Widmanstetter, eine bekannte katholische Persönlichkeit, spricht. Allerdings erklärt diese These nicht, warum die beiden Übersetzungen, wie unten die Beschreibung des Hoheliedes noch zeigen wird, so unterschiedlich mit der jüdischen Auslegungstradition umgehen.

Die Biographie des Druckers Paulus Aemilius, der auch für die Bereitstellung der Druckvorlage verantwortlich ist, bleibt skizzenhaft.<sup>50</sup> Geboren im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts in Rödelsee in Unterfranken genießt er vermutlich eine gediegene jüdische Ausbildung. Das erste schriftliche Zeugnis hinterlässt er 1538 im Kolophon eines Manuskripts, das er für Widmanstetter in Rom kopiert hatte. Da er die Abschrift neben der ursprünglichen jüdischen Datierung auch mit einer neuen explizit christlichen Datumsangabe versieht, ist anzunehmen, dass er zu diesem Zeitpunkt bereits zum Katholizismus konvertiert ist. Widmanstetter, sein Patron für den Rest seines Lebens, verlässt Italien 1542, um als Berater des Herzogs Ludwig X (1595-1545) zu wirken. Paulus Aemilius taucht 1542 in Augsburg wieder auf, wo er mit dem jüdischen Buchdrucker Hayyim b. David Schachor (Schwarz; gestorben 1547) Verhandlungen führte, um in Italien eine Buchdruckpresse zu errichten. Nach einem Zerwürfnis der beiden, das für den Buchdrucker finanzielle Einbußen brachte, verlässt Schachor Augsburg, und Paulus Aemilius eröffnet eine eigene Druckerei, in der er bis 1544 einige<sup>51</sup> Bücher aufgrund früherer Manuskripte druckte, namentlich das *Melokhim Bukh*, das *Shmuel Bukh*, den *Humash*.

Paulus Aemilius wurde nach seiner Konversion einerseits von der akademischen Offenheit seines Patrons Widmanstetter und andererseits von einem römischen Katholizismus, in dem die Auseinandersetzung mit dem neuen reformatorischen Glauben noch keine Konsequenzen für den kirchlichen Umgang mit dem Judentum hatte, geprägt. Seit Papst Leo X. (1513-1521) herrschte in Italien gegenüber den Juden eine relativ tolerante Stimmung.<sup>52</sup> Er erlaubte unter anderem die Einrichtung einer hebräischen Druckerei in Rom und den Druck des Talmud in Venedig. In Bezug auf hebräische Bücher handhabte er die Zensur liberal. Paulus Aemilius war also nicht

---

<sup>48</sup> Eine Zusammenfassung der biographischen Daten Aemilius' befindet sich bei Faierstein, Morris M., *Paulus Aemilius*, S. 350-353.

<sup>49</sup> Ebd. S. 354.

<sup>50</sup> Ebd. S. 350-353.

<sup>51</sup> Faierstein spricht von vier Büchern, nennt aber nur drei explizit. Ebd. S. 353.

<sup>52</sup> Vgl. Sidorko, Clemens P., *Basel und der jiddische Buchdruck. Kulturexport in der Frühen Neuzeit*, Basel, 2014, S. 91-92.

angehalten, eine der katholischen Kirche genehme jiddische Übersetzung zu verfassen, sondern er genoss die Freiheit, nach seinem humanistischen Ideal in den Quellen zu forschen und diese in seine Ausgabe einzuarbeiten. Dieser entspannte Umgang mit der Zensur ging erst nach der Veröffentlichung seiner Augsburger Bücher mit Papst Paul III. 1548 zu Ende.

## 2.2 Die christliche Ausgabe

Die christliche Ausgabe erscheint mit einem hebräischen Titel, der in erweiterter Form auf Deutsch wiederholt wird.

Eine Datumsangabe fehlt auf dem Titelblatt. Datiert wird die Ausgabe aufgrund des lateinischen und hebräischen Vorwortes, das nur in der christlichen Ausgabe abgedruckt wurde. Die beiden Datierungsversionen unterscheiden sich leicht:

(Lateinische Datumsangabe)

*Pax tibi sit a Deo et a me. Augustae Vindelicorum, in mense Julio, Anno Christi M.D. XLIII  
Paulus AEmilius Romanus, servus famulusque dominationis tuae.*<sup>53</sup>

(Hebräische Datumsangabe)

ושא שלום מאדון העולם: באויגשפורג הבירה בחודש סיון  
שנת מביאת משיח גואלינו אלף חמש מאות ארבעים וארבע  
ממני פאווילוש עמיליאוש מרומא עבדך ומשרתך:<sup>54</sup>

Beiden gemeinsam ist die Nennung des Ortes, Augsburg, das Jahr 1544, die Nennung von Paulus Aemilius aus Rom und seine Selbstbezeichnung als „Dein Knecht und Diener“. Im Hebräischen Text wird das Datum mit „im Monat Siwan im Jahre 1544 seit dem Kommen des Messias, unseres Erlösers“ angegeben.

### Titelblatt der christlichen Ausgabe:

Das Titelblatt richtet sich eindeutig an ein christliches Publikum, da von den Juden in der 3. Person gesprochen wird.

חמשה חומשי תורה  
עם חמש מגילות שיר השירים רות קהלת איכה מגילת אסתר  
גם ההפטורות<sup>55</sup> בלשון אשכנז

*Die fünf Bücher Mose/ auß dem Hebraischen von wort zu wort/  
nach der yetzigen Juden art/ inn die Teütsch Sprach gebracht/ un  
doch mit hebräischen büchstaben getruckt/ allerdings wie die Juden  
sy durchs gantz Jar in die wuchen aufteilen/ mit sampt den  
Capiteln auß allen Propheten außgezogen/ wölche sy darzu  
nemen.*

*Item auch dise Fünff<sup>56</sup> Biblische Bücher wölche sy  
lesen/ Nemlich:*

*Das Hobe lied Salomonis / So sy lesen in Ostertagen.*

*Die Ruth/ Wölche sy zu Pfingsten lesen.*

*Die klag Jeremie/ Die sy lesen/ wenn sy die zerstörung  
Jerusalem bedencken.*

*Die fünf Bücher der Tora*

*Mit den fünf Megillot, Hobelied, Ruth, Kobolet, Klagelieder,  
Estherrolle und auch Haftorot in der Sprache Aschkenas*

*Die fünf Bücher Mose aus dem Hebräischen Wort für Wort nach  
der heutigen Art der Juden in die deutsche Sprache gebracht und  
doch mit hebräischen Buchstaben gedruckt, allerdings wie sie die  
Juden das Jahr über auf die Wochen aufteilen mit samt den  
Auszügen aus den Propheten, welche sie dazu nehmen.*

*Desgleichen auch die fünf biblischen Bücher, welche sie lesen,  
nämlich:*

*Das Hobelied Salomos, das sie in den Ostertagen lesen.*

*Das Buch Ruth, welches sie zu Pfingsten lesen.*

*Die Klagelieder Jeremias, die sie lesen, wenn sie die Zerstörung  
Jerusalem erinnern.*

*Das Buch Esther, das sie an der Fasnacht brauchen, wenn man  
die Geschichte von Haman erinnert.*

<sup>53</sup> *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Augsburg, 1544, Vorwort S. 3. Das Vorwort ist im Original ohne Seitenzahl. Seiten 1 und 3 sind lateinisch, Seiten 2 und 4 hebräisch.

<sup>54</sup> Ebd. S. 4

<sup>55</sup> In beiden Ausgaben wird das Wort **הפטורות** mit einem Waw zwischen dem Tet und dem Resh geschrieben, das heisst, die Orthographie wird der aschkenasischen oder jiddischen Aussprache *haftores* angeglichen.

<sup>56</sup> Kohelet fehlt in der nachfolgenden Aufzählung, obwohl er im Titel angekündigt und im Buch abgedruckt wurde.

Das Buch Hester/ So sy brauchen an der Faßnacht  
wenn man die Histori vom Haman bedenckt.

Alles fast dienstlich/ nit allein zur Übung deß lesens und schreibens  
der Hebraischen sprach / sonder auch/ das man sehe/ wie die  
Juden die Geschrift verteutschen/ lesen/ verstehen/ und brauchen  
etc.<sup>57</sup>

Alles sehr nützlich, nicht allein zur Übung des Lesens und  
Schreibens der hebräischen Sprache, sondern auch, dass man sehe,  
wie die Juden die Schrift übersetzen, lesen, verstehen und brauchen  
etc.

Neben den Erklärungen an den christlichen Leser zu den jüdischen Wochenabschnitten und Lesegewohnheiten fällt das Kaufargument für Christen auf: Man könne mit diesem Werk die hebräische Sprache lesen und schreiben üben. Meint er damit wirklich die Sprache, so widerspricht er sich selbst, wenn er weiter unten in seinem Vorwort vermerkt, der Druck sein nötig, damit die ungebildeten Juden die Bibel wenigstens in Übersetzung lesen können. Ebenfalls auffällig ist, dass die christliche Ausgabe auf dem Titelbild keine Auskunft darüber gibt, dass Aemilius Handschriften älterer Übersetzungen benützte. Diese Information kommt erst gegen Ende des Vorwortes, und sie scheint als Kaufargument für ein christliches Publikum nicht zu taugen.

### Das hebräische und lateinische Vorwort in der christlichen Ausgabe

Das zweisprachige Vorwort ist in drei grosse Abschnitte aufgeteilt: Der erste Teil ist ein aus Bibelversen und Siddurtextteilen zusammengesetzter Akrostichon als Widmungsgedicht. Die Anfangsbuchstaben der Zeilen ergeben den Namen Leonhard Beck.

Der zweite Teil des Vorwortes ist eine Widmung an seinen Patron Johann Albrecht Widmanstetter. Im dritten Teil legt Paulus Aemilius seine Motivation, diese Bibel zu drucken, dar.

### Das Widmungsgedicht:

שְׁלוֹם רַב בְּלַתִּי סָפֵק. יִגִּיעַ לַאֲדוֹנִי  
לִינְהַאֲרֵט בַּעַק

*Unaufhörlicher grosser Friede komme über meinen  
Herrn*

*Leonhard Beck*

[לאיש א]שר המלך חפץ ביקרו. הוד והדר לבושו.

כל אדם יספר שבחו. לב חכם יבקש דעתו:

י ..... ה אמונה. יעץ בחכמה ובתבונה.

ברה כחמה ולבנה. ראוהו בנות ויאשרוהו:

[ג אוו לחייך] כתורים. נבחר בשש מאות בחורים. מביא

מעשרות וזכורים. וממהר לשלם נדרים:

ה [נה מ]ה טוב ומה נעים. יפו פעמו בנעלים.

רחוק מדרך חטאים. הולך במישרים.

[Für den Mann,] dessen Ehrung dem König eine Freude ist!<sup>59</sup> Preis und  
Ehre ist sein Kleid.<sup>60</sup> Jeder Mensch erzähle von seinem Ruhm. Das Herz  
eines Weisen sucht nach seiner Erkenntnis.<sup>61</sup>

..... Glauben. Er erteilte mit Weisheit und Verstand Rat<sup>62</sup>. Er ist rein  
wie Sonne und Mond.<sup>63</sup> Junge Frauen sahen ihn und priesen ihn.<sup>64</sup>

Schön sind deine Wangen, wie die der Turteltauben.<sup>65</sup> Er wurde aus  
sechshundert Auserlesenen ausgewählt.<sup>66</sup> Er bringt Zehnten und  
Erstlingsfrüchte. Und er eilt, Gelübde einzulösen.<sup>67</sup>

Siehe, wie fein und wie lieblich ist er.<sup>68</sup> Wie schön sind seine Füße in  
seinem Schub.<sup>69</sup> Weit vom Weg der Sünder, geht er gerade.<sup>70</sup>

<sup>57</sup> Pentateuch, Christliche Ausgabe, Augsburg, 1544, Titelblatt.

<sup>59</sup> Est 6,9.

<sup>60</sup> Vgl. Ps 104,1.

<sup>61</sup> Vgl. Spr 15,14.

<sup>62</sup> Vgl. Ex 36,1.

<sup>63</sup> Hld 6,1.

<sup>64</sup> Hld 6,9.

<sup>65</sup> Hld 1,10.

<sup>66</sup> Vgl. Ex 14,7.

<sup>67</sup> Vgl. Talmud Bavli, Baba Qamma, 82b.

<sup>68</sup> Ps 133,1.

<sup>69</sup> Vgl. Hld 7,2.

<sup>70</sup> Vgl. Ps 1.

א ביר הרועים. אבי האביונים.  
 לחמו נתן לדלים. ומשביע לרעבים.  
 ר וז חן ותחנונים. גומל חסדים טובים.  
 ישלם ה' משכרתו כפלים. והיו תוצאותיו לירושלי'  
 ט וב עין הוא יבורך. בחושך אורו זרח.  
 מי העיר זה ממזרח. אשר בחרתי בו מטהו פורח:  
 ב צע כסף לא לקח. צעקת עניים לא שכת.  
 על העניים משגח. בקרנו אויביו ינגח:  
 ע זרתו מעם אדני. אהללה את ה' בחיי.  
 שנתן איש כזה לפני. ברכות אבותיו גברו על ברכות הורי:  
 ק רא שמו לינהארט בעק. שפע ימים יונק.  
 בשפתיו לא נמצא דבר רק.  
 נאם פאוילוש עמיליאוש המחוקק.<sup>58</sup>

*Der Oberste der Hirten.<sup>71</sup> Vater der Armen. Sein Brot gibt er den Armen.<sup>72</sup> Und sättigt die Hungerigen.<sup>73</sup>*  
*Geist der Gnade und des Flebens.<sup>74</sup> Der gute Werke tut.<sup>75</sup> Ihm wird H' seinen Lohn doppelt auszahlen.<sup>76</sup> Und er möge in Jerusalem enden.<sup>77</sup>*  
*Er sei mit gutem Auge gesegnet.<sup>78</sup> Im Dunkeln leuchtet sein Licht.<sup>79</sup> Wer weckte dieses vom Osten.<sup>80</sup> Der Stab dessen, den ich ausgewählt habe, blüht.<sup>81</sup>*  
*Finanziellen Vorteil nahm er nicht an.<sup>82</sup> Den Schrei der Gebeugten hat er nicht vergessen.<sup>83</sup> Über den Armen wacht er. Mit seinem Horn zerdrückt er seine Feinde.<sup>84</sup>*  
*Seine Hilfe ist vom Herrn.<sup>85</sup> Ich will H' preisen mit meinem Leben<sup>86</sup>, dass er mir einen solchen Mann vorangestellt hat. Die Segnungen seiner Väter sind grösser als die Segnungen meiner Eltern.<sup>87</sup>*  
*Sein Name ist Leonhard Beck. Er trinkt vom Reichtum der Meere.<sup>88</sup> Auf seinen Lippen finden sich keine leeren Worte.<sup>89</sup>*  
*Rede des Paulus Aemilius, des Druckers.*

Paulus Aemilius beweist in diesem Dedikationsgedicht gute Kenntnisse der Hebräischen Bibel und der jüdischen Traditionsliteratur. Wenn überhaupt, dann sind nur sehr versteckte christliche Hinweise erkennbar. Der Ausdruck „Vater der Armen“ könnte ein Hinweis auf seine Identität sein, denn **אביונים** wird in der patristischen Literatur auch für eine judenchristliche Sekte gebraucht, die an der Toratreue festhielt. Möglicherweise ist hier auch der Grund, warum Aemilius trotz Taufe dem Judentum gegenüber einen vergleichsweise freundlichen Ton anschlägt: Er knüpft an eine Tradition an, nach der Toratreue und Christentum sich nicht gegenseitig ausschliessen.

Im zweiten, in Prosa gehaltenen Teil dankt er seinem Gönner und Patron Widmanstetter und scheut sich nicht, ihn mit einem grossen Mann des Neuen Testaments zu vergleichen:

*Und einer von denen, die noch leben, ist Jochanan Albrecht aus Widmanstetten, der Ausleger, welcher der weise Berater und rechtschaffene Ratgeber der Baroness von Bayern ist, denn ich glaube, dass von Johannes dem Täufer bis Johannes Albrecht aus Widmanstetten keiner*

<sup>58</sup> *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Augsburg, 1544, Vorwort, S. 2.

<sup>71</sup> Vgl. 1 Sam 21,8.

<sup>72</sup> Spr 22,9.

<sup>73</sup> Vgl. Ps 107,9 und Lk 1,53.

<sup>74</sup> Sach 12,10.

<sup>75</sup> Aus dem *Siddur, Birkat haShachar*.

<sup>76</sup> Vgl. Gen 43,12.

<sup>77</sup> Die Übersetzung ist unsicher. In Numeri und Josua wird der Ausdruck **והיו תוצאות** mit einer Ortsangabe häufig gebraucht, um auszudrücken, wie weit ein Gebiet reicht. Z.B. Jos 15,7 u.a.

<sup>78</sup> Spr 22,9.

<sup>79</sup> Vgl. Jes 66,1-3.

<sup>80</sup> Vgl. Jes 41,2.

<sup>81</sup> Vgl. Num 17,20, Berufung des Aaron.

<sup>82</sup> Ri 9,15.

<sup>83</sup> Ps 9,13 und *Siddur* (Gebet: *Av Ha-Rachamim*).

<sup>84</sup> Vgl. Dtn 33,17.

<sup>85</sup> Vgl. Ps 121,2.

<sup>86</sup> Ps 146,2.

<sup>87</sup> Vgl. Gen 49,26. Nach Faiersstein, Morris M., *Paulus Aemilius*, S. 360, Fn. 46, handelt es sich bei dieser Zeile um einen Hinweis auf die Konversion Aemilius' zum Katholizismus.

<sup>88</sup> Dtn 33,19.

<sup>89</sup> Vgl. Mal 2,6.

existierte wie er.<sup>90</sup> Er ist in allen Sprachen zuhause, denn ich war Schnellschreiber bei ihm in Rom und habe ihm [uralte]<sup>91</sup> Bücher abgeschrieben, welche so aus Jerusalem und Ägypten hierher kamen. Auch sah ich bei ihm Bücher in [aramäischer]<sup>92</sup> Sprache, welche aus Babel kamen, [darüber hinaus sah ich]<sup>93</sup> bei ihm Bücher in arabischer Sprache, welche ich noch nie gesehen hatte und von denen ich noch nie gehört hatte, und er kannte sich in allen aus.<sup>94</sup>

Er beendet das Vorwort mit einer eindeutig christlichen Datierung:

*In Augsburg, der Hauptstadt, im Monat Sivan, im Jahr nach dem Kommen des Messias, unseres Erlösers, 1544, von mir, Paulus Emilius aus Rom, dein Knecht und dein Diener.*<sup>95</sup>

Trotz dieser Offenlegung seiner Identität scheint Paulus Aemilius mehr ein pädagogisches denn ein polemisches oder theologisches Interesse gehabt zu haben. Getreu seinem humanistischen Ideal beklagt er das tiefe Bildungsniveau unter der jüdischen Bevölkerung.

*Und jetzt, mein Herr, werde ich in Kürze die Beweggründe schreiben, die mich dazu trieben, dieses Buch zu drucken. Denn viele Christen, wie z.B. Leute aus Frankreich und aus Niederdeutschland, welche noch nie einen Juden gesehen haben, meinen, dass die Juden, welche Hebräer genannt werden, alle Hebräisch sprechen, aufgrund dessen, weil sie die Sprache nach Heber, welcher ihr Vater sei, nennen, und von seinem Volk erben sie die Sprache. Und das kann nicht sein, denn ihr Mund zeugt gegen sie, denn es befindet sich nicht einer unter 1000, der richtig Hebräisch sprechen kann. Besonders unter den Frauen und Jungfrauen und Kindern und vielen vom Lande gibt es noch unzählige, welche nicht eine Silbe auf Hebräisch sprechen können, denn als sie nach Babel vertrieben wurden, vergassen sie die hebräische Sprache und sprachen Chaldäisch (Aramäisch), wie wir es bei Daniel gefunden haben, [nämlich] dass ihr Vorgesetzter, der König, sie die Sprache der Chaldäer lehrte. Und sogar die Tora verlor ihren Einfluss und sie befolgten sie nicht vollständig, denn sie vergassen, was ihnen in ihr befohlen wurde, und so nahmen sie sich fremde Frauen, Ammoniterinnen und Moabiterinnen, betreffend deren in der Tora geboten wurde, dass sie nicht in die Gemeinde kommen sollen, und sie lernten von ihren Taten und ihre Sprache, wie wir in Nebemia gefunden haben, dass die Hälfte von ihnen Aschdodisch sprach und nicht Jüdisch sprechen konnten, haben sie die Sprache bis heute vergessen und es sprechen nicht alle in hebräischer Sprache, denn in allen Ländern, in welche sie sich zerstreuten, jene Sprache sprechen sie. So sprechen jene, die nach Aschkenas vertrieben wurden, die Sprache von Aschkenas, diejenigen, die nach Italien vertrieben wurden, die Sprache Italiens, und so sprechen alle die Sprache des Landes, in welches sie vertrieben wurden. Aber wenn das so ist, warum nennt man sie „Hebräer“? Und habe ich nicht unter den Christen mehr solche gefunden, die richtig in der hebräischen Sprache sprechen können als ich unter den Hebräern gefunden habe. Und weil die Tora des Mose ihren Glauben ausgerissen hat, und viele unter ihnen ihre Sprache nicht verstehen, habe ich dieses Buch genommen, denn es ist eine neue Sache bei ihnen, die ich noch nie auf diese Art und Weise im Druck gesehen habe. Ich habe mich bemüht, es herauszugeben für den, der hineilt und darin liest. Auch für den Nutzen der vielen Irrenden, die denken, dass alle Juden die hebräische Sprache können oder sogar dass sie alles in dieser hebräischen Sprache lesen. [...] Und jetzt, wenn ich hoffentlich Gnade in den Augen meines Herrn gefunden habe, ist meine Seele bei meiner Frage, dass dieses Buch bei dir akzeptiert sei und es nicht vor dir vermindere die Grösse meiner Mühe und die Anstrengung meiner Hand, denn ich habe meinem Herrn geschrieben wegen der grossen Liebe mit welcher du die hebräische Sprache liebst. Denn einmal ist sie die Tora des H' und du weisst, dass grosser Friede denen, die seine Tora lieben (gegeben) ist, denn ich habe nichts hinzugefügt und nicht weggenommen und ich habe nichts von ihr verändert. Nur die Kopie, welche vor mir lag seit einigen Jahren, aus der heiligen Sprache übersetzt in die aschkenasische, habe ich Wort für Wort<sup>96</sup> gedruckt, und deshalb beschäme er mich nicht und es möge nicht schlecht sein in den Augen meines Herrn, denn meine Absicht war sicherlich gut.<sup>97</sup>*

כי לא מאמין שקם כמוהו מיוחנן הטבול (sic!) עד יוחנן אלבריכט מיוידמנשטיין.

Frei nach der Aussage über Maimonides: משה עד משה לא קם כמשה

<sup>91</sup> Loch im Original. Ergänzt aufgrund der lateinischen Übersetzung: *libros vetustissimos*

<sup>92</sup> Loch im Original. Ergänzt aufgrund der lateinischen Übersetzung: *vidi quoque apud ipsum libros in Chaldeo sermone...*

<sup>93</sup> Loch im Original. Ergänzt aufgrund der lateinischen Übersetzung: *Insuper et Codices in Arabica lingua vidi apud ipsum...*

<sup>94</sup> Übersetzung aus dem hebräischen Vorwort, *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Augsburg, 1544, Vorwort, S. 2.

<sup>95</sup> Ebd. S. 4. Vgl. das Hebräische Original oben, S. 16.

<sup>96</sup> דפסתי אותה מדבור לדבור. Diese Formulierung ist ungewöhnlich und impliziert *gesprochenes Wort*. Die lateinische Fassung *sic impressi de verbo ad verbo* stützt zwar die vorgeschlagene Übersetzung, gibt aber die Bedeutungsnuance nicht wieder. Eine Alternativübersetzung wäre „von einem Dialektwort zum anderen Dialektwort“, das heisst, dass Paulus Aemilius für die Drucklegung zwar nichts Inhaltliches verändert, aber Dialekt und Orthographie seiner Umgebung angepasst hat. Vgl. unten den Vergleich mit der Handschrift Ad 27,071.

<sup>97</sup> Übersetzung aus dem hebräischen Vorwort, *Pentateuch, Christliche Ausgabe*, Augsburg, 1544, Vorwort, S. 2 u. 4.

## 2.3 Die jüdische Ausgabe

Die christliche und jüdische Ausgabe haben einen identischen Textcorpus. Einzig bei Titelbild und Vorwort gibt es erhebliche Unterschiede. Dadurch dass es in der jüdischen Ausgabe kein Vorwort gibt, bleibt diese ohne Datums- und Urheberangabe. Es wird in der Forschung aber allgemein vorausgesetzt, dass die beiden Ausgaben gleichzeitig erschienen und nach Konstanzer Vorbild von Anfang an so geplant waren. Es wäre aber auch denkbar, dass die christliche Ausgabe so wenig Absatz hatte, dass sie nachträglich für ein jüdisches Publikum tauglich gemacht wurde.

### Titelblatt

Das Titelblatt zur jüdischen Ausgabe ist knapper gehalten als das christliche. Es fehlen die Erklärungen zur jüdischen Leseordnung.

חמשה חומשי תורה עם חמש מגילות שיר השירים רות קהלת איכה מגילת אסתר גם ההפטורות בלשון אשכנז דש חומש אין טויישן אונ' ווש דר צו גיהוירט דורך דש גאנץ יאר. אונ' דיא הפתורות ביא איקליכר וואוכן סדרא אונ' סדרא אונ' אויך דיר הפרטורות בון דען ימים טובים אויך דיא חמש מגילות שיר השירים רות קהלת מגילת אסתר דש אלש רעכט אונ' וואול ור טויישט אויז איינם אלטן חומש ב'ור לנגן צייטן גישריבן אונ' איצונדא צו אויגשפורגא ג'ידרוקט <sup>98</sup>	<i>Die Tora mit den fünf Rollen, Hobelied, Ruth, Kobelet, Klagelieder, Estherrolle, auch Haftarat in der Sprache Aschkenas. Die Tora auf Jiddisch und was dazu gehört durch das ganze Jahr. Und die Haftarat bei jedem Wochenabschnitt und auch die Haftarat zu den Feiertagen. Auch die fünf Rollen Hobelied, Rut, Kobelet, Estherrolle. Das alles recht und schön übersetzt aus einer alten, vor langen Zeiten geschriebenen Tora und jetzt in Augsburg gedruckt.</i>
--	---

## 2.4 Titelblatt für die Megillot (in beiden Ausgaben)

חמש מגילות שיר השירים רות איכה קהלת מגלת אסתר שיר השירים זאגט מן אם פסח רות זאגט מן אם שבועות איכה זאגט מן אם תשעה באב קהלת זאגט מן אם סוכות דיא מגילה זאגט מן אם פורים <sup>99</sup>	<i>Die fünf Rollen Hobelied Ruth Klagelieder Kobelet und Estherrolle Das Hobelied rezitiert man an Pessach Ruth rezitiert man an Schavnuot Die Klagelieder rezitiert man am Tische beAv Kobelet rezitiert man an Sukkot Die Rolle rezitiert man an Purim</i>
--	--

## 2.5 Kolophon (in beiden Ausgaben)

תם ונשלם תהלה לאלהי עולם ויהי כראות הדופס כי נגמרה המלאכה. ויפתח את פי ויעש הברכה: ברוך ה' אשר לא עזב חסדו. ונתן כח ותשועה להדופס עבדו: להתחיל ולהשלים המעשה בשמו. ידעתי שאין קץ לגדולת גבורתו: קולי אשא לבי ארים. לבקש ממנו רחמים: לפעל פעולים ולהתר כשרים. ובכן אתחיל בסיעתו לדפוס ספרים אחרים: <sup>100</sup>	<i>Vollständig und fertig – Lob sei dem Gott der Welt Als der Drucker sah, dass sein Werk vollendet war, öffnete er seinen Mund und sagte einen Segen: Gesegnet ist H', der nicht von seine Gnade abliess und dem Drucker, seinem Knecht, Kraft und Rettung gab, die Arbeit in seinem Namen anzufangen und zu vollenden. Ich wusste, dass die Grösse seiner Macht kein Ende hat. Ich erhebe meine Stimme, lass mein Herz aufsteigen, um von ihm Barmherzigkeit zu erbitten, um Werke zu tun und gute [Bücher] zu hinterlassen. Und so werde ich mit seiner Hilfe weitere Bücher drucken.</i>
---	--

<sup>98</sup> Pentateuch, Jüdische Ausgabe, Augsburg, [1544], Titelblatt.

<sup>99</sup> Ebd., Eingeschobenes Blatt zwischen den Blättern 118 und 119.

<sup>100</sup> Ebd. Blatt 134a.

Nachdem Aemilius sich im Dedikationsgedicht als sehr gewandt im Umgang mit Versatzstücken aus der Bibel und der Tradition erwiesen hat, erstaunt es, dass er hier nur wenige erkennbare Zitate einflieht. Das eindeutigste ist **חסדו לא עזב אשר ה' ברוך ה' אשר לא עזב חסדו** *Gesegnet ist der H', der seine Gnade nicht verliess* aus Ruth 2,20, ein Zitat aus einem Gespräch zwischen Noomi und Ruth. Aus dem Kontext schwingen die Themen Konversion und Schutz durch einen einflussreichen Fürsprecher mit – beides Themen, die den Drucker Paulus Aemilius direkt betreffen. Möglicherweise sind auch die Ausdrücke **חסד Gnade** und **תשועה Rettung** ein Hinweis auf die christliche Identität des Druckers, denn es handelt sich nicht um eine im Judentum geläufige Kombination. Zudem wählt er für Rettung das etwas seltenere **תשועה** statt **ישועה**. In der Zeile: **ונתן כח ותשועה להדופס עבדו** ist ein Anklang an Psalm 144,10 **הנותן תשועה למלכים הפוצה את דוד עבדו מחרב רעה**. Der Verfasser stellt sich in die messianische Linie des König Davids. Faierstein<sup>101</sup> vermutet zudem in der Formulierung „in seinem Namen“ eine christliche Allusion.

## 2.6 Das Hohelied

### 2.6.1 Die Quellen

In der Handschrift Ad 27,071<sup>102</sup> in der British Library, die ins 15./16. Jahrhundert datiert wird, befindet sich eine Hoheliedübersetzung, die grosse Ähnlichkeit mit dem Hohelied der Augsburger Ausgabe hat. Die Handschrift beinhaltet neben einigen liturgischen Texten die fünf Megillot, die als Teil der Festtagsliturgien eine eigene, vom Toratext unabhängige Überlieferungsgeschichte haben.

Paulus Aemilius erwähnt am Ende seines hebräischen Vorwort von einer Handschrift, die ihm als Vorlage für seinen Druck diente: Eine Handschrift, die den ganzen Textcorpus seiner Bibelausgabe umfassen würde, habe ich nicht gefunden. Der Vergleich mit der Megillot-Handschrift Add 27,071 lässt aber vermuten, dass er für das Hohelied zumindest eine dieser Handschrift verwandte Vorlage vor sich liegen hatte. Die beiden Versionen des Hoheliedes unterscheiden sich zwar in der Orthographie erheblich, sind aber in der Wortwahl praktisch identisch. Als Beispiele seien hier Verse aufgeführt, in denen die Übersetzungen jeweils über den hebräischen Konsonantentext hinaus gehende erklärende Zusätze in den Text einflechten. Bei diesen Einfügungen ist die Wahrscheinlichkeit klein, dass zwei Übersetzer die gleiche Wortwahl treffen. Stimmen sie überein, sind sie ein sicheres Indiz für die Verwandtschaft unter den Texten. Unterschiede, die über orthographische Differenzen hinausgehen, sind grau markiert:

<sup>101</sup> Faierstein, Morris M., *Paulus Aemilius*, S. 365.

<sup>102</sup> Vgl. Margoliouth, George, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan manuscripts in the British Museum*, Part II, London, 1905, S. 329-330, Nr. 684: Margoliouth datiert die Handschrift auf das 15./16. Jahrhundert. Der Schreiber gibt sich auf fol. 186 selbst als „Isaak bar Mordechai HaKohen, welcher Isaak Lankosch (Langosch) aus Krakau genannt wird“, zu erkennen. Die Handschrift umfasst eine Anzahl in einen jüdisch-deutschen Dialekt übersetzter Festgottesdienste aus dem deutschen Machsor. „Paper, about 14 in. by 9 5/8 consisting of 401 leaves, with 28 to 32 lines to a full page. Catchwords are continuous from one page to another. Bold German cursive writing of apparently the fifteenth to sixteenth century. Ornamental letters distinguish the first words of the pieces, the outer strokes of letters being sometimes drawn as human heads. The writing has on a number of pages become blurred, and can sometimes only be read with difficulty.“ (ebd. S. 329.). Weitere Angaben zu Editionen und Sekundärliteratur vgl. Frakes, Jerold C., *Early Yiddish Texts*, S. 101-108.



1.1	<p>שיר איין גיזאנק אויבר אל גיזאנק אנדר גיזאנק איז קודש. דש גיזאנק איז הייליג הייליקייט. דז ער האט גיזונגן שלמה צו דעם קיניג הקבה דז דער פירד איז זיין:</p>	<p>שיר איין גיזאנק אויבר אל גיזאנק אנדר גיזאנק איזט הייליק דש גיזאנק איזט הייליק הייליקייט. דש ער הוט גיזונגן שלמה צו דעם קויניג הקדוש ברוך הוא דש דער פריד איזט זיין: אָתִי מיט מיר בון דעם וואלד ישׂרָאֵל איז גיליכן<sup>105</sup> צו איינר כלה מיט מיר בון דעם וואלד דוא קומשט דוא לוגשט בון ערשטן דער גלויבן אונ' בון הויבט שְׁנֵי אונ' חֲרָמוֹן אונ' וואונג דער ליבן אונ' בון בערק דער ליפארטן:</p>
4,8	<p>מיט מיר פון דעם וואלד ישׂרָאֵל איז גיליכן צו איינר כלה מיט מיר פון דעם וואלד דו קומשט דו לוגשט פון אירשטן דער גלויבן אונ' פון הויבט שְׁנֵי חֲרָמוֹן אונ' וואונג דער ליבן אונ' פון בערג דער ליב פארטין :</p>	<p>אָתִי מיט מיר בון דעם וואלד ישׂרָאֵל איז גיליכן<sup>105</sup> צו איינר כלה מיט מיר בון דעם וואלד דוא קומשט דוא לוגשט בון ערשטן דער גלויבן אונ' בון הויבט שְׁנֵי אונ' חֲרָמוֹן אונ' וואונג דער ליבן אונ' בון בערק דער ליפארטן:</p>
5,16	<p>זיין גומן איזט זיש אל צו מולט לושטיג דש איזט מיין פריינט אונ' דש איזט מיין גיזעלין איר אומות פון ירושלים :</p>	<p>חֲכוּ זיין גומן איזט זיש אל צו מול לוישטיג דיז איזט מיין ורוינט אונ' דיז איזט מיין גיזעלין איר אומות העולם בון ירושלים:</p>
6,8	<p>זעכציג זיא די קיניגין דז מיינט אַבְרָהָם אונ' זייני קנידר אכט ציג קיבש ווייבער דז מיינט נח אונ' זיין זין אונ' יונק פריין אן צאל דש מיינט ישׂרָאֵל די דר נאך קומין :</p>	<p>שְׁשִׁים זעכציג זיא דיא קויניגין דז מיינט אַבְרָהָם אונ' זיין קינדר אכטציג קעבש ווייב דש מיינט נח אונ' זיין קינדר אונ' יונק רויאן און צאל דש מיינט ישׂרָאֵל דיא דר נאך קאמן:</p>
8,14	<p>וליך אזו זגט אונזר הער גאט צו ישׂרָאֵל וליך מיין פריינט ישׂרָאֵל אונ' גלייך צו מיר לאפין צו אז הירצן אונ' צו יונג הינדן אונ' לויף אויף בערג דער וואוירן דז מיינט דז אונזר הער גאט היישט ישׂרָאֵל אויש דעם גלות לאפין אויף בערג ציין אונ' היישט זיא ווידר בויען דז בית המקדש דז אל זול בלד גישעחן אין אונזרן טאגין . דרויף זולן מיר אמן זאגין : סליק שיר השירים::</p>	<p>ברח אזוא דאגט אונזר הער גאט צו ישׂרָאֵל וליך מיין וריינט ישׂרָאֵל אונ' גלייך צו לויפן צו דיה אז הירצן אודר צו יונגן דיא הינדן אונ' לויף אויף בערק דער וואוירן דש מיינט דש אונזר הער גאט היישט ישׂרָאֵל אויש דעם גלות לויפן אויף בערק ציין אונ' היישט זיא דש בית המקדש בויען דש זול באלד גישעהן אין אונזרן טאגין אוב גאט וויל אמן:</p>

Diese zufällige Auswahl zeigt, dass es Verse gibt, die Wort für Wort identisch sind, andere haben kleine Unterschiede, die sich durch einen kreativen Abschreibvorgang erklären lassen. Die unterschiedliche Orthographie kann entstehen, wenn der Text nach Diktat geschrieben oder der Text beim Abschreiben dem eigenen Dialekt angepasst wird. Ob Paulus Aemilius selbst die veränderte Orthographie zuzuschreiben ist oder ob er sie bereits aus einer verschollenen Vorlage übernommen hat, muss an dieser Stelle offen bleiben. Was aber mit einiger Sicherheit gesagt werden kann, ist, dass die Vorlage für den Druck des jiddischen Pentateuch mit Haftarot und Megillot von Paulus Aemilius nicht von einer einzigen Übersetzerhand stammt, sondern aus verschiedenen Handschriften zusammengesetzt wurde, wie er es im Vorwort selbst schreibt. Ob dieser Sammelvorgang für die Drucklegung oder schon vorher geschah, ist aus den heute vorhandenen Quellen nicht abzuleiten. Damit entzieht sich die Hoheliedübersetzung des Paulus Aemilius auch einer genauen Datierung und einer Festlegung des Entstehungsortes. In Bezug auf das Hohelied kann daher die These Faiersteins nicht aufrecht erhalten werden: „The Text of Aemilius‘ edition seems very close, if not identical with the text used by fagius. The primary difference is that Aemilius did not include Fagius‘ marginal notes, and his title page and introduction are different.”<sup>106</sup> Diese Behauptung mag für die Tora und die vorderen Propheten richtig sein, beim Hohelied sind die Unterschiede aber frappant, vor allem wenn man zum Vergleich die Handschrift Add 27,071 als Vergleich zuzieht, wie das folgende Beispiel zeigt.

<sup>103</sup> MS Add 27,071, s.o. Fn 103. Im Original ohne Seitenzahl; das Hohelied befindet sich auf den Blättern 174b-377b.

<sup>104</sup> *Pentateuch, Christliche und jüdische Ausgabe*, Augsburg, 1544. Das Hohelied befindet sich auf den Blättern 119a-120b.

<sup>105</sup> Sic! Vermutlich Druckfehler.

<sup>106</sup> Faierstein, Morris M., *Paulus Aemilius*, S. 354.

## 2.6.2 Beispiel Hld 1,6

Luther 1545 <sup>107</sup>	Konstanz 1544 <sup>108</sup>	Augsburg 1544 <sup>109</sup>	MS Add 27,071 <sup>110</sup>
Sehet mich nicht an das ich so schwartz bin/  denn die Sonne hat mich so verbrand. Meiner mutter Kinder zürnen mit mir.  Man hat mich zur Hüterin der Weinberge gesetzt/  Aber meinen Weinberg den ich hatte/habe ich nicht behütet	ניט איר זולט (אן זעהן) <sup>a</sup> מיך  דאז איך בין שווארץ  דש זי הט ור ברענט מיך די זוני דיא קינדר מיינר (מוטר) <sup>b</sup> זיא האבן אן גרייצט אן מיר  זיא האבן גטאן מיך איין הויטרין דער וויין גערטען  מיין וויין גארטן דען מיינן ניט איך האב גיהויט:  Am Rand: י'א ור שמעהן מיך <sup>a</sup> י'א מיינר זאמלונג <sup>b</sup>	אַל ניט איר זולט בור שמעהן מיך איר אומות העולם דז איך בין שווארץ דיא שווערץ אישט מיך ניט אן גיבארן  עש הוט בור ברענט מיך דיא זון מיט מעשה עגל קינדר מיינר מוטר זיא האבן אן גרייצט אן מיך  זיא האבן גיטון מיך הויטר דש וויין גארטן אונ' האבן גימאכט דש איך האב גידינט דער עבדוה זרה  דער וויין גארטן בון הקדוש ברוך הוא דער אישט מיין איך האב אין גיערבט בון מיינן עלטרן דען האב איך ניט גידינט:	ניט איר זולט פֿר שמעהן מיך איר אומות העולם דז איך בין שווארץ דיא שווערץ איז מיר מיט אן גיבורין:  עש הוט פֿר ברענט מיך די זון. דז מיינט מעשה העגל קינדר מיינר מוטייר זיא האבן אן גרייצט אן מיך.  זיא האבן גיטן מיך היטר דש וויין גארטן אונ' הבן גימאכט דז איך הב גידינט די עבדוה זרה  דער וויין גארטן פֿון הקבֿה דער איזט מיין. איך הב אין גיערבט פֿון מיינן עלטירן דען הב איך ניט גידינט:

Dieser exemplarische Vergleich zeigt eine hohe textliche Übereinstimmung des Konstanzer Druckes mit der Lutherbibel einerseits und des Augsburger Druckes mit der Handschrift Ad 27,071 andererseits. In der ersten Zeile entscheidet sich der Konstanzer Druck für das textnähere „ansetzen“ und bringt am Rand die in den jüdischen Hoheliedausgaben häufigere „verschmähen“. Das heisst, Michael Adam scheint tatsächlich verschiedene Versionen vorliegen zu haben. Umso mehr fällt es auf, dass er konstant in Richtung Lutherbibel übersetzt: Es fehlt die Anrede „Nationen der Welt“ wie auch die Ergänzung, dass die Schwärze nicht angeboren ist, sondern die Folge eines Fehlverhaltens, das gesühnt werden kann. Bei der Variante zu „Mutter“ verschärft er die heilsgeschichtliche Aussage noch, indem er anders als Raschi und die ihn rezipierenden jiddischen Übersetzungen die Verführer als die „Sammlung“, das heisst als die Knesset Israel, bezeichnet. Bei Raschi ist es der ägyptische Pöbel, der mitzog und das Volk verführte.

## 2.7 Zusammenfassung

Beim Augsburger Druck handelt es sich also um eine aus jüdischen Quellen gespeiste Übersetzung für ein jüdisches und christliches Publikum, die von christlichen Verlegern gedruckt wurde. Paulus Aemilius übernimmt die deutenden Zusätze zum Bibeltext aus seiner Vorlage und folgt weder dem reformatorischen „zurück zu den Quellen“ noch fügt er Interpretationen aus der katholischen Auslegungstradition hinzu. Missionarische Absichten

<sup>107</sup> Zitiert nach der Onlineausgabe der Lutherbibel 1545 (Letzte Hand) der Landesbibliothek Stuttgart <http://digital.wlb-stuttgart.de/purl/bsz351733388>.

<sup>108</sup> *Pentateuch, Christliche und jüdische Ausgabe*, Konstanz 1544, ohne Seitenzahl.

<sup>109</sup> *Pentateuch, Christliche und jüdische Ausgabe*, Augsburg, Blatt 119a.

<sup>110</sup> MS Add 27,071, s.o. Fn. 103, Blatt 174a.

oder subtile Veränderungen der Übersetzung sind nicht vorhanden. Dies hat schon Perles 1876 zu einer andern Stelle festgestellt: „Von christologischen Erklärungen hat sich Paulus Aemilius, obwohl Convertit und Verfasser einer judenfeindlichen Schrift, soweit ich zu beobachten Gelegenheit hatte z.B. zu Haphtora des 8. Pesachtages (Jes.11) freigehalten.“<sup>111</sup> Seine Identität ist höchstens indirekt aus dem Kolophon herauszulesen, und somit löst er seine dort formulierte Absicht ein, **כשרים**, gute, koschere Bücher, zu schaffen.

### 3. Schluss

Die ersten beiden grossen jiddischen Bibeldrucke, die Pentateuch, Megillot und Haftarot umfassen, sind in einem christlichen Umfeld entstanden. Anhand des Hoheliedes kann exemplarisch gezeigt werden, dass die beiden Übersetzungen jeweils eine sehr unterschiedliche Entstehungsgeschichte repräsentieren. Die Konstanzer Übersetzung lehnt sich an der reformatorischen Übersetzungsphilosophie an, die möglichst nahe am Bibeltext bleibt und in Randbemerkungen zudem die Leserschaft zusätzlich in die reformatorische Richtung des Textverständnisses führt. Die jüdische Tradition ist im Hohelied nur marginal rezipiert. Die Augsburger Version ist demgegenüber eine direktere Fortsetzung der jiddischen Bibelübersetzung oder -paraphrase, wie sie bereits vor 1544 in Handschriften und Drucken sichtbar wird. Obwohl von christlicher Hand herausgegeben, ist wenig bis kein Eingriff in den Text zu erkennen. Es ist anzunehmen, dass diese Unterschiede konfessionell begründet sind.

In den Paratexten zu den Bibelausgaben formulieren die christlichen Herausgeber explizit oder implizit ihre Theologie. Sie stellen Bibelstellen in einen neuen Kontext und geben ihnen so eine neue theologische Bedeutung, die von den Christen gelesen werden konnte und für Juden unverfänglich erschien. So hofften sie, Käufer beider Religionen werben zu können.

Beide Ausgaben zeigen, wie stark christliche Drucker und Herausgeber unter Umständen auf die Ausgaben von jiddischen Büchern Einfluss nehmen konnten und dies auch taten. Ob dieser Einfluss auf jüdischer Seite erkannt und abgelehnt oder rezipiert wurde, ist wegen mangelnder textlicher Zeugnisse nicht überprüfbar. Der gemeinsame Kulturraum und das wachsende christliche, wenn auch an manchen Stellen zweifelhafte Interesse an jüdischer Auslegung und das neue Medium Buch förderten aber einen gegenseitigen Austausch von Wissen und Traditionen zwischen den beiden Religionen.

---

<sup>111</sup> *Bibliographische Mitteilungen aus München*, in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, hrsg. von Frankel, Graetz usw., Organ der Gesellschaft zur Förderung des Judentums, 25. Jg., 1876, S. 350-375, S. 367.

# Die Gestaltung des Erzählers als Überzeugungsmittel in Herodots *Historien* und der Hebräischen Bibel

Eva Tyrell\*

In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts v. Chr. waren hochgebildete Männer damit beschäftigt, rückblickend eine erzählende Darstellung der Ereignisse in der Zeit ihrer Vorfahren zu verfassen. Einer davon sprach Griechisch, hiess Herodot und lebte zuletzt vermutlich in Thurioi in Süditalien. Andere sprachen Hebräisch, hiessen... vielleicht Sakkai, vielleicht Asmawet, und lebten in Jerusalem. Ihnen war gemeinsam, dass sie eine neue Art von Text schrieben. Kunstvoll formuliert strahlten die Texte Autorität und Verlässlichkeit aus. Überzeugt jedenfalls haben sie, denn sonst wären sie nicht immer wieder abgeschrieben und bis in unsere Zeit überliefert worden. Welche rhetorischen Gestaltungsmittel bewirken diesen Effekt? Womit genau überzeugten die Gelehrten ihre antiken Adressaten von ihrer Sicht auf die Vergangenheit?

Meine Untersuchung dieser Fragen ist vergleichend angelegt, um Einseitigkeit zu verhindern und die Eigenart der jeweiligen Tradition stärker zu profilieren. Als Texte, die eine Vergangenheit darstellen und deutend reflektieren, habe ich die *Historien* Herodots und die Geschichtserzählungen von *Genesis* bis *Könige* in der Hebräischen Bibel ausgewählt; also Texte aus unabhängigen, aber in etwa gleichzeitigen literarischen und geistesgeschichtlichen Traditionen.

Dass Herodot und die jüdischen Gelehrten keine Fußnoten setzten, um Aussagen zu belegen, wird niemanden überraschen. Doch wie bewirken diese Verfasser, dass ihr Text Autorität, Gelehrsamkeit und Verlässlichkeit ausstrahlt? In diesem Beitrag kann ich aus der Fülle möglicher Überzeugungsstrategien nur einen kleinen Ausschnitt untersuchen, nämlich Aspekte der literarischen Gestaltung des Erzählers. Ich möchte die Eigenschaften der jeweiligen Mittlerinstanz zwischen Vergangenheitsrepräsentation und den (impliziten) Adressaten näher beschreiben und ihre Wirkung thematisieren. Daraus ergibt sich fast von selbst die Frage, ob die Beschaffenheit der Überzeugungsstrategien Rückschlüsse darüber erlaubt, welche Art von Begegnung mit Vergangenheit die Verfasser für wichtig hielten und ihren Adressaten ermöglichen wollten.

Überzeugungsstrategien in Vergangenheitsdarstellungen aus der antiken griechisch-römischen Tradition waren bereits Gegenstand verschiedener Studien.<sup>1</sup> Diese konzentrierten sich auf explizite rhetorische Beglaubigungsstrategien – beispielsweise Verweise auf Quellen und die Versicherung der persönlichen Integrität und Unparteilichkeit des Historikers. Für rhetorische Traditionen, die viele ausdrückliche Formulierungen kennen, ist eine solche Analyse sehr ergiebig – nicht aber für altorientalische Traditionen wie die hebräische, die vieles zwischen den Zeilen sagt, z.B. durch die formale Gestaltung der Erzählung.<sup>2</sup> Daher möchte ich auch Aussagen

---

\* Eva Tyrell ist Assistentin am Institut für Judaistik an der Universität Bern und arbeitet an einer Dissertation zu Überzeugungsstrategien in der Geschichtsdarstellung Herodots und der Hebräischen Bibel. Die Arbeit wird im Rahmen einer Cotutelle de thèse gemeinsam betreut von René Bloch (Bern) und Jonathan Price (Tel Aviv).

<sup>1</sup> Detlev Fehling, *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*, Berlin 1971; Anthony Woodman, *Rhetoric in classical historiography: Four studies*, London 1988; Gordon Shrimpton and Kathryn Gillis, *History and memory in Ancient Greece* (McGill-Queen's studies in the history of ideas 23), Montreal/Buffalo 1997; John Marincola, *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997.

<sup>2</sup> Dies hat auch Hubert Cancik in seiner bemerkenswerten Studie *Mythische und Historische Wahrheit* (Stuttgart 1970) leider nicht

nachforschen, die kommuniziert, aber nicht direkt in Worten formuliert werden.

## Besprechen vs. Erzählen

Die unterschiedliche Prominenz expliziter und impliziter Rhetorik ist ein erster grundlegender Unterschied zwischen der Erzählweise Herodots und der Hebräischen Bibel. Er manifestiert sich u.a. in der Gestaltung der Erzählerfigur: Die Erzählerstimme der meisten biblischen<sup>3</sup> Erzählungen äussert sich nur selten in eigener Sache, etwa in einem persönlichen Kommentar, der Beurteilung eines Sachverhalts oder der deutlichen Strukturierung des Textes durch Zusammenfassungen oder Vor- bzw. Rückverweise. Daher finden sich in den biblischen Erzählungen deutlich weniger meta-narrative Elemente als in den *Historien*. Die Erzählung der Geschichte wird also viel weniger häufig als bei Herodot unterbrochen, wobei die Einschübe in der Regel auch kürzer und unauffälliger sind. Denn sobald die Erzählerfigur das Wort ergreift, um etwas informierend oder wertend über die erzählte Welt zu sagen, wird der Fortgang des vergangenen Geschehens in der erzählten Welt (*story-world*) angehalten zugunsten der direkteren Kommunikation zwischen dem Erzähler und seinen Adressaten in der Gegenwart des Erzählers (*discourse-world*).<sup>4</sup> Es handelt sich hier um den Wechsel zwischen zwei verschiedenen Darstellungsweisen, die unterschiedlich benannt worden sind als ‚besprochene Welt‘ und ‚erzählte Welt‘, *discursive mode* und *diegetic mode*, oder *discours descriptif* und *délibératif* auf der einen und *discours narratif* auf der anderen Seite.<sup>5</sup>

Herodots Text enthält unterschiedliche Mischungen dieser beiden Darstellungsweisen – im zweiten Buch, dem Ägypten-Logos, finden sich z.B. mehr diskursive Textanteile als im achten Buch. Es ist aber nicht untypisch, dass die beiden Darstellungsweisen sich bei Herodot z.T. in rascher Folge abwechseln und durchdringen.<sup>6</sup> Die folgende schematische Darstellung des Abschnitts über Krösus‘ Weihegeschenke zeigt exemplarisch, wie sich in Herodots Darstellung Erzählen mit Beschreiben und Argumentieren mischt; erzählende Passagen erscheinen grün,

---

berücksichtigt. So gelangte er zu einer Beschreibung von biblischer Geschichtsschreibung *ex negativo*, anhand ihrer angeblichen Mängel: das Fehlen von meta-narrativer Reflexion und Kommentierung, vielfältiger Kausalitäten und der klaren Unterscheidung zwischen der Gegenwart des Erzählers (*discourse-now*) und der chronologisch gesehen früheren Zeit, in der das erzählte Geschehen angesiedelt ist (*story-now*). Cancik suchte nach ausdrücklich formulierten Niederschlägen von historischer Kritik in seinen hethitischen und hebräischen Quellen, z.B. nach argumentierender Polemik, dem Ausdruck von Zweifeln und Urteilen zum Wahrheitsgehalt verschiedener Traditionen zu einem Ereignis. Er ging also implizit davon aus, dass sich das Konzept historischer Wahrheit nur auf eine einzige Weise manifestiert, nämlich in der Form des expliziten, argumentierenden meta-narrativen Kommentars.

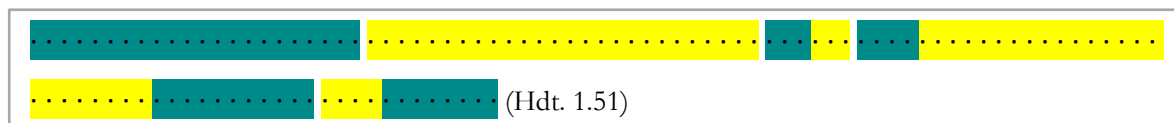
<sup>3</sup> Die Verwendung des Adjektivs ‚biblisch‘ im perserzeitlichen Kontext des 5.-4. Jh. v. Chr. ist anachronistisch und eigentlich unpassend, da es zu dieser Zeit die Hebräische Bibel noch nicht gab. Ich verwende ‚biblisch‘ in diesem Artikel als Kurzbezeichnung für die Erzähltexte, die in einem späteren allmählichen Prozess im Tanach kanonisiert wurden.

<sup>4</sup> Rutger Allan „Towards a Typology of the Narrative Modes in Ancient Greek“, in: *Discourse cohesion in Ancient Greek*, hrsg. von Stephanie Bakker and Gerry Wakker, Leiden 2009, 171-204, hier Tabelle 4, S. 186. Die Begriffe stammen aus der *Text World Theory*, die Paul Werth in die kognitive Linguistik eingebracht hat; cf. Joanna Gavins, *Text World Theory. An Introduction*, Edinburgh 2007, 6-10.

<sup>5</sup> So in Harald Weinrich, *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart 1977; Allan (2009); Eddy Roulet, Laurent Fillietaz, Anne Grobet, *Un modèle et un instrument d'analyse de l'organisation du discours*, Bern 2001. Eine ähnliche Unterscheidung trifft James Britton (Learning to use language in two modes, in: Smith, M/ Franklin, M.B. (Hgg.), *Symbolic functioning in childhood*, New York 1979, S.191-192) in den Begriffen *language of the participant* und *language of the observer*.

<sup>6</sup> Die Darstellungsweisen lassen sich aufgrund ihrer Merkmale unterscheiden: In antiken griechischen Erzähltexten ist die ‚erzählte Welt‘ ist durch Erzähltempora (Aorist, Imperfekt, historisches Präsens) gekennzeichnet, der Erzähler als Mittler der Darstellung ist weniger präsent, und die verwendeten Partikel sind häufig textstrukturierend (z.B. dann, nun, ...). Merkmale der besprochenen Welt sind Tempora wie Präsens, konstatierender Aorist, Futur; der Zeitverlauf der erzählten Welt wird angehalten, im Text finden sich mehr Verneinungen und Partikel, die logische Verknüpfungen zwischen Gedanken bezeichnen. Zudem beziehen sich die ausgedrückten Sachverhalte auf die Kommunikationssituation zwischen dem Erzähler und seinen Adressaten (*discourse-world*), z.B. wenn die Angesprochenen überredet oder überzeugt werden sollen.

besprechende oder kommentierende gelb. Ein Punkt steht jeweils für zwei griechische Wörter:



Die Kommentare und argumentierenden Passagen, hier gelb, unterbrechen jeweils den Fortgang der Geschichtserzählung (in grün) – als drücke jemand beim Anschauen eines Films immer wieder auf den Pausenknopf, um etwas zu erklären oder eine passende Zusatzinformation zu geben. Ob ein solcher Darstellungsmodus auf Dauer irritiert oder anregend wirkt, hängt ganz vom Interesse und den Erwartungen des Publikums ab.

Die biblischen Erzählungen über die Geschichte der Israeliten wirken homogener. Einen explizit besprechenden, diskutierenden, argumentierenden Erzähler gibt es in den hebräischen Erzählungen nur selten.<sup>7</sup> Wenn gelegentlich eine Debatte zur Sprache kommt, geschieht dies implizit durch das Nebeneinanderstellen unterschiedlicher Ansichten. Doch werden die einzelnen Beiträge weder als verschiedene Meinungen zu einer bestimmten Frage ausgewiesen, noch durch Erzählerkommentare abwägend beurteilt oder gewichtet. Dies alles bleibt dem Leser überlassen. Ein Beispiel für eine innerbiblische Debatte sind verschiedene Ansichten zu folgendem Problem: Im Buch Josua wird erzählt, dass die Israeliten das ganze ihnen von Gott versprochene Land in Besitz nahmen, Gott alle Feinde in ihre Hand gab und seine früheren Zusagen somit restlos eingetroffen sind (Jos 21,43-45).<sup>8</sup> Nimmt man dementsprechend an, dass alle Kanaanäer getötet wurden, hätte es folgerichtig danach nur noch Israeliten in Kanaan geben sollen. Doch die Wirklichkeit späterer Generationen sah anders aus: Es wohnten durchaus noch Angehörige fremder Völker mitten in Israel. Um diesen Widerspruch zu lösen gab es verschiedene Erklärungen: Eine schränkt das Gebiet der erfolgreichen Eroberungen geographisch ein. Während die Israeliten das Bergland einnahmen, gelang dies in der Ebene nicht, da die Gegner ihnen dort mit ihren eisernen Streitwagen überlegen waren (Ri 1,19). Eine andere Erklärung stellt fest, dass Gott sich an seine früheren Zusagen nicht mehr gebunden sah, da zuvor die Israeliten sich nicht an die Abmachungen im Bund mit ihm gehalten hatten (Ri 2,21). Eine dritte Ansicht erläutert, Gott stelle Israel durch die Existenz anderer Völker auf die Probe (2,22-23). Ziel der Erprobung sei es, die Israeliten zu Kämpfern zu erziehen (Ri 3,1-2) oder die Belastbarkeit ihrer Treue zu seinen Geboten zu ergründen (Ri 2,22; 3,4). Eine weitere Antwort verweist auf die Vernünftigkeit eines allmählichen und nicht plötzlichen Überwindens der fremden Völker in Kanaan: Andernfalls hätten sich wilde Tiere zu schnell ausbreiten können (Dtn 7,22).

Diese Debatte findet nicht, wer danach anhand von expliziten meta-narrativen Hinweisen sucht. Anders ist das bei Herodot; dort finden sich Anmerkungen wie der Hinweis, dass ein Ereignis in verschiedenen Traditionen unterschiedlich erzählt wird: „Von ihrem Tod erzählt man [...] zwei Geschichten. Die Hellenen erzählen [...]. Die Hellenen erzählen also, um dieses Wortes willen habe Kambyses sie umgebracht, die Ägypter aber folgendes.“

<sup>7</sup> Willkürlich herausgegriffene Bsp. sind Dtn 3,11, einige אשר-Sätze (z.B. Jos 22,10; 2 Sam 18,8) und die Formel „bis auf den heutigen Tag“ ((הַיּוֹם הַזֶּה), z.B. Ri 6,24).

<sup>8</sup> Schon im Buch Josua selbst finden sich zwei Versionen, nach denen Josua einmal das ganze Land eingenommen hatte (11,23) und einmal bei seinem Tod noch viel Land übrig blieb, das die Israeliten noch nicht in Besitz genommen hatten (13,1).

(Hdt. 3.32).<sup>9</sup> Herodots Erzählerkommentare bewerten manchmal auch die Verlässlichkeit von Informationen, wie der folgende: „So lautet die glaubwürdigere Erzählung, es muß aber auch die weniger glaubwürdige berichtet werden, da sie nun einmal erzählt wird.“ (3.9,2).

Durch seine Zurückgezogenheit lässt der biblische Erzähler den Adressaten mehr Freiraum – er spricht sie zum einen nie direkt an oder fordert sie heraus<sup>10</sup>, und zum anderen ermöglicht eine Erzählung in sich schon ein breiter aufgefächertes Spektrum von Leserreaktionen als ein argumentativer Text. Die beiden Darstellungsarten implizieren auf Seiten des Publikums also verschiedene Rezeptionsweisen. Während die diegetische, in Szene setzende Erzählweise mit ihrer mimetischen und anschaulichen Darstellung es zulässt, dass die Zuhörer sich sozusagen in einer bequemen Position im Sessel zurücklehnen können, um die Geschichte in ihrer Vorstellung an sich vorbeiziehen zu lassen<sup>11</sup>, ist die diskursive Darstellungsweise zudringlicher. Weil sie zum Argumentieren neigt, sind die Urteile der Adressaten direkter gefragt, zum Beispiel hinsichtlich der Nachvollziehbarkeit.

Immer wenn in Herodots *Historien* die Erzählerstimme im Modus der besprechenden Welt (*discursive mode*) der Erzählerstimme im Modus der erzählenden Welt (*diegetic mode*) ins Wort fällt, wird die Rolle des Erzählers als Mittler und Arrangeur der Darstellung besonders deutlich.<sup>12</sup> Wird uns nämlich Vergangenheit im Modus der Erzählung unmittelbar vor Augen geführt, macht uns der Erzähler glauben, er übe wenig Kontrolle über das in der erzählten Welt ablaufende Geschehen aus. Wir bekommen den Eindruck, es nehme in der Darstellung seinen natürlichen Lauf und die Tätigkeit des Erzählers beschränke sich auf das Beobachten und schriftliche Festhalten des Geschehens. Im besprechenden Modus hingegen wird uns die Vergangenheit eher als ein Forschungsgegenstand präsentiert, denn durch das Besprechen wird sie zu einem Diskussionsthema in der Gegenwart des Erzählers und seines Publikums. Folglich wird der Modus der ‚besprechenden Welt‘ mit einer größeren kognitiven Distanz zwischen Erzähler und den vergangenen Ereignissen assoziiert, was auch die Rezeptionshaltung des Lesers entsprechend beeinflusst.<sup>13</sup> Der besprechende Modus geht aber trotz seines kognitiven Schwerpunkts nicht unbedingt mit einer Haltung emotionaler Gleichgültigkeit einher: Das Interesse, sich in der Vergangenheit detailliert auszukennen, zeigt ja gerade, dass Geschichte es wert ist, studiert und diskutiert zu werden. Wenn beispielsweise der Erzähler der *Historien* feststellt, eine Inschrift, die ein goldenes Gefäß in Delphi als Weihegeschenk der Spartaner ausweist, sei eine Fälschung (1.51,3-4), dann verwickelt er seine Adressaten in die Vergangenheit. Zudem erscheint es sinnvoll, mit Rutger Allan innerhalb der erzählten Welt (*diegetic mode*) die Varianten *immediate diegetic* und *displaced diegetic* zu unterscheiden.<sup>14</sup> Sehr knapp gehaltene Erzählungen, die nur die wichtigsten Informationen zu Akteuren, Schauplatz, Zeit und Handlung liefern, wirken weniger unmittelbar zum vergangenen Ereignis als erzählerisch hochauflösende Nahaufnahmen.

Für das Folgende ist mir wichtig anzumerken, dass ich in diesem Beitrag die diskursiven Elemente im Werk

---

<sup>9</sup> Sofern nicht anders vermerkt, zitiere ich Herodots *Historien* in der Übersetzung von Walter Marg: *Herodot. Geschichten und Geschichte*, Zürich/München 1973. Die Hebräische Bibel zitiere ich in der Zürcher Übersetzung von 2007.

<sup>10</sup> Auch Herodots Erzähler wendet sich nur selten direkt an seine Adressaten; dreimal tut er dies mit einem Verb in der 2. Person Plural: 1.139; 1.199,4; 2.29,5. Andere Stellen legen das Bewusstsein einer Zuhörerschaft nahe ohne sie direkt anzusprechen, z.B. 8.73,3.

<sup>11</sup> Weinrich (<sup>3</sup>1977), 33: Rezeption im Modus der Entspanntheit (erzählte Welt) und Gespanntheit (besprochene Welt).

<sup>12</sup> Allan (2009), 184.

<sup>13</sup> Zur grösseren kognitiven Distanz siehe auch Wilhelm Köller, *Narrative Formen der Sprachreflexion. Interpretationen zu Geschichten über Sprache von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin/New York 2006, 29.

<sup>14</sup> Allan (2009), 173-179.

Herodots hervorhebe. Dabei kann der Eindruck entstehen, dass diese Darstellungsweise die erzählerischen Anteile übertrifft, was nicht der Fall ist. Wenn ich also von den verschiedenen Strategien dieser Texte spreche, muss dabei zugleich präsent gehalten werden, dass auch Herodot vergangenes Geschehen anschaulich inszeniert. Herodots Erzähler ist eine originelle Mischung und steht für die erzählende Darstellungsweise genauso wie für die besprechende.

### **Meta-narrative Kommentare als Voraussetzung einer bewussten und reflektierten Darstellung?**

Dieser grundlegende Unterschied von einer weitgehend abbildend-visuellen Erzählweise der Hebräischen Bibel mit wenig meta-narrativen Erzählerkommentaren gegenüber einer gemischten Darstellung bei Herodot, die zwischen Erzählung, Beschreibung, Argumentation und Beurteilung wechselt, mag trivial scheinen, führte in der Forschung aber z.T. zu weitreichenden Aussagen. Erhard Blum etwa macht daran den Unterschied zwischen ‚historischer‘ und nicht-historischer Vergangenheitsrepräsentation fest. Er deutet die diskursiven Einschübe des herodoteischen Erzählers als Ausdruck einer sachlichen Distanz zum Gegenstand, der eine kritische Haltung und eigene Urteilsbildung des Verfassers ermöglicht. Der Autor übernehme in seiner Person die Verantwortung für seine Darstellung, und den Rezipienten werde die Möglichkeit eingeräumt, die vorliegende Geschichtserzählung als Konstrukt Herodots aufzufassen, dessen Wahrheitsansprüche man allenfalls überprüfen kann.

In den Geschichtserzählungen der Hebräischen Bibel sieht Blum diese Kommunikationssituation für nicht gegeben. Darum liege in ihnen eine vollkommen andere Art und Weise von Vergangenheitsdarstellung vor: Statt auf Diskussion und Wahrheitsfindung seien sie auf übereinstimmende Identifikation ausgerichtet.<sup>15</sup> Die antiken jüdischen Schriftgelehrten, so Blum, konnten die Geschichte Israels nur in dieser Form und keiner anderen schreiben, da sie sich selbst nicht als schöpferische Autoren wahrnahmen, die bei ihrer Arbeit rhetorische Entscheidungen treffen – z.B. über die Gestaltung der Figur des Erzählers.<sup>16</sup>

Die Auseinandersetzung mit diesen Thesen ist fruchtbar für die Interpretation der Unterschiede in der Poetik der beiden Quellen. Blums Ansicht betrifft meine Untersuchung ihrer Überzeugungsmittel insofern, als sich meiner Grundannahme nach in beiden Texten geschichtliches Denken manifestiert. Im Folgenden möchte ich mich aber vor allem mit zwei Charakterisierungen der biblischen Geschichtserzählungen im Vergleich mit Herodot auseinandersetzen, nämlich mit den Annahmen, sie sei defizitär und gestalterisch absichtslos, um es pointiert zu sagen. In die Diskussion möchte ich drei Einwände einbringen. Erstens scheint mir wichtig, dass Darstellungsweisen ohne meta-narrative bzw. diskursive Elemente bis zu einem gewissen Grad dasselbe leisten können wie argumentative, besprechende Texte bzw. Textanteile. Fragen zur Vergangenheit können auch ohne eine Metaebene bzw. die besprechende Darstellungsweise reflektiert werden. Piotr Michalowski hat dies für

---

<sup>15</sup> Erhard Blum, „Historiographie oder Dichtung?: Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung,“ in *Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch?*, Erhard Blum, William Johnstone, and Christoph Marksches (Hgg.), (atm 10) Münster 2005, 65–86, hier 74; Erhard Blum, „Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel“, in: Albert de Pury, Thomas Römer (Hgg.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (Orbis Biblicus et Orientalis), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 2000, 4-37, hier 12; Erhard Blum, „Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments“, in: Klaus-Peter Adam (Hg.), *Historiographie in der Antike* (BZAW 373), Berlin/New York 2008, 107-130, hier 117.

<sup>16</sup> Blum (2008), S. 109: „Ein [...] Spiel des ‚realen‘ Autors mit einer mehr oder weniger ‚uneigentlichen‘ Erzählerstimme (oder gar Gottesstimme) ist hier weder vorgesehen, noch stellt es überhaupt eine Denkmöglichkeit dar.“



Geschichtsdarstellungen aus Mesopotamien gezeigt.<sup>17</sup> So sind die Differenzen zwischen der Darstellungsweise Herodots und des Tanach teilweise die Folgen verschiedener kultureller Konventionen und Stile. Eine Möglichkeit, sich dem Phänomen aus unserer Gegenwart heraus zu nähern, sind aktuelle Dokumentarfilme. Denn dass nicht wenige von ihnen ohne eine darstellungsexterne Erzählerstimme arbeiten lässt vermuten, dass eine meta-narrative Ebene keine unabdingbare Voraussetzung ist für anspruchsvolles Reflektieren über die eigene Vergangenheit. Ist die Meta-Ebene in einer antiken Geschichtsdarstellung nur wenig ausgeprägt, bedeutet dies nicht in sich schon einen Mangel.

Allerdings kann ein rein narratives Darstellungsverfahren nicht alle Funktionen der besprechenden Darstellungsweise abdecken – und umgekehrt auch nicht. Es ist in der Tat weiterführend, die beiden Darstellungsweisen nicht nur als zwei verschiedene Ausführungen derselben Sache anzusehen, sondern auch als zwei verschiedene Denkformen.<sup>18</sup> Als zweiten Einwand möchte ich anführen, dass gerade weil die zwei Darstellungsweisen und Formen der Geschichtsreflexion nicht dasselbe leisten, man auch nicht dasselbe von ihnen erwarten sollte – kognitive Distanz etwa. Das Nachdenken über vergangenes Geschehen im diskursiven Denkstil ist auch nicht *per se* leistungsfähiger oder weiterentwickelter als das Nachdenken im rein narrativen Denkstil.<sup>19</sup> Das leuchtet auch deshalb ein, weil die beiden Formen sich nicht gegenseitig ausschliessen; ein und derselbe Verfasser kann sich beider Darstellungsweisen bedienen. Die Pflicht der Argumentation im Wettstreit der Meinungen, die zur agonistischen Redekultur des klassischen Griechenlands gehört, sollte daher nicht grundsätzlich anderen Darstellungskonventionen gegenüber privilegiert werden. Setzt man voraus, dass es zu jeder Frage nur eine richtige Antwort gibt, DIE Wahrheit, erscheint das erörternde Argumentieren ein geeignetes Mittel, sich der Wahrheit im Ausschluss- und Läuterungsverfahren zu nähern. Als eine andere Denkmöglichkeit kann jedoch genauso in Betracht gezogen werden, dass mehrere unterschiedliche, allenfalls sogar unvereinbare Erzählungen und Perspektiven in einer Zusammenschau geeignet sind, einen Sachverhalt zu ergründen und darzustellen.

Blums Beobachtung, dass die biblische Geschichtsdarstellung einige Elemente der herodoteischen Darstellungsweise nicht in dieser Form enthält, ist zutreffend. Allerdings erlaubt, drittens, dieser Befund keinen Rückschluss von der Erzählerstimme auf die Verfasser des Textes: Die Gestaltung dieser Stimme ist für mich kein Nachweis, dass ihre Urheber nicht in der Lage waren, ihre Vergangenheit als einen Gegenstand zur Reflexion zu denken.<sup>20</sup> Ich gehe nicht davon aus, dass die Gegebenheiten der antiken Kommunikationssituation, also die Textpragmatik, die biblischen Verfasser automatisch auf eine bestimmte kognitive Distanz bzw. Nähe zu den vergangenen Ereignissen festlegte. Die jüdischen Schriftgelehrten der Perserzeit stelle ich mir als Personen vor, die ihre Texte absichtsvoll gestalteten und – soweit es die Einschränkungen durch Konvention und die Erwartungen ihrer Adressaten es erlaubten – die literarischen Gestaltungsmittel frei wählen konnten. Natürlich muss man für die biblischen Erzählungen mit den Konventionen altorientalischer Schreiberschulen rechnen, in

---

<sup>17</sup> „[E]xternal textual relationships, as well as internal restructuring produced meaning in the same way that critical metadiscourse would in other traditions“; „Commemoration, Writing, and Genre in Ancient Mesopotamia“, in: *The Limits of Historiography. Genre and narrative in ancient historical texts*, hrsg. von Christina Shuttleworth Kraus, Leiden 1999, 69-90, hier 74.

<sup>18</sup> Vgl. Köller (2006), 45-50; Jerome Bruner (*Actual minds, possible worlds*, Cambridge/Mass. 1986, 11) spricht von zwei unterschiedlichen Denkweisen.

<sup>19</sup> Verschiedene Wissenschaftstheoretiker sehen in der Narrativität die grundlegende Form historischen Wissens, vgl. Johannes Süßmann, „Erzählung“, in: *Lexikon Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Stefan Jordan, Stuttgart 2002, 85-88.

<sup>20</sup> Vgl. Blum (2000): 11, Blum (2008): 119, 123.

denen Innovationen zwar Platz hatten, aber vertraute Ausdrucksformen mehr zählten als Originalität.<sup>21</sup> Dennoch spiegelt die kunstvolle Poetik vieler biblischer Erzählungen, so scheint es mir, ein hohes Mass bewussten literarischen Gestaltens. Allerdings ist auch nicht ausgeschlossen, dass die professionellen Schreiber in Jerusalem beim erzählerischen Kommunizieren Strukturen meisterhaft beherrschten, ohne sich in jedem Fall ihrer literarischen Mittel meta-kognitiv bewusst zu sein. Viele Personen können ihre Muttersprache sehr originell, effektiv und regelgeleitet einsetzen, auch ohne die Überzeugungsmittel nennen zu können, die dabei zum Tragen kommen.<sup>22</sup> Vollständige reflexive Bewusstheit bei der Gestaltung ihrer Texte kann man wohl damals wie heute nicht von den Verfassern von Geschichtsdarstellungen erwarten. Irene de Jong beispielsweise hat in Bezug auf die *Historien* beobachtet, dass Herodot nicht die Allwissenheit seines Erzählers rechtfertigt, wenn er Geschichte im Stil der griechischen Epen präsentiert. Sie vermutet, ihm sei nicht bewusst gewesen, dass in seinem Werk die zwei Welten des Epos und der Geschichtsschreibung aufeinandertreffen.<sup>23</sup> Im Grossen und Ganzen jedoch gehe ich davon aus, dass sowohl Herodot als auch die biblischen Verfasser wussten, was sie beim Schreiben taten. Einige dieser abstrakten Überlegungen möchte ich nun exemplarisch anhand eines Blicks in die Quellen veranschaulichen.

### Textbeispiele

Philosophisch-theologisches Nachdenken über Geschichte in Form einer Erzählung ohne Metadiskurs findet sich sowohl in Herodots *Historien* als auch in der Hebräischen Bibel. Sie reflektieren z.B. über Faktoren, die das Geschehen auf der Erde bestimmen. Im Buch *Genesis* kann die Josefsgeschichte als Text über die Frage verstanden werden, wie man zur Erkenntnis Gottes und seiner Spur im kontingenten Lauf der Ereignisse gelangt, und Herodot widmet sich der Frage, wie man angesichts der Tatsache, dass auf die Aussagen von Menschen kein Verlass ist, herausfinden kann, was sich wirklich abgespielt hat.<sup>24</sup> Dazu verfasst er keine Abhandlung, sondern erzählt Geschichten über drei medisch-persische Könige, nämlich Astyages, Kambyses und Xerxes, und setzt sie in Gesprächs- und Verhörsituationen in Szene. In diesen Abschnitten bleibt die Erzählerfigur der *Historien* auch eher hinter den Kulissen und macht sich weniger häufig bemerkbar.

Die Flüchtigkeit von menschlicher Erinnerung und die Notwendigkeit von Hilfsmitteln zu ihrer Bewahrung wird in den beiden Texten verschieden thematisiert: Herodot nutzt im ersten Satz der *Historien* den besprechenden Modus, um u.a. seine Sorge über das allmähliche Verblassen von lebendiger Erinnerung bis hin zu ihrem Verschwinden als einer menschlichen Gegebenheit auszudrücken:

Dies ist die Darlegung der Erkundung des Herodot aus Halikarnaß, auf daß, was von Menschen geschehen, nicht mit der Zeit verblasse... (Hdt. 1.0)

Eine solche meta-narrative Aussage sucht man der biblischen Geschichte vergeblich. Das Bewusstsein der Flüchtigkeit von Erinnerung äussert sich anders, z.B. in Josuas Anweisungen für das Errichten eines Denkmals in Erinnerung an das Wunder, das gemäss der Erzählung geschah, als die Israeliten den Jordan überquerten, um nach

---

<sup>21</sup> Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge (Mass.) 2007, 47: „Authenticity is subordinate to authority and relevant only inasmuch as it underpins textual authority; originality is subordinate to the cultivation of tradition; and intellectual property is subordinate to the common stock of cultural forms and values.“

<sup>22</sup> Vgl. Fritz Stolz, „Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos“, in: *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von Fritz Stolz, Göttingen 2004, 165-188, hier 171.

<sup>23</sup> Irene de Jong, „Narratological Aspects of the *Histories* of Herodotus“, in: *Herodotus and the narrative of the past*, hrsg. von Rosaria Vignolo Munson, Oxford 2013, 253-291, hier 261.

<sup>24</sup> Gen 37-50; Hdt. 1.108-118; 3.61-65; 7.101-104; 7.208-209 und 234-236.

Kanaan zu gelangen.<sup>25</sup>

Was die Einschübe im Modus der besprechenden Welt, die meta-narrativen Kommentare, angeht, müsste in einer detaillierteren Untersuchung als dieser unterschieden werden, welche Funktion die Einschübe jeweils übernehmen. Denn für einiges, was Herodots Erzähler darin explizit formuliert, gibt es entsprechende implizite Strategien. Werturteile z.B. zur Bedeutsamkeit eines Ereignisses, zum ethischen Fingerabdruck einer Figur und zur theologischen Sicht auf einen Zeitabschnitt, sei es die Lebenszeit einer Person oder eine Epoche in der Geschichte der Israeliten, können gut auch anders als in Erzählerkommentaren vorgebracht werden.<sup>26</sup> Vorwegnahmen späteren Geschehens können beinahe bruchlos in eine Erzählung integriert werden.<sup>27</sup> Zu den Informationen, die kaum ohne meta-narrative Kommentare zu vermitteln sind, gehören Verweise auf das methodische Vorgehen des Erzählers und seine Begründung, das Aufzeigen von Unterschieden zweier Versionen, die Angabe von Informationsquellen und das Feststellen der Grenzen des eigenen Wissens. Doch sollten diese Informationen nicht in einer Erzählung vermisst werden, wenn sie nicht zur narrativen Darstellungsweise dazugehören.

Herodots *Historien* zeigen, dass ein und derselbe Denker sich sowohl der erzählenden wie auch der besprechenden Darstellungsweise bedienen kann. Ein Abschnitt im ersten Buch zeigt exemplarisch, dass der Autor auch in einem Stil hätte schreiben können, der dem biblischen Erzählen viel ähnlicher ist (Hdt. 1.56-58). Denn in diesem Exkurs innerhalb der Kroisos-Geschichte verschwindet der Erzähler, ist nicht greifbar und verzichtet auf ausdrückliche Kommentare zu den Ereignissen oder seinen Quellen. Der Abschnitt zur frühen Geschichte von Athen und Sparta wird als Zusammenfassung von Kroisos' Recherchen über die Griechen präsentiert.<sup>28</sup> Da Kroisos hier Herodots Erzähler ersetzt, wird dieser Teil entsprechend zu einer Erzählung in der dritten Person mit einer nicht fassbaren Erzählerstimme. Dieser Teil der Geschichtserzählung steht dem biblischen Stil viel näher als der darauffolgende argumentative Abschnitt (1.57-58), worin der Erzähler eine Hypothese diskutiert und dabei unpersönliche Aussagen und solche in der ich-Form macht. Herodot wäre sicher in der Lage gewesen, seine Geschichtsdarstellung durchgehend im Stil dieses Abschnitts (1.56-58) zu halten, doch wählte er eine andere Erzählstrategie.

### **Erzählerstimme im Tanach – Erzählerperson bei Herodot**

Die Figur des Erzählers vermittelt und präsentiert den Adressaten der Geschichtserzählung die Darstellung einer bestimmten Vergangenheit. Antike Verfasser taten deshalb gut daran, diese Scharnierstelle zwischen ihrem

---

<sup>25</sup> Jos 4, 5-7: „Und Josua sprach zu ihnen: [...] jeder soll einen Stein auf seine Schulter heben [...] damit das ein Zeichen unter euch sei. Wenn eure Kinder künftig fragen: Was bedeuten euch diese Steine?, sollt ihr zu ihnen sagen: Das Wasser des Jordan staute sich vor der Lade des Bundes Jhwhs, als sie durch den Jordan zog. Das Wasser des Jordan staute sich, und diese Steine sollen den Israeliten ein ewiges Erinnerungszeichen sein.“

<sup>26</sup> Meir Sternberg und Menachem Perry haben 1970 eine Liste von acht verschiedenen Möglichkeiten mit Beispielen zusammengestellt, wie biblische Erzähler explizit oder implizit Personen oder Ereignisse werten: **זהירות, ספרות! לבעיות**. האוניברסיטה הפתוחה והפואטיקה של הסיפור המקראי: הספרות, 1970, (3), 608-663. Die meisten dieser Möglichkeiten sind implizit und nicht Teil von Äusserungen der Erzählerstimme (vgl. S. 624-625): Charakterisierungen von Figuren durch Aussprüche anderer Figuren; Urteile ausgedrückt in Taten von Figuren, die auf andere Figuren reagieren; Wertungen durch Ironie, durch das Verknüpfen zu einer anderen Erzählung im Tanach z.B. durch ein Namen, die Wortwahl oder eine Figurenkonstellation. Vgl. auch Vivienne Grays Liste zu Formen impliziter Beurteilung in Xenophons *Hellenika* und *Anabasis*: Vivienne Gray, „Xenophon“, in: *Narrators, narratees, and narratives in ancient Greek literature*, Studies in Ancient Greek Narrative 1 (Leiden/Boston: Brill 2004), 129-146, hier 141-143.

<sup>27</sup> Vgl. Hdt. 1.34,1 und Gen 36,31.

<sup>28</sup> Hdt. 56,2: Bei seinen Nachforschungen fand er [Kroisos] ... (ἵστορέων δὲ εὗρισκε).

Vergangenheitsentwurf und dem Zielpublikum sorgfältig und absichtsvoll zu gestalten und darauf zu achten, dass ihr Erzähler eine besonders kompetente, verlässliche und eloquente Figur abgibt. In der Tat nutzt Herodot die Palette von Möglichkeiten für die Ausgestaltung seiner Erzählerfigur gekonnt und weit mehr als andere Autoren der griechischen Klassik, beispielsweise Thukydides. De Jong spricht deshalb sehr zutreffend von einem *dramatized narrator*.<sup>29</sup> Im Gegensatz dazu unterlassen es die jüdischen Schriftgelehrten offenbar völlig, ihre Erzählerstimme als Person zu gestalten. Lassen sie also damit eine wichtige Überzeugungsstrategie ungenutzt, indem sie auf dem Gebiet der Erzählerfigur schlicht keine Angaben machen?

Herodots Geschichtsdarstellung baut im Laufe der *Historien* sehr geschickt die Figur des gleichnamigen Erzählers auf, der von sich sagt, die Geschichte erarbeitet und zusammengestellt zu haben und sie jetzt zu präsentieren. Der Erzähler erwähnt mehrfach sich selbst in der ersten Person als jemand, der etwas sagt und schreibt, etwas erfährt, eine Meinung hat und vieles andere. Beim Lesen bekommt man so eine gewisse Vorstellung: Die Erzählerperson hat einen Namen, eine Heimatstadt, ist männlich, bezieht sich auf ihre eigene Reisetätigkeit im Zusammenhang der Recherchen und nennt Personen, mit denen sie gesprochen hat. Man erfährt in einzelnen Fällen, welche Sinneseindrücke welche Gedankengänge beim Erzähler auslösten.<sup>30</sup> Im zweiten Buch tritt er selbst als Forscher in der Erzählung auf. Explizite meta-narrative Kommentare lassen seinen Erkenntnisweg nachvollziehen.<sup>31</sup> Auch vor polemischer Auseinandersetzung mit anderen Gelehrten scheut Herodot nicht zurück – er zeigt also die Bereitschaft, seine Ansichten gegenüber Andersdenkenden zu verteidigen. Manchmal stellt er sogar fest, was er zu einer Frage nicht weiss und auch nicht in Erfahrung bringen konnte.<sup>32</sup> Als Leser erfährt man etwas über Herodots Ansichten zu ethnographischen, historischen, philosophischen und theologischen Fragen. Zudem macht der Erzähler sein textgestaltendes und textvermittelndes Wirken offensichtlich, indem er sich an verschiedenen Stellen ausdrücklich auf den Aufbau und das Thema seines Werks bezieht und auf die Anordnung von Einzelerzählungen darin. Beispielsweise bezeichnet er Abschnitte als Exkurse und setzt innerhalb des Werks Querverweise.<sup>33</sup> Zwei unterschiedliche Versionen desselben Ereignisses werden ausdrücklich als verschiedene Varianten präsentiert.

Die Ausgestaltung der Erzählerfigur in den hebräischen Geschichtserzählungen könnte kaum unterschiedlicher sein. In starkem Kontrast zu Herodot gibt es in den hebräischen Erzählungen erstens keinerlei Hinweis auf eine Erzählerperson: Die Stimme, die die Geschichte erzählt, bleibt anonym und ist nirgends konkret greifbar, führt nie ausdrücklich eine Tätigkeit aus. Die Texte enthalten weder Angaben zu den Ansichten und Erfahrungen der Verfasser der schriftlichen Darstellung, noch Hinweise auf ihr Vorgehen dabei. Zweitens verzichten die frühen jüdischen Geschichtsschreiber ebenso darauf, sich als die präsentierende und vermittelnde Instanz in den Text einzuschreiben. Wo der Erzähler Herodot 1086mal von sich selbst spricht<sup>34</sup>, sucht man von *Genesis* bis *Könige*

---

<sup>29</sup> Diese Bezeichnung ist neben *epic* und *epideictic narrator* eine von dreien, mit denen Irene de Jong den Erzähler Herodots charakterisiert, siehe de Jong (2013), 263. Im Beitrag finden sich mit weitere bibliographische Angaben zum Thema des herodoteischen Erzählers. Der Begriff *dramatized narrator* stammt ursprünglich von Wayne Booth und bezeichnet eine Erzählerfigur, die sich den Adressaten als Person zeigt.

<sup>30</sup> Z.B. Hdt. 3.12; 5.59-60; 4.195,2.

<sup>31</sup> Z.B. 4.58; 8.119-120.

<sup>32</sup> Z.B. 1. 57,1; 6.14,1; 9.84.

<sup>33</sup> Z.B. 1.184,1; 1.194,1; 6.55.

<sup>34</sup> Carolyn Dewald, „Narrative surface and authorial voice in Herodotus' Histories“, in: *Arethusa* 20 (1987), 147-170, hier 154; Catherine Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodoteenne*, Paris 1987, 184-186; Rosalind Thomas zur

vergeblich nach einer Aussage des Erzählers in der 1. Person Singular. Herodot kostet also die Strategie der erzählerischen Selbstdarstellung voll aus, während der hebräische Erzähler sich extrem zurücknimmt, bis hin zur Selbst-Auslöschung.<sup>35</sup> Während der biblische Text so wenige Hinweise wie möglich darauf enthält, dass bestimmte Menschen für die Produktion dieses Textes verantwortlich sind, tut Herodot das Gegenteil.<sup>36</sup> Für die Wirkung der Darstellung auf die Adressaten bedeutet dies, dass bei Herodot der gleichnamige Erzähler deutlich wahrgenommen wird als Mittlerperson von Wissen und Einsichten zu Vergangenheit und Gegenwart, während er in den biblischen Erzählungen ganz in den Hintergrund tritt und keine Gestalt annimmt. Nicht zuletzt beginnen Herodots Historien mit einem Vorspann zum Inhalt und zur Aufgabe des Werks, während die biblische Erzählung direkt mit der erzählten Welt bzw. ihrer Schöpfung einsetzt.

Den Unterschied zwischen der personalisierten Darstellungsweise Herodots und der anonym-objektivierenden der biblischen Erzähler veranschaulichen die folgenden Beispielpaare. Das erste zeigt die Erzähler beim Präsentieren einer Information, hier von Namen von Akteuren in der Vergangenheit:

Hdt 7.224,1: [mit Leonidas fielen weitere Spartaner], deren Namen ich als Namen ehrwürdiger Männer erfahren habe – auch habe ich die Namen aller ‚Dreihundert‘ erfahren.<sup>37</sup>

Num 27,1: [...] und dies sind die Namen seiner Töchter: ...

Obwohl der biblische Erzähler hier Informationen präsentiert (und nicht szenisch narrativ vermittelt), lenkt er die Aufmerksamkeit nicht auf sich als denjenigen, der präsentiert, sondern sagt knapp „dies sind...“.<sup>38</sup> So erweckt er den Eindruck, den Informationen gegenüber unbeteiligt zu sein, sie nur vorgefunden und nicht ausgewählt, nur abgeschrieben und nicht ermittelt zu haben. Herodots Erzähler dagegen beteuert zweimal, er persönlich kenne die Namen aller bei Thermopylae gefallenen spartanischen Soldaten, und fügt noch ein Werturteil über sie an.

In seiner Rolle als Person, die das vergangene Geschehen kommentiert und deutet, macht Herodots Erzähler mal mehr, mal weniger Worte. Selten kündigt er aber eine Meinungsäußerung eigens an wie im folgenden Beispiel:

An dieser Stelle sehe ich mich nun unausweichlich genötigt, offen eine Meinung darzulegen, welche zwar bei den meisten Leuten auf Ablehnung stoßen wird, welche ich aber dennoch, weil sie mir wahr zu sein scheint, nicht zurückhalten will.<sup>39</sup>

In dieser bekannten Beteuerung gibt sich der Erzähler Herodots selbst als eine meinungsstarke Person aus, die sagt, was sie für richtig hält, selbst wenn es ungelegen ist. Nicht nur, dass Herodot hier selbstbewusst einen eigenen Standpunkt vertritt – er spricht auch noch selbstreflexiv darüber, dass er dies tut. Damit bewirkt er Aufmerksamkeit bei seinen Zuhörern und einen Vorschussbonus für das Kommende, das er nicht unbescheiden als wahr ausgibt: Die Würdigung der entscheidenden Rolle der Athener in den Perserkriegen.

Im Kontrast dazu steht die biblische Erzählerstimme bei ihrer Beurteilung von Hiskija, eines der Könige von Juda; sie macht nicht das geringste Aufsehen um sich selbst. Zwar gibt auch sie ein Urteil über einen Akteur der

---

*Verwendung der 1. Person Singular: Herodotus in Context. Ethnography, science and the art of persuasion*, Cambridge 2000, 225-226 und 235-248.

<sup>35</sup> Meir Sternberg spricht von *self-effacement* (*The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985, S. 118, 124).

<sup>36</sup> Dewald (1987) 166-167.

<sup>37</sup> Übersetzung ET.

<sup>38</sup> Weitere Beispiele: Gen 36,1; Ri 3,1; 1 Kön 4,2.

<sup>39</sup> 7.139,1; Übersetzung Marg leicht verändert.

Vergangenheit ab, doch der Massstab ist vorgeblich nicht die eigene Perspektive auf die Geschichte, sondern diejenige Gottes – eine absolute:

Und er tat, was recht war in den Augen JHWHs, ganz wie David, sein Vorfahr, es getan hatte. [...] Er vertraute auf JHWH, den Gott Israels, und von allen Königen von Juda nach ihm war keiner ihm gleich, auch nicht von denen, die vor ihm waren (2 Kön 18,3.5).

Kann man bei Herodot also von einer Erzählerperson bzw. Erzählerfigur sprechen, reichen die Hinweise der biblischen Erzählungen nur für eine Erzählerstimme.

### Intermezzo

Um nicht den Eindruck zu erwecken, die biblische Erzählweise sei defizitär, möchte ich anhand der Erzählung von der Einweihung des ersten Tempels durch König Salomo einen kleinen Ausschnitt der impliziten Beglaubigungsmittel hebräischer Vergangenheitsdarstellung vorstellen. Sie sind ein Beispiel für Überzeugungsmöglichkeiten durch Inszenierung.<sup>40</sup> Erstens ist die relative Ausdehnung der Episode im Vergleich zu anderen Zeitabschnitten bemerkenswert. Die szenisch ausgeführte Schilderung der festlichen Tempelweihe, die in der erzählten Welt einen halben bis ganzen Tag dauert, nimmt so viel Erzählzeit in Anspruch wie die geraffte Darstellung von gut 50 Jahren Geschichte der Könige Israels und Judas an späterer Stelle.<sup>41</sup> Diese Dehnung der Zeit weckt bei den Adressaten Aufmerksamkeit; durch die längere Dauer der Erzählung werden eine höhere Wichtigkeit und Bedeutung des Geschehens impliziert. Selbst die Einzelheiten, so der Anspruch, sind bemerkens- und erzählenswert.

So ist zweitens die Tempelweihe mit einem Schwerpunkt auf visuellen Eindrücken derart detailreich geschildert, dass sich der Eindruck der Augenzeugenschaft des Erzählers aufdrängt – wie sonst könnte er das Geschehen in der Erzählung so vergegenwärtigen, dass man als Zuhörer den Eindruck bekommt, selbst zum Augenzeugen der Feierstunde zu werden? Salomo, hier als Priester dargestellt, wird buchstäblich in Szene gesetzt; denn die Schilderung seiner Handlungen und Gesten lesen sich fast wie Bühnenanweisungen:

Und König Salomo stand mit der ganzen Gemeinde Israels, die sich um ihn versammelte, vor der Lade [...] dann wandte sich der König um und segnete die ganze Versammlung Israels, und die ganze Versammlung Israels stand da. [...] Und vor der ganzen Gemeinde Israels trat Salomo an den Altar des Herrn, breitete seine Hände zum Himmel aus und sprach [...] dann erhob er sich, wo er niedergekniet war und die Hände zum Himmel ausgebreitet hatte. Und er trat hin, und mit lauter Stimme segnete er die ganze Versammlung Israels und sprach [...] (1 Kön 8).

In Rutger Allans Begrifflichkeit ist dies ein Beispiel für den unmittelbaren Erzählmodus (*immediate diegetic mode*).

Ein drittes implizites literarisches Mittel zur Beglaubigung eines Ereignisses ist die mehrfache Erwähnung der Augenzeugenschaft ganz Israels, einer Vielzahl von Personen. Die Erzählerstimme betont, dass das erzählte Geschehen in aller Öffentlichkeit geschah, was andeutet, dass es unter den Zeitgenossen Salomos jedem bekannt war. Damit erhebt die Erzählung einen Anspruch auf Zuverlässigkeit, denn eine Vielzahl von Zeugen – so die

<sup>40</sup> Selbstverständlich sind nicht alle biblischen Erzählungen so ausführlich wie diese; doch dass die hebräischen Erzählungen eher in Szene setzen als referieren und besprechen gilt auch für knapper gehaltene Episoden wie beispielsweise Abram und Sarais Aufenthalt in Ägypten (Gen 12,10-13,1).

<sup>41</sup> Ein Text in der Länge der Erzählung von Salomos Tempelweihe (1 Kön 8,1-9,1) bringt im hebräischen Text an anderer Stelle (1 Kön 14,21-16,28) die Informationen zur Regentschaft von acht Königen Israels und Judas unter!

Logik dieser Strategie – garantiert die zuverlässige Überlieferung. Gleichzeitig nimmt der Erzähler durch diese Erwähnung alle diejenigen Zeitgenossen als Angesprochene mit in die Erzählung hinein, die sich in seiner Zeit zur „Gemeinde Israels“ zugehörig fühlen – sie werden durch die Erzählung Jahrhunderte später noch sekundäre Augenzeugen der Tempelweihe.

Hier ist der Haupteindruck Unmittelbarkeit und nicht Vermittelt-heit. Der Erzähler tritt nicht vermittelnd, kommentierend, erklärend zwischen die vergangenen Ereignisse und die Zuhörer – täte er es, würde er den Eindruck eines sich unmittelbar vor den Adressaten abspielenden Geschehens stören. Diese formale Besonderheit der Schilderung erhebt einen ziemlich starken Wahrheitsanspruch: nämlich den, keinen Vermittler und Erklärer zu brauchen, sondern für sich zu sprechen. Damit stellt sich auch nicht die Frage nach der Quelle des geschichtlichen Wissens. Es liegt, so der Anspruch, keine perspektivisch gebrochene Darstellung des Geschehens vor, sondern eine objektive bzw. absolute.

Ein Text, der in der Schilderung eines Geschehens eine Nahaufnahme der Original-Ereignisse präsentiert (oder dies vorgibt), erreicht, dass es sich in der Erzählung erneut ereignet, wie bei einem *re-enactment*. Neben der dichten Beschreibung ist dafür die Wiedergabe von gesprochenem Wort in wörtlicher Rede wichtig – hier ist es das nicht von mir zitierte lange Gebet Salomos. Diese Kombination von erzählerischen Überzeugungsstrategien bewirkt, dass die Episode wie ein Dokument erscheint, quasi ein live-Mitschnitt, und vermutlich auch so verstanden werden wollte. Damit ist die Szene den Figurenreden bei Herodot vergleichbar, die vorgeben, ein wörtliches Zitat der in der Realität gehaltenen Ansprachen zu sein.

### **Interpretation der Beobachtungen**

Als zwei wichtige Unterschiede in der Gestaltung der Erzählerstimme der *Historien* Herodots und der Hebräischen Bibel sind also folgende zu nennen: Der Fortlauf der erzählten Geschichte wird im Tanach viel seltener durch diskursive Einschübe unterbrochen als bei Herodot. Damit hängt zusammen, dass die biblische Erzählerstimme meist anonym und entpersonalisiert im Hintergrund bleibt, während die herodoteische Erzählerfigur in der Vorstellung der Leser als eine Person Gestalt annimmt. Es ist nun an der Zeit, eine Auswertung dieser Ergebnisse zu versuchen. Welches Überzeugungspotential liegt in den unterschiedlichen Darstellungsformen?

Eine Vergangenheit entsteht durch eine Zäsur: Ein Endpunkt, durch den das Vorhergehende als abgeschlossen, vorbei und verschieden vom Gegenwärtigen wahrgenommen wird. Besonders wenn der Gegenstand der Geschichtsdarstellung eine etwas weiter zurückliegende Vergangenheit ist, also keine Zeitgeschichte, ist der Graben, den es zwischen Vergangenheit und Gegenwart zu überbrücken gilt, breiter.<sup>42</sup> Den Brückenschlag erreichen die jüdischen Schriftgelehrten und Herodot auf verschiedenen Wegen: Denn beide Strategien – die inszenierende und die besprechend-argumentierende – sind geeignet, zwischen Gegenwart und Vergangenheit eine Verbindung herzustellen.

---

<sup>42</sup> Zum Brückenschlag zwischen Vergangenheit und Gegenwart als Kennzeichen historischen Denkens vgl. Jörn Rüsen, *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln/Weimar/Wien 2013, 105. Jonas Grethlein hat vier Erinnerungsmodi in antiken griechischen erinnerungsbezogenen Texten ausgemacht, die gemeinsam haben, dass sie Vergangenheit und Gegenwart verbinden: Jonas Grethlein, *The Greeks and their past. Poetry, oratory and history in the fifth century BCE*, Cambridge 2010, 1-11.

Ein Minimum an Erzählerintervention im Text lässt die Adressaten den Eindruck gewinnen, zwischen Gegenwart und Vergangenheit gäbe es gar keine Kluft. Weil der Blick in die Vergangenheit scheinbar nicht von einem Vermittler gelenkt und ausgewählt ist, wirkt er authentisch.<sup>43</sup> Hier wird die Illusion erzeugt, dass das vergangene Geschehen in seinem natürlichen Vorkommen vorliege, betrachtet werden kann und dann nur noch aufgeschrieben zu werden braucht. Die biblischen Erzählungen ziehen kein Quäntchen Aufmerksamkeit der Leser auf ein vermittelndes Subjekt und dessen Rolle beim Produzieren der Darstellung. So lassen sie das Publikum scheinbar umso näher an die Vergangenheit selbst gelangen. Wenn die Adressaten sich vergangenes Geschehen vermeintlich direkt anschauen können, ist der Graben, der es von der Gegenwart trennt, überwunden. Diese Form der Vergegenwärtigung von Vergangenheit hat ihren Preis: Das Ausblenden jeglicher Konstruktions- und Vermittlertätigkeit des Erzählers bedeutet, dass die in dieser Figur liegenden expliziten Überzeugungspotentiale nicht genutzt werden können.

Herodot, der dagegen die Aufmerksamkeit des Lesers auf die Kontrolle lenkt, die sein Erzähler über Struktur und Inhalt der Darstellung ausübt, kann seine Autorität und Kompetenz als überlegt vorgehender Forscher und Gelehrter voll ausspielen. Die Autorität seines Erzählers speist sich z.B. durch den Hinweis auf die Mühen und Überlegungen, die er auf sich genommen hat, um eine so genau wie möglich recherchierte Darstellung der Perserkriege und ihrer Vorgeschichte zu verfassen. Daher ist es folgerichtig, dass die Leser etwas von den Forschungs- und Denkprozessen vor und während der Produktion des schriftlichen Geschichtswerkes erfahren. Die Profilierung der eigenen Rolle bringt allerdings auch den Nachteil mit sich, dass die Adressaten auf das Bestehen eines Grabens zwischen Vergangenheit und Gegenwart aufmerksam werden. Denn das Besprechen eines vergangenen Geschehens, das Sprechen über ein Ereignis, erzeugt eine kognitive Distanz. Trotzdem ist Herodots argumentativere Darstellungsweise geeignet, die vergangenen Sachverhalte mit der Gegenwart seiner Zuhörer bzw. Leser zu verbinden, denn sie werden darin als Information oder Wissensbestandteil diskutiert. Aus narratologischer Sicht hat die argumentative Darstellung das größte Interaktionspotenzial zwischen Erzähler und Rezipient; nicht umsonst werden Reden gehalten, um ein Publikum im Sinne des Sprechers zu beeinflussen.<sup>44</sup>

Indem Herodot sein Werk als Produkt der Anstrengungen eines neugierigen Menschen präsentiert, verzichtet er auf zwei starke Wahrheitsansprüche: der Berufung auf übermenschliche Autoritäten und der Offensichtlichkeit des scheinbar Natürlichen, des a-perspektivisch Objektiven. Die Darstellungsweise der Geschichte Israels hingegen soll wirken, indem sich das Drama der Geschichte sozusagen unvermittelt vor den Augen der Adressaten abspielt. Durch das Unterlassen jeglichen Hinweises, dass sie eine menschengemachte Komposition vor sich haben, erheben die biblischen Erzählungen einen objektiven Geltungsanspruch. Denn sobald eine Darstellung als die Sicht eines einzelnen Autors ausgewiesen ist, können Zweifel auftreten, ob dieser in der Lage ist, die Geschichte angemessen zu erzählen. Indem die jüdischen Schriftgelehrten in ihrem Text so wenig Hinweise wie möglich auf sich selbst und ihre Arbeit hinterlassen – ob bewusst oder unbewusst kann hier nicht erörtert werden – eröffnen sie den Adressaten zudem die Möglichkeit, ihnen Zugänge zu transzendenten Wissensbeständen zuzutrauen.

---

<sup>43</sup> Vgl. Vivienne Gray (2004) 129.

<sup>44</sup> Allan (2009), 184.



Durch ihre literarischen Gestaltungsmittel erheben beide Vergangenheitsrepräsentationen Anspruch auf Autorität und Verlässlichkeit. Beide, Herodot und die Geschichtserzählungen im Tanach, bauen auf Inszenierung und damit auf die Illusion von unmittelbarer Augenfälligkeit: Evidenz. Herodots Erzähler bedient sich zusätzlich argumentativer Überzeugungsstrategien, die auf verschiedenen kognitiv-rationalen Operationen wie z.B. dem Nennen von Gründen, dem Bewerten einzelner Informationen oder dem Skizzieren seines Erkenntniswegs beruhen. Um auf einen Adressaten zu wirken, müssen Beglaubigungsstrategien nicht als solches von ihm wahrgenommen werden. Im Gegenteil, effektive Überzeugungsmittel fallen einem Rezipienten viel seltener auf als solche, bei denen der Erzähler einen „bemühten“ Eindruck hinterlässt. Überzeugt hat ein Text seine Adressaten wohl dann, wenn Reaktionen wie „Woher weiss er das?“ oder „Das kann nicht sein!“ gar nicht erst aufkommen. Dies scheint der Weg der biblischen Verfasser zu sein, während Herodots Erzähler viel häufiger mit den impliziten Adressaten in Diskussion tritt.

### **Bibliographie:**

Editionen und Übersetzungen:

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quinta emendata, hrsg. von Adrian Schenker et al. (Stuttgart 1997).

Herodotus, *Herodoti Historiae* (2 vols.), hrsg. von Chaim Rosén (Leipzig 1987-1997).

Walter Marg, *Herodot. Geschichten und Geschichte*, Zürich/München 1973.

*Zürcher Bibel*, hrsg. vom Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 2007.

Sekundärliteratur:

Rutger Allan (2009), „Towards a Typology of the Narrative Modes in Ancient Greek“, in *Discourse cohesion in Ancient Greek*, hrsg. von Stephanie Bakker and Gerry Wakker, Leiden, 171-204.

Erhard Blum (2008), „Die Stimme des Autors in den Geschichtsüberlieferungen des Alten Testaments“, in *Historiographie in der Antike*, hrsg. von Klaus-Peter Adam (BZAW 373), Berlin/New York, 107-130.

Erhard Blum (2005), „Historiographie oder Dichtung? Zur Eigenart alttestamentlicher Geschichtsüberlieferung“, in *Das Alte Testament - ein Geschichtsbuch?*, hrsg. von Erhard Blum, William Johnstone, und Christoph Marksches (atm 10) Münster, 65–86.

Erhard Blum (2000), „Ein Anfang der Geschichtsschreibung? Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel“, in *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, hrsg. von Albert de Pury, Thomas Römer (Orbis Biblicus et Orientalis), Freiburg (Schweiz)/Göttingen, 4-37.

Hubert Cancik (1970), *Mythische und Historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der bethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*, Stuttgart.

Carolyn Dewald (1987), „Narrative surface and authorial voice in Herodotus' Histories“, in *Arethusa* 20, 147-170.

Joanna Gavins (2007), *Text World Theory. An Introduction*, Edinburgh.

Vivienne Gray (2004), „Xenophon“, in *Narrators, narratees, and narratives in ancient Greek literature*, hrsg. von Irene de Jong, René Nünlist, Angus Bowie (Studies in Ancient Greek Narrative 1), Leiden/Boston 2004, 129-146.

Jonas Grethlein (2010), *The Greeks and their past. Poetry, oratory and history in the fifth century BCE*, Cambridge.

Irene de Jong (2013), „Narratological Aspects of the Histories of Herodotus“, in *Herodotus and the narrative of the past*, hrsg. von Rosaria Vignolo Munson, Oxford, 253-291.

- Wilhelm Köller (2006), *Narrative Formen der Sprachreflexion. Interpretationen zu Geschichten über Sprache von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin/New York.
- Piotr Michalowski (1999), „Commemoration, Writing, and Genre in Ancient Mesopotamia“, in *The Limits of Historiography. Genre and narrative in ancient historical texts*, hrsg. von Christina Shuttleworth Kraus, Leiden, 69-90.
- Jörn Rüsen (2013), *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft*, Köln/Weimar/Wien.
- Meir Sternberg (1985), *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington.
- Meir Sternberg und Menachem Perry  
 .608-663 ,(3) 1970, זהירות, ספרות! לבעיות האינטרפרטאציה והפואטיקה של הסיפור המקראי: הספרות, 608-663 ,(3) 1970.
- Fritz Stolz (2004), „Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos“, in: *Religion und Rekonstruktion. Ausgewählte Aufsätze*, hrsg. von Fritz Stolz, Göttingen 2004, 165-188.
- Johannes Süßmann (2002), „Erzählung“, in *Lexikon Geschichtswissenschaft*, hrsg. von Stefan Jordan, Stuttgart, 85-88.
- Karel van der Toorn (2007), *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge (Mass).
- Harald Weinrich (31977), *Tempus. Besprochene und erzählte Welt*, Stuttgart.

**Auswahlbiographie von Werken mit jüdisch-judaistischer Thematik, die seit Herbst 2015 bis Redaktionsschluss 2016 in Schweizer Verlagen erschienen sind bzw. durch Inhalt oder Verfasser/in die Schweiz betreffen**

*zusammengestellt von Dr. Yvonne Domhardt, Zürich, Oktober 2016*

**Sachbücher zu jüdischen Themen**

**Backhaus, Fritz / Gross, Raphael et al. (Hrsg.)**

Die Frankfurter Judengasse: Geschichte, Politik, Kultur: Katalog zur Dauerausstellung des Jüdischen Museums Frankfurt. – München: C.H. Beck, 2016. – ISBN 978-3-406-68987-1.

**Baltrusch, Ernst / Puschner, Uwe (Hrsg.)**

Jüdische Lebenswelten von der Antike bis zur Gegenwart. – Bern etc.: P. Lang, 2016. – ISBN 978-3-631-64563-5.

**Berger, Michael**

Für Kaiser, Reich und Vaterland: jüdische Soldaten – eine Geschichte vom 19. Jahrhundert bis heute. – Zürich: Orell Füssli, 2015. – ISBN 978-3-280-05585-4.

**Bodenheimer, Alfred / Fischer-Geboers, Miriam (Hrsg.)**

Lesarten der Freiheit: zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas' *Difficile Liberté*. – Freiburg / Brsg. etc.: Alber, 2015. – ISBN 978-3-495-48654-2.

**Bollag, Michel / Rutishauser Christian**

Ein Jude und ein Jesuit im Gespräch über Religion in turbulenter Zeit / mit Vorworten von Kurt Koch und David Rosen. – Ostfildern: Grünewald, 2015. – ISBN 978-3-7867-3045-3.

**Bosshard-Nepustil, Erich**

Schriftwerdung der hebräischen Bibel: Thematisierungen der Schriftlichkeit biblischer Texte im Rahmen ihrer Literaturgeschichte. – Zürich: Theologischer Verlag, 2015. – ISBN 978-3-290-17826-0.

**Dreyfus, Madeleine**

Ein ziemlich jüdisches Leben: säkulare Identitäten im Spannungsfeld interreligiöser Beziehungen. – Köln etc.: Böhlau, 2016. – ISBN 978-3-412-50350-5.

**Fiorato, Pierfrancesco / Schmidt, Peter A. (Hrsg.)**

„Ich bestreite den Hass im Menschenherzen“: Überlegungen zu Hermann Cohens Begriff des grundlosen Hasses. – Basel: Schwabe, 2015. – ISBN 978-3-7965-3373-0.

**Frankemölle, Hubert**

Vater im Glauben?: Abraham / Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran. – Basel etc.: Herder, 2016. – ISBN 978-3-451-34911-9.

**Geissbühler, Simon**

Iulie însângerat: România și Holocaustul din vara lui 1941. – București: Institutul Național pentru Studiarea Holocaustului din România „Elie Wiesel“: Curtea veche, 2015. – ISBN 978-6-06-588846-3.

**Gelardini, Gabriella**

Christus militans: Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges. – Leiden etc.: Brill, 2016. – ISBN 978-90-04-28234-6.

**Gelardini, Gabriella (Hrsg.)**

Hebrews in contexts. – Leiden etc.: Brill, 2016. – ISBN 978-90-04-31168-8.

**GRA Stiftung gegen Rassismus und Antisemitismus (Hrsg.)**

Gedanken zur Rassismus-Strafnorm: 20 Jahre Art. 261bis StGB. – Zürich etc.: Dike, 2016. – ISBN 978-3-03751-802-1.

**Granick, Jaclyn**

Humanitarian responses to Jewish suffering abroad by American Jewish organizations, 1914-1929. – Genève: Graduate Institute of International and Development Studies, 2015. – ISBN ----.

**Grossman, Jonathan**

Abram to Abraham: a literary analysis of the Abraham narrative. – Bern etc.: P. Lang, 2016. – ISBN 978-3-03-432077-1.

**Grudzinska-Gross, Irena et al. (Hrsg.)**

Poland and Polin: new interpretations in Polish-Jewish studies. – Bern etc.: Peter-Lang-Edition, 2016. – ISBN 978-3-631-88888-1.

**Grütter, Nesina**

Das Buch Nahum: eine vergleichende Untersuchung des masoretischen Texts und der Septuagintaübersetzung. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Theologie, 2015. – ISBN 978-3-7887-3068-0.

**Gyr, Marcel**

Schweizer Terrorjahre: das geheime Abkommen mit der PLO. – Zürich: Verlag Neue Zürcher Zeitung, 2016. – ISBN 978-3-03810-145-1§.

**Harvey, Richard**

Messianisch-jüdische Theologie verstehen: Erkundung und Darstellung einer Bewegung / Hrsg.: Berthold Schwarz. – Bern etc.: Peter-Lang-Edition, 2016. – ISBN 978-3-631-64166-8.

**Heinen, Johanna**

Ein „jüdisches“ Mäzenatentum für moderne französische Kunst?: Das Fallbeispiel der Nationalgalerie im Berlin der wilhelminischen Ära (1882-1911): eine kultur- und sozialhistorische Studie. – Bern etc.: Peter-Lang-Edition, 2016. – ISBN 978-3-631-64864-3.

**Hoffmann, Meike**

Hitlers Kunsthändler: Hildebrand Gurlitt 1895-1956: die Biographie / mit Nicola Kuhn. – München: C.H. Beck, 2016. – ISBN 978-3-406-69094-5.

**Im fremden Land**

Publikationen aus den Lagern für Displaced Persons: Einblicke in die Sammlung der Staatsbibliothek zu Berlin / Hrsg.: Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Stiftung Jüdisches Museum Berlin; Text- und Bildredaktion: Tamar Lewinsky et al. – Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, 2015. – ISBN ----.

**Jaśtal, Katarzyna et al. (Hrsg.)**

Odysseen des Humanen: Antike, Judentum und Christentum in der deutschsprachigen Literatur: Festschrift für Maria Kłańska zum 65. Geburtstag. – Bern etc.: P. Lang, 2016. – ISBN 978-3-631-66911-2.

**Jeggle-Merz, Birgit et al. (Hrsg.)**

Juden und Christen im Dialog / hrsg. im Auftrag der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und der Theologischen Hochschule Chur. – Freiburg / Schweiz: Paulusverlag, 2016. – ISBN 978-3-7228-0879-6.

**Kim, Jieun**

Jerusalem in the Archaemenid period: the relationship between temple and agriculture in the Book of Haggai. – Bern etc.: P. Lang, 2016. – ISBN 978-3-03-432210-2.

**Königs, Diemuth**

Juden im Fricktal: Geschichte einer Minderheit vom 13. bis zum 20. Jahrhundert. – Basel: Schwabe, 2016. – ISBN 978-3-7965-3522-2.

**Kuperman, Shifra**

Pen brothers: the politics of literature 1905-1915. – Basel: [Universität], 2016. – ISBN ----.

**Langenhorst, Georg**

Trialogische Religionspädagogik: interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam. – Basel etc.: Herder, 2016. – ISBN 978-3-451-31592-3.

**Lohfink, Gerhard**

Im Ringen um die Vernunft: Reden über Israel, die Kirche und die Europäische Aufklärung. – Basel etc.: Herder, 2016. – ISBN 978-3-451-31239-7.

**Lustenberger, Sibylle**

Kinship, reproduction, and homosexuality: an anthropological perspective on Jewish Israeli society: [elektronische Ressource]. – Bern: [Universität]. – ISBN ----.

**Maier, Denis**

Isaac Breuer (1883-1946): Philosophie des Judentums angesichts der Krise der Moderne. – Berlin: de Gruyter, 2015. – ISBN 978-3-11-044565-7.

**Melling, Chan**

Die Eisenbahnen in Israel im Wandel der Zeit = Les chemins de fer en Israël au fil du temps: 1892-2015. – Zürich: Kariat Jearim, 2015.

**Mensah, Michael Kodzo**

I turned back my feet to your decrees (Psalm 119,59): Torah in the fifth book of the Psalter. – Bern etc.: Peter-Lang-Edition, 2016. – ISBN 978-3-631-67229-7.

**Nachama, Andreas**

Basiswissen Judentum / mit Walter Homolka und Hartmut Bomhoff; Geleitwort von Henry G. Brandt. – Basel etc.: Herder, 2015. – ISBN 978-3-451-32393-5.

**Overlack, Anne**

„In der Heimat eine Fremde“: das Leben einer deutschen jüdischen Familie im 20. Jahrhundert: Erinnerungen und Dokumente. – Tübingen: Klöpfer und Meyer, 2016. – ISBN 978-3-86351-419-8.

**Römer, Thomas**

Moïse en version originale: enquête sur le récit de la sortie d'Égypte (Exode 1-15). – Genève: Labor et Fides, 2015. – ISBN 978-2-8309-1584-6.

**Sánchez, Rosa**

Los géneros dialogales judeoespañoles: oralidad fingida y variación lingüística. – Barcelona: Tirocinio, 2015. – ISBN 978-84-942925-2-1.

**Scheibler, Thomas**

Jüdisch-christliche Hoffnung im Abschied von antijüdischer Apathie: eine Studie zu Ernst Gauglers Auslegung der Israelkapitel im Römerbrief. – Bern: [Selbstverlag], 2015. – ISBN ----.

**Schlaepfer, Aline**

Les intellectuels juifs de Bagdad: discours et allégeances (1908-1951). – Leiden etc.: Brill, 2016. – ISBN 978-90-04-29316-8.

**Schlumpf, Sandra**

Condicionalidad y concesividad en judeoespañol moderno escrito: teoría y análisis de corpus. – Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2015. – ISBN 978-84-7956-146-8.

**Schneider, Wolfgang**

Grammar of biblical Hebrew / translated [from the German] and revised by Randall L. McKinion. – Bern etc.: P. Lang, 2016. – ISBN 978-1-433-12528-7.

**Stahlberg, Ben**

Spinoza's philosophy of divine order. – Bern etc.: P. Lang, 2015. – ISBN 978-1-433-13044-1.

**Staudacher, Anna**

Proselyten und Rückkehr: der Übertritt zum Judentum in Wien 1868-1914. – Bern etc.: P. Lang, 2016. – ISBN 978-3-631-60683-4.

**Stemberger, Günter**

Mose in der rabbinischen Tradition. – Basel etc.: Herder, 2016. – ISBN 978-3-451-34055-0.

**Strenger, Gabriel**

[Or Tora]: Jüdische Spiritualität in der Tora und den jüdischen Feiertagen. – Basel: Morascha; 2016. – ISBN ----.

**Studies in biblical Hebrew.** – Bern etc.: P. Lang, 2016-. – Vol. 1-. – ISSN 1081-0536.

**Szypulski, Pawel**

Greetings from Auschwitz. – Zürich: P. Frey, 2015. – ISBN 978-3-905929-89-8.

**Vannier, Marie-Anne (Hrsg.)**

Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques des psaumes. – Bern etc.: P. Lang, 2015. – ISBN 978-3-03-431675-0.

**Wardi, Ada (Hrsg.)**

New types: three pioneers of Hebrew graphic design. – Jerusalem: Israel Museum, 2015. – ISBN 978-965-278-457-5.

**Wiehn, Erhard Roy (Hrsg.)**

Die bittere Not begreifen: deutsch-jüdische Deportiertenpost aus südfranzösischen Internierungslagern im Kontext der Hilfskation der Jüdischen Gemeinde Kreuzlingen Thurgau / Schweiz rund 75 Jahre danach zur Erinnerung 1940-1945 / Vorwort von Margot Wicki-Schwarzschild; Transkription: Birgit Arnold. – Konstanz: Hartung-Gorre, 2016. – ISBN 978-3-86628-571-2.

**Wohl von Haselberg, Lea (Hrsg.)**

Hybride Identitäten: gemischte Familien und patrilineare Juden. – Berlin: Neofelis, 2015. – ISBN 978-3-943414-52-3.

**Literaturwissenschaft, (Auto)biographien, Belletristik, Kunst, Musik****Ahmadi, Jasmin**

Der Papst und der Bienenkorb: Marcel Reich-Ranicki als ein Akteur im literarischen Feld der Bundesrepublik. – Bern etc.: PL Academic Research, 2015. – ISBN 978-3-631-66159-8.

**Ben-Gavriel, Mosche Ya'akov (=Ernst Hoeflich)**

Jerusalem wird verkauft oder Gold auf der Strasse: ein Tatsachenroman (Tagebuch 1917) / hrsg. und mit einem Nachwort von Sebastian Schirrmeister; Nachbemerkung von Doerte Bischoff und Alfred Bodenheimer. – Wuppertal: Arco, 2016. – ISBN 978-3-938375-69-3.

**Bergmann, Emanuel**

Der Trick: Roman. – Zürich: Diogenes, 2016. – ISBN 978-3-257-06955-6.

**Blubacher, Thomas**

Die vielen Leben der Ruth Landshoff-Yorck. – Berlin: Insel, 2015. – ISBN 978-3-458-17643-5.

**Bodenheimer, Alfred**

Der Messias kommt nicht: Rabbi Kleins dritter Fall. – München: Nagel & Kimche, 2016. – ISBN 978-3-312-00686-1.

**Cohen, Paul-Ernst**

Kein [!] schöne Zeit in diesem Land: Aufzeichnungen einer Velo- und Zeitenreise zwischen Mannheim, Gurs und Buchenwald. – Basel etc.: velag regionalkultur, 2015. – ISBN 978-3-89735-899-7.

**Dutli, Ralph**

Mandelstam, Heidelberg: Gedichte und Briefe 1909-1910; mit einem Essay über deutsche Echos in Ossip Mandelstams Werk „Ich war das Buch, das euch im Traum erschien“. – Göttingen: Wallstein, 2016. – ISBN 978-3-8353-1858-8.

**Dicker, Joël**

Die Geschichte der Baltimores: Roman. – Zürich etc.: Piper, 2016. – ISBN 978-3-492-05764-6.

**Einhaus, Hannah**

Für Recht und Würde: Georges Brunschvig: jüdischer Demokrat, Berner Anwalt, Schweizer Patriot (1908-1973). – Zürich: Chronos, 2016. – ISBN 978-3-0340-1324-6.

**Favre, Gilberte**

Guggenheim Saga: von der Schweiz nach Amerika: Pioniere, Philanthropen und Mäzene: ein biografischer Essay. – Lausanne: Editions Z, 2016. – ISBN 978-2-940096-08-4. – In dt., engl. und franz. Sprache.

**Feldman, Deborah**

Unorthodox: eine autobiografische Erzählung. – Zürich: Seccession Verlag, 2016. – ISBN 978-3-905951-79-0.

**Finkelstein, Boris**

Les sentiers de la guerre: récits d'enfance. – Lausanne: Editions L'Age d'homme, 2015. – ISBN 978-2-8251-4552-4.

**Gortych, Dominika**

Semantik der Leere in deutschen und polnischen Kulturtexten zur Shoah. – Bern etc.: P. Lang, 2015. – ISBN 978-3-631-65536-8.

**Greising, Franziska**

Am Leben: Roman. – Bern: Zytglogge, 2016. – ISBN 978-3-7296-0913-6.

**Hiob**

Joseph Roths Roman in einer Bearbeitung von Ingo Berk. – Bern: Konzert Theater Bern, 2015. – ISBN -- --.

**Höftmann, Katharina**

Israel: Fokus Küche, Gastronomie und Rezepte. – Zürich: Gesellschaft Schweiz Israel GSI, 2015. – ISBN ----.

**Hollaus, Invar-Torre**

Frank Auerbach: [Festschrift zum 85. Geburtstag]. – Bern etc.: Pier Meyer Verlag, 2016. – ISBN 978-3-905799-29-3.

**Kämper, Dirk**

Fredy Hirsch und die Kinder des Holocaust: die Geschichte eines vergessenen Helden aus Deutschland. – Zürich: Orell Füssli, 2015. – ISBN 978-3-280-05588-5.

**Krell, Else**

Wir rannten um unser Leben: Illegalität und Flucht aus Berlin 1943 / Hrsg.: Claudia Schoppmann. – Berlin: Metropol, 2015. – ISBN 978-3-86331-238-1.

**Lenzen, Verena et al. (Hrsg.)**

„es stand / Jerusalem um uns“: Jerusalem in Gedichten des 20. und 21. Jahrhunderts / unter Mitarbeit von Max Kerner. – Mönchengladbach: Kühlen Verlag, 2016. – ISBN 978-3-87448-459-6.

**Lewin, Moshe**

Les sentiers du passé: Moshe Lewin dans l'histoire / textes présentés et annotés par Denis Paillard. – Lausanne: Editions Page 2, 2015. – ISBN 2-940189-52-6 [sic].

**Lewinsky, Charles**

Andersen: Roman. – München: Nagel & Kimche, 2016. – ISBN 978-3-312-00689-2.

**Lewinsky, Charles**

Melnitz. – Tesvikiye-Istanbul: Gözlem, 2015. – ISBN 978-9944-994750-0.

**Mandelbaum, Roman**

Durch dein Gedenken wirst du es nicht vergessen: Memoiren von Roman Mandelbaum. – Jerusalem: [s.l.], 2016. – ISBN ----.

**Mehring, Walter**

Sturm und Dada: Gedichte, Erinnerungen und Essays / Hrsg.: Martin Dreyfus. – Zürich: Elster Verlag, 2016. – ISBN 978-3-906065-44-1.

**Oppenheim, Meret**

Husch, husch, der schönste Vokal entleert sich: Gedichte, Prosa / Hrsg.: Christiane Meyer-Thoss. – Berlin: Suhrkamp, 2015. – ISBN 978-3-518-12703-2. – [Neuaufgabe von 2002].

**Pressler, Mirjam**

Anne Frank. – Zürich: Schweizerisches Jugendschriftenwerk, 2015. – ISBN 978-3-7269-0672-6.

**Reza, Yasmin**

Bella Figura. – Lengwil: Libelle Verlag, 2015. – ISBN 978-3-905707-62-5.

**Rosenberg, Erika**

Das Glashaus: Carl Lutz und die Rettung ungarischer Juden vor dem Holocaust. – München: Herbig, 2016. – ISBN 978-3-7766-2787-9.

**Schenk, Andreas**

Fritz Nathan – Architekt: sein Leben und Werk in Deutschland und im amerikanischen Exil. – Basel: Birkhäuser, 2015. – ISBN 978-3-03-821468-7.

**Schönenberger Bloch, Esther (Hrsg.)**

Rolf Bloch 24. Juni 1930-27. Mai 2015. – [Bern]: [s.n.], 2016. – ISBN ----.

**Scholem Alejchem**

Tewje, der Milchmann: Roman / aus dem Jiddischen übersetzt und mit einem Nachwort von Armin Eidherr. – Zürich: Manesse, 2016. – ISBN 978-3-7175-2410-6.



### **Schweizer Juden**

150 Jahre Gleichberechtigung: 15 Portraits: Wanderausstellung „150 Jahre Gleichberechtigung Schweizer Juden“, Kornhausforum Bern, Januar 2016; Jüdisches Museum der Schweiz, Basel, 17.3.-2.8.2016; Universität Zürich, 19.5.-4.6.2016 ... = Juifs de Suisse: 150 ans d'égalité des droits / Hrsg.: Schweizerischer Israelitischer Gemeindebund (SIG), Texte: Pascal Krauthammer; Fotografien: Alexander Jaquemet. – Zürich: SIG, 2016. – ISBN ----.

### **Senn, Rahel**

Der kleine Tete: Roman / Nachwort von Charles Lewinsky. – Zürich: Elster Verlag, 2015. – ISBN 978-3906065-36-6.

### **Speiser, Irène**

Meerespassagen: Erzählung. – Basel etc.: Stroemfeld, 2015. – ISBN 978-3-86600-248-7.

### **Spoerri, Bettina**

Herzvirus: Roman. – Wien: Braumüller, 2016. – ISBN 978-3-9920015-4-5.

### **Suter, Daniel**

Die Unvergleichlichen: Parallelroman. – Zürich: edition 8, 2015. – ISBN 978-3-85990-247-3.

### **Wiehn, Erhard Roy (Hrsg.)**

Nirgends gern gesehen: jüdische Schicksale im 20. Jahrhundert: Gespräche mit Überlebenden in Konstanz und in der Schweiz sowie Gertrud Rothschilds Bericht über die Deportation nach Gurs 1940 und Beiträge von Rabbiner Nathan Peter Levinson 1984/86. – Konstanz: Hartung Gorre, 2015. – ISBN 978-3-86628-543-9.

### **Winter, Alisa N.**

Schidduchim: zwischen Liebe und Zwang?: Die Heiratsvermittlung in der jüdischen Orthodoxie. – Zürich: [Selbstverlag], 2014. – ISBN 978-3-03-305277-2.

### **Zepp, Susanne (Hrsg.)**

Textual understanding and historical experience: on Peter Szondi. – Paderborn: Fink, 2015. – ISBN 978-3-7705-5653-3.

## **Nachträge aus vergangenen Jahren**

### **Altmann, Jack**

Israel. – Lausanne: JPM Publications, 2014. – ISBN 978-2-88452-764-4.

### **Baer, Eugen**

Ewiges Leben im Wort: eine Einführung in Leben und Werk von Friedrich Weinreb. – Zürich: Verlag der Friedrich Weinreb Stiftung, 2010. – ISBN 978-3-905783-67-4.

### **Beyer, Arno**

Andor der Spielmann: ein jüdisches Musikerleben. – Zürich etc.: Olms, 2011. – ISBN 978-3-487-08503-6.

### **Bondy, Luc**

Toronto: Gedichte. – Wien: Zsolnay, 2012. – ISBN 978-3-552-05576-6.

**Chagall:** „i colori dell'anima“: mostra, Marc Chagall – i colori dell'anima = Marc Chagall – „the colours of the soul“, Imago Art Gallery, Lugano, London, 24.01.2013-27.07.2013. – Lugano etc.: Imago Art Gallery, 2013. – ISBN ----.

### **Cidor-Citroën, Ruth**

Vom Bauhaus nach Jerusalem: Stationen eines jüdischen Lebens im 20. Jahrhundert / mit einem Nachwort von Anja von Cysewski. – Berlin: Metropol, 2004. – ISBN 3-936411-39-5.

**Fritsche, Christiane**

„Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“: die ‚Arisierung‘ von Grundstücken in Mannheim durch Institutionen der Evangelischen Kirche. – Basel etc.: verlag regionalkultur, 2014. – ISBN 978-3-89735-829-4.

**Gilomen, Hans-Jörg**

Juden in den spätmittelalterlichen Städten des Reichs: Normen – Fakten – Hypothesen: 11. Arye-Maimon-Vortrag an der Universität Trier, 5.11.2008. – Trier: Kliomedia, 2009. – ISBN 978-3-89890-150-5.

**Herz, Herbert**

Als Partisan im französischen Widerstand: Erinnerungen eines deutsch-jüdischen Widerstandskämpfers. – Bellevue-Genève: Association Manny Samuel Editions, 2011. – ISBN 978-2-940477-00-5.

**Jeschurun:** Samson Raphael Hirsch: Aufsätze zu seinem Leben und zu seinen Werken / Redaktion und Konzept: Edouard Selig; Übersetzung: Eli Israel Bloch. – Basel: Morascha, 2014. – ISBN ----.

**Keel, Othmar**

Jerusalem und der eine Gott: eine Religionsgeschichte. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. – ISBN 978-3-525-54029-9.

**Lifschitz, Daniel**

Quando Israele era bambino: la sapienza dei chassidim. – Rom: Eidzioni OCD, 2012. – ISBN 978-88-7229-548-9.

**Lifschitz, Daniel**

Storia di un ebreo cattolico. – Melara: Edizioni Parva, 2008. – ISBN ----.

**Maier, Joachim**

Die Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft aus Freudenberg am Main: ein Gedenkbuch. – Basel etc.: verlag regionalkultur, 2014. – ISBN 978-3-89735-844-7.

**Mehring, Walter**

Dass diese Zeit uns wieder singen lehre: Gedichte, Lieder und Chansons / Hrsg.: Martin Dreyfus. – Zürich: Elster Verlag, 2014. – ISBN 978-3-906065-21-2.

**Overlack, Anne**

Was geschieht im Brief?: Strukturen der Briefkommunikation bei Else Lasker-Schüler und Hugo von Hofmannsthal. – Tübingen: Narr, 1993. – ISBN 3-86057-129-X.

**Reza, Yasmin**

Drei Mal Leben. – Lengwil: Libelle Verlag, 2014. – ISBN 978-3-905707-56-4.

**Reza, Yasmin**

Ihre Version des Spiels : Schauspiel. – Lengwil: Libelle Verlag, 2014. – ISBN 978-3-905707-46-5.

**Seksik, Laurent**

Der Fall Eduard Einstein: Roman. – München: Blessing, 2014. – ISBN 978-3-89667-520-0.

**Steiger-Schumann, Ingrid**

Jüdisch-christliche Liebesbeziehungen im Werk Leopold Komperts: zu einem Zentralmotiv des böhmisch-jüdischen Schriftstellers (1822-1886). – Berlin: de Gruyter, 2014. – ISBN 978-3-11-043801-7.

**Stutschinsky, Abram**

Die Bibel für Kinder erzählt: nach der Heiligen Schrift und der Agada. – Erweiterte Neuauflage. – Basel: Morascha, 2014. – ISBN ----.

**Süess, Patrik**

Der internationale Druck auf die Schweizer ‚Judengesetzgebung‘ in den 1850er und 1860er Jahren: „zum Wahren, Guten und Rechten darf man sich schon zwingen lassen...“. – Berlin: Grin, 2013. – ISBN 978-3-656-55585-8.

**Tausendundein Amulett**

Schutz und Magie: Glaube oder Aberglaube?: Jüdische Amulette: Sonderausstellung 2013/2014 / Hrsg.: Jüdisches Museum der Schweiz; Redaktion: Anna Rabin und Gaby Knoch-Mund . – Basel: Jüdisches Museum der Schweiz, 2013. – ISBN ----.

**Varlin**

L'uomo si ammala, quando l'occhio si annoia: testi e lettere / a cura di Patrizia Guggenheim e Tobias Eichelberg. – Florenz: Casa editrice Le Lettere, 2007. – ISBN 978-88-608-7039-1.

**Und Hanna und Sara**

Installation von Renée Levi im Hof des Jüdischen Museums der Schweiz, Basel, September 2010-Januar 2011. – Basel: Jüdisches Museum der Schweiz, 2011. – ISBN ----.

**Weill, Jeremy**

[Hundert] 100 Jahre Jüdischer Turnverein Basel: Emanzipation nach aussen, Gleichberechtigung nach innen. – Saarwellingen: sdv, 2014. – ISBN 978-3-318-02722-8.