

# Glossen zur traditionellen biblischen Philologie

*Benjamin Kedar-Kopfstein (Haifa)*

Die Philologen des Altertums und des Mittelalters<sup>1</sup>, die sich unermüdlich um ein verbessertes Entschlüsseln der in der hebräischen Bibel festgelegten Sprachzeichen und ihrer Kombinationen bemüht haben, verdienen doch wohl mehr Beachtung, als ihnen gemeinhin geschenkt wird<sup>2</sup>. Ihr Werk ist nicht nur von Interesse für die Geistesgeschichte, insofern es spätere Stellungnahmen zu dem Originaltext widerspiegelt, sondern es muß bei uns in manchen Fällen die Stelle des eigentlichen Informanten, d.h. des einstigen Sprachteilhabers am biblischen Hebräisch, vertreten. Bei Erfüllung dieser Aufgabe erweisen sich zwar die alten Philologen als nicht völlig verläßlich (welcher Informant wäre das?), doch darf man von ihnen, den frühen Repräsentanten einer ununterbrochenen – wenn auch nicht lückenlosen – Verstehenstradition, eine beträchtliche Anzahl aufschlußreicher Hinweise erwarten. Es gibt aber noch einen zusätzlichen, meist unbeachtet gelassenen Grund für eine ernsthaftere Beschäftigung mit den klassischen Bibelübersetzern und -auslegern: Aus ihren Arbeiten lassen sich allgemein gültige Prinzipien und Methoden der Texterarbeitung erkennen. Letzteres sei an Hand ziemlich willkürlich ausgewählter Beispiele – es kämen unzählige viele andere in Betracht<sup>3</sup> – verdeutlicht.

(1) *šepi'ôl* (Jes 22,24)

Der allgemeine Inhalt des Abschnitts Jes 22,15–25 ist recht klar: Das Prophetenwort kündigt die Absetzung eines hohen königlichen Beamten an; dieser wird durch einen anderen ersetzt werden, der dann aber auch zu Fall kommen wird. Das Schicksal dieses Nachfolgers im Amt wird durch das Bild eines fest eingeschlagenen Nagels, an dem man allzu große Last gehängt hat, bis er schließlich herausfällt, dargestellt<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vor allem kommen in Betracht: Die griechischen Übersetzungen (Septuaginta, Aquila, Theodotion, Symmachus), die Vulgata des Hieronymus sowie dessen Kommentare, die nachbiblische hebräische Literatur (Apokryphen, Qumranschriften, Talmud und Midrasch), die Targume und Pešitta, die Sprachwissenschaftler der jüdisch-spanischen Renaissance und die hebräischen Kommentatoren des Mittelalters. Zitiert wird in der Folge, soweit nicht anders angegeben, nach den üblichen Ausgaben.

<sup>2</sup> Neuere Lexikographen führen die frühen Deutungen so gut wie gar nicht (KBL<sup>3</sup>) oder sporadisch und unzuverlässig (GesB) an. So heißt es beispielsweise, die Septuaginta (KBL<sup>3</sup> 398) bzw. diese und die Vulgata (GesB 304) hätten den in der Liste der unreinen Vögel genannten *jnswp* mit *ibis* übersetzt. Dies trifft jedoch nur auf Lev 11,17 und Jes 34,11 zu; Deut 14,16 hat die Vulgata *cycnus* 'Schwan' (Septuaginta unklar). – Keines der Wörterbücher gibt an, daß die von ihnen gesetzte Gleichung *h<sup>a</sup>sidāh* = 'Storch' GesB 247; KLB<sup>3</sup> 324 [traditionell (!)] erst seit Raši belegt ist.

<sup>3</sup> Verf. hofft, in der Folge weitere Fälle vortragen zu können.

<sup>4</sup> Die literarkritische Frage bezüglich der Einheitlichkeit des Abschnitts darf hier außer

Im Vers 24 kommt das Wort  $\text{š}^{\text{e}}\text{p}^{\text{i}}\text{ō}^{\text{l}}$  vor, das im Lexikon des biblischen Hebräisch praktisch als hapax legomenon und wurzelisoliert dasteht<sup>5</sup>; somit können die Bibelinterpreten nicht auf eine lexikalische Bedeutung, sozusagen „mental gespeichert“, zurückgreifen, welche sonst im Zusammenwirken mit der aus dem Kontext erwachsenden Determinationserwartung zur Dekodierung des okkasionellen Wortsinnes verhilft<sup>6</sup>. Es ergibt sich vielmehr die Herausforderung, den Sinn des Wortes aus dem Kontext allein mehr oder weniger genau zu bestimmen (wobei der Begriff „Kontext“ die unendlich vielen konzentrischen Kreise umfaßt, die das Wort umgeben und seine Bedeutung determinieren, vom weitgespannten, äußersten Kreis der Lebenssituation über den das situativen Anlasses bis zum engsten Kreis des sprachlich-syntagmatischen Satzzusammenhangs); und dann, zur Bestätigung des so gewonnenen Wortsinnes – womöglich auch zu seiner Präzisierung – etymologische Verbindungen aufzuspüren. Im vorliegenden Fall halten sich zwei der klassischen Übersetzer, Aquila und Hieronymus, an das klarste, dreimal wiederholte Element in der unmittelbar nachfolgenden Satzhälfte:  $k^{\text{e}}\text{l}^{\text{i}}$  ‘Gerät’, um den Sinn des unbekanntes Wortes anzupeilen; beim Dekodieren selbst wenden sie jedoch zwei diametral verschiedene Methoden an. Nach Aquila handelt es sich um die Bezeichnung eines derart kulturspezifischen Gefäßes, daß sie unübersetzbar ist, während Hieronymus sich damit zufrieden gibt, das – notwendigerweise intensionsärmere – Hyperonym anzuführen. Bei Aquila wird das Wort in Umschrift wiedergegeben: *SEPHOTH*<sup>7</sup>: Die Annahme, das Vorkommen von Transliteration in einer Übersetzung komme einer „confession of ignorance or doubt“<sup>8</sup> gleich, dürfte bei Bibelübersetzern selten zutreffen, schon gar nicht bei Aquila, der bekanntlich sein Handwerk mit übertriebener Gewissenhaftigkeit betrieb. Da er im vorliegenden Fall auch das ihm in seiner üblichen Bedeutung wohl vertraute vorangehende Wort  $\text{š}^{\text{a}}^{\text{e}}\text{š}^{\text{ā}}\text{’im}$  ‘Nachkommen’ in Umschrift wiedergibt (*SASAIM*)<sup>9</sup>, hat bei Aquila die angenommene Unübersetzbarkeit der

Betracht bleiben. – Die Septuaginta weicht nicht nur vom hebräischen Text ab, sondern entschlüsselt auch das poetische Bild: „Pro paxillo, qui Hebraice dicitur *JATHED* . . . LXX supra ‘principem’, hic ‘hominem’ interpretati sunt“ (Hieronymi Operum [Ed. Vallarsi 1735] IV, 320); deshalb kann sie in diesem Vers unberücksichtigt bleiben.

<sup>5</sup> Eine in Theorie und Praxis befriedigende Definition des hapax legomenon kann es nicht geben: Darf man eine einmalig auftretende orthographische Variante (s. u. *kasah/*) in die Kategorie einbeziehen, dafür aber ein zweimal, in identischen Kontexten vorkommendes Wort (z. B.  $^{\text{a}}\text{nāpāh}$ ; Lev 11, 19; Deut 14, 18) ausschließen? Ganz abgesehen davon, daß der Status der Vokabel eben von der philologischen Beurteilung abhängt (Vgl. etwa zu *māzôr* B. Kedar, *Biblische Semantik*, 1981, S. 123).

<sup>6</sup> Zu antiken Glossaren vgl. E. Bickerman, *The Septuagint as a Translation*, Proceedings of the American Academy for Jewish Research XXVIII (1959), 15–19. – Hieronymus, der an kein festgelegtes Glossar gebunden scheint, operiert nachweisbar mit kontextunabhängigen lexikalischen Wortbedeutungen (s. B. Kedar, a. a. O. S. 71).

<sup>7</sup> Die Umschrift ist – in lateinischer Wiedergabe – von Hieronymus überliefert: „Aquila interpretatus est *SASAIM* et *SEPOTH*, quod Symmachus vertit ‘nepotes atque commixtos’“ (IV, 319).

<sup>8</sup> H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Oxford 1914, S. 324.

<sup>9</sup> Zufällig ist kein Beleg für die Übersetzung dieses häufiger vorkommenden Wortes durch Aquila erhalten. Doch die von anderen griechischen Übersetzern verwendete Vokabel  $\text{ē}\gamma\kappa\gamma\omicron\nu\omicron\varsigma$  (Jes 48, 19; 65, 23; Ijob 31, 8 u. ö) findet sich bei Aquila für ‘Nachkomme’ (Ijob 18, 19).

beiden Termini den Ausschlag gegeben, und man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, er habe unter diesen „omnia vasa Sacerdotum et Levitarum, . . . quae in sacrificiis necessaria sunt“ (Hieronymus IV, 225) verstanden. Hieronymus gibt – wie bereits gesagt – in der Vulgata diese Vorstellung recht vage wieder: *vasorum diversa genera*.

Im allgemeinen nehmen die Wortdeutungen als Ausgangspunkt das bekannte Wort *šā'šā'im* 'Sproß, Sprößling', das in engster syntagmatischer Verbindung mit unserem Wort steht; dementsprechend wird diesem eine Bedeutung im semantischen Feld 'Nachkommenschaft' beigemessen. In den zwei Wörtern lediglich Synonyme zu sehen (etwa 'Sprößlinge und Schößlinge'), widerstrebt der alten Philologie, die jedem einzelnen Wort im heiligen Text Gewicht beimißt und dessen Informationsgehalt voll ausschöpfen möchte<sup>10</sup>. So entscheidet das Targum, es seien 'Kind und Kindeskind' (*bnj' wbnj bnj'*), Qimḥi, es seien 'Söhne und Töchter' (*hbnjm whbnwt*) gemeint<sup>11</sup>. Letzterer hat zweifellos damit auch Abweichung im grammatischen Geschlecht (Pl. Mask, *-im* vs. Pl. Fem. *-ôl*) berücksichtigen wollen. Ähnlich, doch vorsichtiger ('. . . die Söhne, . . . vielleicht die Töchter') erklärt es Ibn Ezra, der dann sprachliche Stützen anführt: Das erste Wort sei als 'was aus dem Leibe hervorgeht [*js'*] zu verstehen, das zweite aufgrund des Verses '. . . aus der Wurzel der Schlange geht hervor [*js'*] eine Natter [*sp'*]' (Jes 14, 29). Durch diese geschickte Verknüpfung beider Wurzeln, *js'* und *sp'*, mittels ein und desselben Verses, erhält unser Wort allerdings eine negative Konnotation, die bedauerlicherweise dann der Anlaß war, in dem zweiten Wort das weibliche Geschlecht bezeichnet zu sehen.

Raši, der sich auf Menaḥem beruft<sup>12</sup>, bringt als sprachliche Parallele die Wendung *šepi'e habbāqār* 'Viehmist' (Ez 4,15), d.h. 'was aus dem Leib ausscheidet'; unser Wort bezeichne die 'Neugeborenen, die aus dem Mutterleib hervorgehen'. Welche Ableitung Symmachus im Sinn hatte, muß ungewiß bleiben; jedenfalls bringt auch er eine qualitative Unterscheidung: *nepotes atque commixtos* 'Nachfahren und Mischvolk'.

Die in der Folge erwähnten Gefäße werden von der jüdischen Exegese auf Priester und Leviten (Targum, Raši) bezogen<sup>13</sup>. Hieronymus verleiht der Wiedergabe des Symmachus die versöhnliche Auslegung, unter den Kindeskindern seien die Apostel, unter den Mischlingen die Gläubigen aus allen Völkern zu verstehen (IV, 319).<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Erst spät wurde die Wiederholung im Parallelismus membrorum als poetische Lizenz erkannt; vgl. G. B. Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, 1915, S. 17–22.

<sup>11</sup> So im Kommentar z.St. In seinem *Sefer Haššorašim* (Berlin 1847; Neudr. New York 1948), S. 317, gibt er die gleiche Erklärung und setzt hinzu: „. . . als sei geschrieben *š's'jm* und *š's'wt'*“. Ibn Ġanāh, *Sefer Haššorašim* (Budapest 1896), S. 436, führt lediglich das Targum an.

<sup>12</sup> Menaḥem ben Saruq (ca. 950), Verfasser des *Mahbæræt*; über ihn und die obengenannten Interpreten vgl. E. L. Dietrich, *Die hebräische Literatur der nachbiblischen Zeit*, in: *Semitistik* (Hrsg. B. Spuler), Leiden-Köln 1953, S. 82–99. – Zur negativen Konnotation des Wortes *šāpī'a* 'Nachkomme' (also etwa wie deutsch 'Brut') im späteren Hebräisch s. I. Ben-Lehuda, *Thesaurus II*, 5594.5600.

<sup>13</sup> Targum: *mkhnj'* . . . *w'd bnj lwj*. Raši: *khnjm* . . . *bnj lwj*.

<sup>14</sup> „ . . . et Apostoli et omnes credentes, hoc est filii filiorum, et commixti de universibus gentibus“ (IV, 319).

(2) *kasæh*' (Ps 81,4; Spr 7,20)

Die Kontextdetermination in beiden Versen ergibt, daß mit dem Wort 'ein festgesetzter Zeitpunkt' gemeint ist, doch scheint darüber hinaus jene des Psalmenverses auf 'einen bestimmten Feiertag' zu weisen, während im Sprüchebuch diese genauere Bestimmung nicht notwendig erscheint: Im Psalm ist unser Wort zwischen die Lexeme *hodæš* 'Neumond' und *haç* 'Fest' eingebettet, die Sprüche hingegen erwähnen lediglich den verabredeten Termin, an dem der Ehemann heimkehren wird. Lediglich in der Septuaginta vermißt man jegliche Beziehung zwischen beiden Vokabeln: ἐν εὐσήμῳ (Ps) vs. πολλῶν (Spr). Letzteres ist eine freie, vage in den Textzusammenhang passende Wiedergabe: δι' ἡμερῶν πολλῶν d. h. erst 'nach vielen Tagen' sei der Mann zurückzuerwarten<sup>15</sup>. Dagegen ist das griechische Wort im Psalter außergewöhnlich<sup>16</sup>: es bezeichnet wohl den Tag als 'deutlich erkennbar', meint also möglicherweise eine der Mondphasen, Voll- oder Neumond. Die jüdische Interpretation bezieht seit frühesten Zeiten (Talmud und Midrasch) den Psalmenvers auf das Neujahrsfest, da er vom Schofarblasen am Neumondstag spricht, das eben nur für den Festtag des am Neumond beginnenden neuen Jahres angeordnet ist. Demnach wird die gleiche Bedeutung auch für *kasæh* angenommen, das von *ksh* 'bedecken' abgeleitet wird: Es sei 'Neumond', also der Tag, an dem der Mond sich bedecke<sup>17</sup>. Eine völlig andere Auffassung vertritt Ga'on Se'adja, der von der aramäischen Wurzel *nks* 'schlachten' ausgeht: In beiden Versen sei der Tag 'eines Opferschlachtens' gemeint<sup>18</sup>. Die nach Se'adja auftretenden Sprachgelehrten Menahem und Ğanāḥ widersprechen dieser Meinung ausdrücklich, leiten das Wort vielmehr von der hebr. Wurzel *kss* 'zählen, berechnen' ab: Es sei mit diesem der 'durch Rechnen und Zählen bestimmte Tag' gemeint<sup>19</sup>. Dieser Meinung folgt auch Raši<sup>20</sup>. Bemerkenswert bleibt der Umstand, daß Ibn Ğanāḥ an der gleichen Stelle noch eine andere Etymologie, auf arab. *kss* 'letzter Tag des Monats', der seinerseits den nächsten Monat einleitet, anführt. Ibn Ezra erklärt das Wort an beiden Stellen unterschiedlich: „Monatsbeginn, an dem der Mond verdeckt ist“ (Ps), „festgeleg-

<sup>15</sup> Das hebr. *jôm* 'Tag' wird in den Pl. gesetzt, *kasæh* wird zum Quantor (dem folgt die Pešitta: ... *sgj't*).

<sup>16</sup> εὐσημος 'von glücklicher Vorbedeutung, günstig; leicht zu erkennen' hat im biblischen Sprachgebrauch (Dan 2, 19 [LXX!]; Kor 14, 9) die Bedeutung 'klar verständlich'.

<sup>17</sup> Rosch Haschanah 8a-8b: „Welches ist das Fest, an welchem der Mond noch verdeckt ist? Das besagt doch also: *rôš haššânâh*, das Fest des Jahresbeginns“. Der Midrasch (Lev Rabbah s. 29) erklärt die hinzugefügte Wortfolge 'am Tag unseres Festes' im Psalmenvers folgendermaßen: Man soll am Neumondstag (*hodæš*), bei der Verdeckung (*kasæh*) das Schofarhorn blasen; da könnte man meinen: an jedem Neumond, daher heißt es 'zu unserem Festtag' (d. h. es gibt nur einen einzigen auf den Neumond fallenden Festtag, nämlich das Neujahrsfest).

<sup>18</sup> Rav Se'adja Ga'on, Ha'egron (*Kitāb 'Uṣūl al-Shi'r al-'Ibrānī*), kritische und kommentierte Ausgabe von N. Allony, Jerusalem 1969, S. 242.

<sup>19</sup> Maḥberet Menahem, herausgegeben von H. Filipowski, London 1854. Dazu D. Kaufmann, Das Wörterbuch Menachem Ibn Saruk's nach Codex Bern 200, ZDMG 40 (1886), 367-409. Zu *ks'* heißt es bei Menahem: „Es ist der festgesetzte Tag, der nach der Zeitberechnung der richtige ist“. – Ğanāḥ, a. a. O. S. 225-26.

<sup>20</sup> In seinen Kommentaren zu Ps bzw. Spr verweist Raši jeweils auf den Vers im anderen Buch und erklärt *kasæh*: „festgesetzter Zeitpunkt“.

ter Zeitpunkt oder bekannter Termin“ (Spr). Im allgemeinen bleibt es also das Bestreben der jüdischen Tradition, für den Psalmenvers den okkasionellen Sinn ‘Rosch Haschana, Neujahrsfest’ sicherzustellen, während die umfassendere Bedeutung ‘festgesetzter Zeitpunkt’ dem Wort im Proverbium zuerkannt wird. Umso größere Hochachtung verdient die hartnäckig sich erhaltende Tradition, das Wort bezeichne den ‘Vollmondstag’<sup>21</sup>. In diesem Sinn übersetzen nicht nur Aquila und Symmachus (ἐν πανσελήνῳ), sondern auch noch Hieronymus, der seine Unabhängigkeit von einem Glossar bzw. seine sprachliche Souveränität dem Begriff gegenüber dadurch unter Beweis stellt, daß er diesen auf unterschiedliche Weise wiedergibt: *in medio mense* ‘Mitte des Monats’ (Ps), *plenaе lunae* ‘Vollmond’ (Spr).

### Zusammenfassung (abstract)

Die Kenntnis der antiken Bibelübersetzungen und -kommentare sowie jüdischer Bibelinterpreten des Mittelalters hilft u. a. bei der philologischen Erschließung der Hebräischen Bibel und bei der Wahl gültiger Prinzipien und Methoden der Texterarbeitung, was an zwei seltenen Lexemen und deren Kontexten gezeigt wird: *š<sup>6</sup>pi<sup>6</sup>ōl* Jes 22,24 und *kašah<sup>6</sup>* Ps 81,4; Spr 7,20.

### Anschrift des Autors:

Prof. Dr. B. Kedar-Kopfstein, Orenstreet 23/81, Haifa 34734/Romema, Israel

<sup>21</sup> Bekanntlich die heute geltende Deutung (aufgrund des akk. *kušē'u* = *agū(m)* I [= sum. *aga*], der Mütze des Mondgottes am Vollmondstag).