



Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg

Weder „Klein“ noch „Midrasch“ –  
„Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen“ als Gegenentwurf zur  
Vorstellung von den „Kleinen mittelalterlichen Midraschim“

Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. phil.) im Fach Jüdische Studien  
an der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg  
Lehrstuhl Bibel und Jüdische Bibelauslegung

vorgelegt von  
Annabelle Fuchs M.A.

Heidelberg, den 26. Juli 2023

## 0. Inhaltsverzeichnis

Dieses Promotionsprojekt wurde gefördert von:

Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk e. V. & Hanns-Seidel-Stiftung e.V.

**ELES** Ernst Ludwig Ehrlich  
Studienwerk



*Beiden Begabtenförderungswerken sei ausdrücklich für ihre Unterstützung gedankt.*

Tag der mündlichen Prüfung: 11. Dezember 2023

Überarbeitung der Dissertationsschrift: 30. September 2024

Erstgutachterin: Prof. Dr. Hanna Liss (Heidelberg)

Weitere Gutachter: Prof. Dr. Ludger Lieb (Heidelberg)  
Prof. Dr. Ronny Vollandt (München)

*Für Evita*  
*sel. A.*



## Inhaltsverzeichnis

|                                                                                                    |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Inhaltsverzeichnis.....                                                                            | 3  |
| A. Einleitung .....                                                                                | 6  |
| B. „Kleine Midraschim“? Gegenwärtige Situation und Kritik .....                                    | 14 |
| I. Aktueller Forschungsstand „Kleine Midraschim“ .....                                             | 14 |
| 1. Autoren und Werke aus der Zeit der Wissenschaft des Judentums.....                              | 14 |
| 2. „Kleine Midraschim“ in der modernen Forschungsliteratur.....                                    | 18 |
| II. Dekonstruktion der „Kleinen Midraschim“ als Einheit und Gattung.....                           | 25 |
| III. Historische Kontexte für die Fehlklassifizierung als „Kleine Midraschim“ .....                | 31 |
| 1. Der Begriff der „Aggada“ in der Wissenschaft des Judentums .....                                | 31 |
| 2. Zur Anthologie als Form der Veröffentlichung „Kleiner Midraschim“ .....                         | 36 |
| IV. Argumentation für eine gattungstheoretische Neuverortung der Texte.....                        | 39 |
| C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung .....                             | 42 |
| I. Vorüberlegungen .....                                                                           | 42 |
| 1. Grundlagen bei Dan und Yassif .....                                                             | 42 |
| 2. Überlegungen zum Gattungsnamen .....                                                            | 43 |
| 3. Kritik an den Beschreibungen bei Dan und Yassif .....                                           | 46 |
| II. Definition der „Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung“ .....                            | 47 |
| III. Überblick über die Forschung zur hebräischen Erzählliteratur im Mittelalter .....             | 47 |
| IV. Die MhB im Kontext der allgemeinen hebräischen Erzählliteratur des Mittelalters.               | 50 |
| V. Abgrenzung von anderen narrativen Gattungen und Gattungsbegriffen .....                         | 57 |
| D. Die Handschriften .....                                                                         | 66 |
| I. Vorstellung dreißig ausgewählter Handschriften .....                                            | 66 |
| 1. Handschriftliche Zeugnisse, mit allen drei Texten (DYM, PetM, PetA).....                        | 67 |
| 2. Handschriftliche Zeugnisse, mit zwei Texten .....                                               | 70 |
| 3. Handschriftliche Zeugnisse, die nur PetM enthalten .....                                        | 75 |
| 4. Handschriftliche Zeugnisse, die nur die DYM enthalten.....                                      | 81 |
| II. Hinweise zu Geniza-Fragmenten mit DYM, PetM und PetA .....                                     | 89 |
| III. Untersuchung des Überlieferungskontextes mithilfe von Werkzeugen der Digital Humanities ..... | 90 |
| 1. Einführung in die Benutzung der Graph-Datendank Neo4J .....                                     | 90 |
| 2. Allgemeine Fragestellungen zu allen untersuchten Handschriften.....                             | 94 |
| 3. Aspekte der Überlieferung von DYM, PetM und PetA: gemeinsam und getrennt                        | 97 |

## 0. Inhaltsverzeichnis

|                                                                                        |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 4. Zusammenfassung.....                                                                | 100 |
| E. Textbearbeitungen.....                                                              | 103 |
| I. Die Chroniken des Mose – דברי הימים של משה – <i>Divre ha-Yamim shel Moshe</i> ..... | 103 |
| 1. Überblick über die Forschung.....                                                   | 103 |
| 2. Übersicht über die Handschriften .....                                              | 107 |
| 3. Übersetzung einer ausgewählten Handschrift.....                                     | 109 |
| 4. Beschreibung unterschiedlicher Textfassungen .....                                  | 132 |
| 5. Kommentar zum Text <i>Divre ha-Yamim shel Moshe</i> .....                           | 133 |
| II. Der Tod des Mose – פטירת משה – <i>Petirat Moshe</i> .....                          | 167 |
| 1. Definition des untersuchten Forschungsgegenstands .....                             | 167 |
| 2. Überblick über die Forschung.....                                                   | 179 |
| 3. Übersicht über die Handschriften .....                                              | 189 |
| 4. Übersetzung ausgewählter Handschriften.....                                         | 191 |
| 5. Beschreibung unterschiedlicher Textfassungen .....                                  | 224 |
| 6. Kommentar zum Text <i>Petirat Moshe</i> .....                                       | 238 |
| III. Der Tod des Aaron – פטירת אהרן – <i>Petirat Aharon</i> .....                      | 275 |
| 1. Definition des untersuchten Forschungsgegenstands .....                             | 275 |
| 2. Überblick über die Forschung.....                                                   | 277 |
| 3. Übersicht über die Handschriften .....                                              | 282 |
| 4. Übersetzung ausgewählter Handschriften.....                                         | 284 |
| 5. Beschreibung unterschiedlicher Texttraditionen.....                                 | 301 |
| 6. Derash PetA – Die Drucktradition und das Präomium zu PetA und PetM.....             | 304 |
| 7. Kommentar zum Text <i>Petirat Aharon</i> .....                                      | 306 |
| IV. Ergebnisse: Gemeinsame Eigenschaften aller drei Texte .....                        | 333 |
| V. Überlegungen zum „Sitz im Leben“.....                                               | 344 |
| 1. Kritik an der „Predigt-These“ .....                                                 | 344 |
| 2. Überlegungen zur Verortung der Texte im Alltag .....                                | 346 |
| F. Fazit.....                                                                          | 349 |
| G. Bibliographie.....                                                                  | 354 |
| H. Appendix .....                                                                      | 372 |
| I. Begriffsdefinitionen.....                                                           | 372 |
| 1. Glossar Erzähltextanalyse .....                                                     | 372 |
| 2. Weitere Begriffsdefinitionen .....                                                  | 374 |
| II. Auflistung der Handschriften sortiert nach Text.....                               | 376 |
| 1. Liste aller Handschriften mit <i>Divre ha-Yamim shel Moshe</i> .....                | 376 |

## 0. Inhaltsverzeichnis

|       |                                                                                    |     |
|-------|------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.    | Liste aller Handschriften mit <i>Peṭirat Moshe</i> .....                           | 378 |
| 3.    | Liste aller Handschriften mit <i>Peṭirat Aharon</i> .....                          | 379 |
| III.  | Transkriptionshinweise.....                                                        | 380 |
| IV.   | Abkürzungsverzeichnis .....                                                        | 380 |
| 1.    | Abkürzungen hebräische Bibel .....                                                 | 380 |
| 2.    | Abkürzungen rabbinische Literatur (Auswahl).....                                   | 381 |
| 3.    | Abkürzungen Mischna-, Tosefta- und Talmudtraktate.....                             | 382 |
| 4.    | Weitere Abkürzungen.....                                                           | 382 |
| V.    | Abbildungsverzeichnis .....                                                        | 383 |
| VI.   | Graphische Aufarbeitung ausgewählter Ergebnisse der Graph-Datenbank-Analyse<br>383 |     |
| VII.  | Motivliste PetM.....                                                               | 387 |
| VIII. | Texteditionen.....                                                                 | 391 |
| 1.    | Editionen des Texts Divre ha-Yamim shel Moshe .....                                | 391 |
| 2.    | Editionen des Texts <i>Peṭirat Moshe</i> .....                                     | 430 |
| 3.    | Editionen des Texts <i>Peṭirat Aharon</i> .....                                    | 484 |

## A. Einleitung

Die Bezeichnung „Kleine“ oder gelegentlich im selben Kontext auch „Mittelalterliche Midraschim“ (engl.: „Small(er)/ Minor/ Medieval Midrashim“)<sup>1</sup> wird bislang für einen [Kanon](#)<sup>2</sup> in der mittelalterlichen jüdischen Literatur verwendet, der sich aus bis zu dreihundert einzelnen Texten zusammensetzt. Den Begriff und die zugehörigen theoretischen Vorstellungen prägten im 19. und 20. Jahrhundert verschiedene Akteure<sup>3</sup> aus dem Umfeld der *Wissenschaft des Judentums*.

Es ist nicht ungewöhnlich, dass Gattungsbestimmungen für literarische Strömungen häufig erst mit historischem Abstand entstehen. Im Falle der „Kleinen Midraschim“ zeigt sich jedoch eine Auffälligkeit: Bis heute gibt es keine literaturwissenschaftlich begründete Definition, nach denen Texte zu dieser Gruppe gezählt oder davon ausgeschlossen werden. Die meisten Beschreibungen der „Kleinen Midraschim“ benennen deren verhältnismäßige Kürze und einen Entstehungszeitraum im Mittelalter. Dies verleitete Mehlman/Limmer 2017 in der aktuellsten Darstellung des [Textkorpus](#) zur Formulierung einer „Coda: Being Between“: historisch zwischen dem Ende der talmudischen Ära und der jüdischen Aufklärung, kulturell zwischen den dominanten christlichen und muslimischen Mächten.<sup>4</sup> Als Definition ist diese vage Eingrenzung jedoch kaum geeignet. Sie umfasst über tausend Jahre und die gesamte jüdische Welt jener Zeit – zwischen Sepharad im Westen und Babylonien im Osten, Aschkenas im Norden und Nordafrika im Süden bis in den Jemen.

Auf der Suche nach einer präziseren Beschreibung der „Kleinen Midraschim“ richtet sich der Blick auf Einträge in einschlägigen Lexika. In der *Jewish Encyclopedia* von 1906 schrieb Julius Theodor zu Beginn seines Artikels „Midrashim, Smaller“:

---

<sup>1</sup> Tatsächlich ist eine präzise Unterscheidung zwischen den Begriffen „Kleine Midraschim“ und „Mittelalterliche Midraschim“ essenziell. In der bisherigen Forschung begegnet einem jedoch häufig die synonyme Verwendung. In diesem Fall sind die Bezeichnungen „Kleine“ und „Mittelalterliche Midraschim“ gleichermaßen zu problematisieren. Ausgeführt im Verlauf der Arbeit.

<sup>2</sup> Zu ausgewählten Begriffen, insbesondere aus dem Bereich der Literaturwissenschaft, finden sich Definitionen im Anhang. Zentrale Nennungen der Begriffe sind durch Unterstrich gekennzeichnet und im digitalen Dokument als Hyperlink mit dem Glossar verbunden. Andere Querverweise innerhalb des Dokuments sind durch eine gestrichelte Linie gekennzeichnet ([Beispiel ohne Ziellink](#)). Durch STRG + Klicken ist es möglich dem Link zu folgen.

<sup>3</sup> Diese Arbeit legt Wert auf gendergerechte Sprache. Das generische Maskulinum kommt nicht zum Einsatz. Maskulin verwendete Wortformen beziehen sich auf ausschließlich männlich identifizierte Personengruppen (z.B. hier, Akteure/Wissenschaftler im 19. Jahrhundert).

<sup>4</sup> Eigene Übersetzung aus dem englischen Original. Bernard H. Mehlman und Seth M. Limmer, *Medieval Midrash. The House for Inspired Innovation* (Leiden/Boston: 2017), 36.



*„A number of midrashim exist which are smaller in size, and generally later in date, than those dealt with in the articles Midrash Haggadah and Midrash Halakah. The chief of these are:“<sup>5</sup>*

Daran schließt eine Liste von achtzehn Einzelstücken und einer kurzen Beschreibung derselben. Die Auswahlkriterien sind nicht weiter spezifiziert. In der *Encyclopaedia Judaica*, die gut einhundert Jahre später erschien, gestaltet sich die Situation im Eintrag „Midrashim, Smaller“ von Moshe D. Herr ähnlich: „Dieser Eintrag umfasst die aggadischen und midraschischen Werke, die nicht in separaten Artikeln behandelt werden“<sup>6</sup>. Es folgt eine Liste sechsundzwanzig unterschiedlicher Werke. In der Online Enzyklopädie Wikipedia existieren Einträge zum Thema in den Sprachen Englisch und Russisch („Smaller midrashim“ und „Малые мидраши“).<sup>7</sup> Ein deutscher Beitrag fehlt. Auf Englisch heißt es:

*„A number of midrashim exist which are smaller in size, and generally later in date, than those dealt with in the articles Midrash Haggadah and Midrash Halakah. Despite their late date, some of these works preserve material from the Apocrypha and Philo of Alexandria. These small works, were in turn used by later larger works, such as Sefer haYashar (midrash) and Zohar [citation needed]. Important editors and researchers of this material include Abraham ben Elijah of Vilna, Adolf Jellinek, and Solomon Aaron Wertheimer.“<sup>8</sup>*

Es folgt erneut eine Auflistung von neunzehn Hauptwerken der „Kleinen Midraschim“, die gegebenenfalls mit eigenen Beiträgen verlinkt sind. Für das etablierte Vorgehen die „Kleinen Midraschim“ anhand von Aufzählungen der zugehörigen Werke zu definieren, haben Mehlmann/Limmer den Begriff „Lists of Lists“ geprägt.<sup>9</sup> Einige dieser Listen haben eine Art kanonischen Status erlangt. Aus der Zeit der *Wissenschaft des Judentums* wird häufig auf die Kollektion von Judah D. Eisenstein als Abschluss des Kanons verwiesen.<sup>10</sup> Die jüngste Liste

---

<sup>5</sup> Julius Theodor, "Midrashim, Smaller," in: *The Jewish Encyclopedia*, (New York: 1906), 572. <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10812-midrashim-smaller> [27.06.2023].

<sup>6</sup> Eigene Übersetzung aus dem englischen Original. Moshe D. Herr, "Midrashim, Smaller," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007), 187.

<sup>7</sup> Der englische Artikel ist zwar verhältnismäßig kurz und wenig belegt, die Informationen sind aber weitestgehend korrekt. Der russische Wikipedia Eintrag hingegen enthält diverse Falschinformationen.

<sup>8</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Smaller\\_midrashim](https://en.wikipedia.org/wiki/Smaller_midrashim) [01.02.2022]. Eintrag offenbar weitestgehend aus früheren Lexika-Beiträgen übernommen. Hinweis auf älteres in den „Kleinen Midraschim“ überliefertes Material fehlt in vielen anderen Darstellungen zum Thema, ist aber korrekt.

<sup>9</sup> Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, 25.

<sup>10</sup> Ebd., 15-19.

## A. Einleitung

stammt von John T. Townsend aus dem Jahr 1976, welcher in seinem Artikel „Minor Midrashim“ knapp über dreihundert Titel in einem alphabetischen Index zusammenstellte.<sup>11</sup>

Eine Form der Auflistung „Kleiner Midraschim“ stellen auch die [Anthologien](#) des 19. und 20. Jahrhunderts dar. Sie entstanden zur Zeit der *Wissenschaft des Judentums* als Teil einer literarischen Bewegung, welche durch die programmatische Aufladung des Literaturbegriffs ausgelöst worden war. Die Vorstellung von den „Kleinen Midraschim“ entwickelte sich vor diesem ideologisch geprägten Hintergrund, in dem literaturwissenschaftlichen Kategorien im modernen Sinn keine Bedeutung zukam. Nicht gattungstheoretische Überlegungen, sondern emanzipatorische Ideen prägten den Begriff und beeinflussen bis heute die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Thema.<sup>12</sup>

Versuche, die Textgruppe als definiertes Genre anhand literaturwissenschaftlich relevanter Kriterien zu bestimmen, gibt es keine. Ein solches Vorhaben wäre wohl von Beginn an zum Scheitern verurteilt, denn bei der näheren Betrachtung erweist sich der Kanon „Kleiner Midraschim“ als eine Sammlung höchst heterogener Texte. Möchte man nicht auf eine derart breit ausgerichtete Beschreibung wie Mehlmans/Limmers „Coda: Being Between“ zurückgreifen, gibt es keine überzeugende Möglichkeit, alle gemeinten Werke unter einem Überbegriff zu definieren. Zusätzlich ungeeignet ist die Gattungszuschreibung „Midrasch“. Ein Midrasch im Sinne einer literaturwissenschaftlichen Gattung ist durch Merkmale definiert, welche zwar einige, aber keineswegs alle der in den „Kleinen Midraschim“ gesammelten Werke aufweisen.<sup>13</sup> Es muss daher gelten: „Kleine Midraschim“ als Bezeichnung für einen zusammengehörigen Textkanon oder gar eine literarische Gattung, ist in der modernen Forschung nicht weiter haltbar.

Die erste Zielsetzung dieser Arbeit ist daher die Dekonstruktion. Bislang hat niemand das Konzept der „Kleinen Midraschim“ als solches infrage gestellt. Doch genau dies muss geschehen, um den einzelnen Texten der Sammlung ernstlich gerecht zu werden. Die groß angelegte literarische Neuverortung der etwa dreihundert kürzeren Werke der jüdischen Literatur des Mittelalters ist unumgänglich. Es gilt, in Zukunft neue Begriffe, Einteilungen und

---

<sup>11</sup> John T. Townsend, "Minor Midrashim," in: *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies* (New York: 1976).

<sup>12</sup> Ausgeführt unter [Autoren und Werke aus der Zeit der Wissenschaft des Judentums](#) ab S. 14. Und unter [Historische Kontexte für die Fehlklassifizierung als „Kleine Midraschim“](#) ab S. 31.

<sup>13</sup> Den meisten Forschenden zum Thema ist dieser Umstand bewusst. Gelegentlich wurde versucht, die Definition von „Midrasch“ so anzupassen, dass sie für die „Kleinen Midraschim“ geeignet waren. Beispielsweise Townsend schrieb: „The midrashim called ‚minor‘ or ‚small‘ do not comprise any particular genre of midrash although the vast majority of them are haggadic. [...] The term *midrashim* [...] is applied very broadly.“ Townsend, "Minor Midrashim", 333. Townsend wurde seinerseits von Mehlman zitiert. Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, XV.

## A. Einleitung

Definitionen zu finden – und gegebenenfalls zu schaffen –, um zu verdeutlichen, dass „Kleine/Mittelalterliche Midraschim“ als Bezeichnung für eine sehr große und vermeintlich homogene Textgruppe eine überholte Vorstellung aus der Zeit der *Wissenschaft des Judentums* darstellt.

Der Hauptteil der vorgelegten Dissertationsschrift setzt sich aus vier Kapiteln zusammen. Mit der Dekonstruktion der „Kleinen Midraschim“ als Kanon und als Genre befasst sich Abschnitt B. Nach einem Überblick über die bisherige Forschungsliteratur zum Thema erfolgt die Auflösung des einheitlichen Textkorpus unter dem Überbegriff „Midrasch“. Daran schließt sich ein historischer Rückblick an, in dem erläutert wird, unter welchen Voraussetzungen sich die fehlerhafte Vorstellung von den „Kleinen Midraschim“ zur Zeit der *Wissenschaft des Judentums* im 19. und 20. Jahrhunderts entwickelte. Abgeschlossen wird das Kapitel mit einer ausgeführten Argumentation zugunsten einer gattungstheoretischen Neuverortung der Texte.

Nach der Auflösung der „Kleinen Midraschim“, sowohl als Einheit als auch als Gattung, widmet sich die vorliegende Studie in einem zweiten Schwerpunkt der Frage, wie neue Ordnungsprinzipien aussehen können. Dies geschieht anhand einer beispielhaften Betrachtung. Im Rahmen der Dissertationsschrift werden drei Texte einer näheren Analyse unterzogen, die bislang den „Kleinen Midraschim“ zugeordnet wurden. Es handelt sich um die drei *Mose-Erzählungen* die *Chroniken des Mose* (hebr.: *Divre ha-Yamim shel Moshe*, kurz: DYM), der *Tod des Mose* (hebr.: *Peṭirat Moshe*, kurz: PetM) und der *Tod des Aaron* (hebr.: *Peṭirat Aharon*, kurz: PetA). Zu Beginn musste eine intuitive Auswahl geeigneter Texte getroffen werden, wobei Zymner dieses Vorgehen als üblich für die Definition von neuen Gattungsbegriffen beschrieb. „Ausgangspunkt der Induktion ist (...) immer eine gewisse Form von Erfahrung, im Falle der Gattungsforschung: die Erfahrung mit Texten, und es kommt hier zu einer Verallgemeinerung von Beobachtungsaussagen über den Bereich des Beobachtenden hinaus.“<sup>14</sup> Inhaltlich fand zunächst eine Eingrenzung auf Mose als Hauptfigur der Erzählung statt. Als weiteres Kriterium erregte der Umstand Aufmerksamkeit, dass die DYM, PetM und PetA verhältnismäßig oft gemeinsam überliefert wurden. Sie schienen bereits in der Vergangenheit als Einheit gruppiert worden zu sein, obwohl deutliche Unterschiede in Sprache und Stil erkennbar sind. Für die gemeinsame Analyse der Texte aus gattungstheoretischer Perspektive bestand somit die Hoffnung auf bereits bestehende literaturhistorische Grundlagen. Die drei

---

<sup>14</sup> Rüdiger Zymner, *Gattungstheorie. Probleme und Positionen der Wissenschaft* (Paderborn: 2003), 124.

## A. Einleitung

*Mose-Erzählungen* eigneten sich außerdem als Forschungsobjekt, da bislang kaum wissenschaftliche Bearbeitungen vorlagen.

Die Untersuchung der drei Fallstudien erfolgt in Teil E der Arbeit. Den Auftakt bilden die *Chroniken des Mose*, daran schließt *Der Tod des Mose* und zum Schluss *Der Tod des Aaron*. Für alle drei Texte wurden Editionen ausgewählter handschriftlicher Überlieferungen angefertigt und anschließend ins Deutsche übersetzt. Es folgt ein ausführlicher individueller Kommentar, der ein möglichst umfassendes Bild der einzelnen Stücke zeichnet. Der Aufbau der Kapitel ist weitestgehend parallel. Zunächst wird die bisherige Forschung zum Thema beschrieben, dann der Handschriftenbestand vorgestellt. Es folgen die Übersetzungen sowie Hinweise zu unterschiedlichen Textfassungen. Der Kommentar deckt möglichst alle Herangehensweisen an die einzelnen Werke ab. Unter anderem werden ihre Sprache analysiert, die Aspekte Auslegung und [Erzählung](#) verglichen, Vorlagen und Quellen herausgearbeitet und die Rezeptionsgeschichte nachvollzogen. In einem abschließenden Kapitel werden alle Ergebnisse zusammengeführt und die Evolution der einzelnen Texte von den Anfängen bis zur Zeit der frühen Drucke nachgezeichnet. Im Anschluss an die Fallstudien werden die Ergebnisse noch einmal gebündelt zusammengefasst und daraus Kriterien zur Definition einer neuen literarischen [Gattung](#) entwickelt, zu der die drei *Mose-Erzählungen* gemeinsam mit ausgewählten anderen Texten gezählt werden können. Die Gattung erhält die Bezeichnung *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* (MhB).

Im Gegensatz zu den „Kleinen Midraschim“ beruhen die *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* auf festgelegten Gattungskriterien. Auf diese Weise ist eine Zuordnung zum Genre oder ein Ausschluss aus diesem anhand neutraler Richtlinien möglich. Mit der neu geformten Gattung *Mittelalterlicher hebräischer Bibelerzählungen* befasst sich Kapitel C dieser Arbeit. Zu Beginn werden bestehende literaturwissenschaftliche und begriffliche Grundlagen diskutiert. Darauf aufbauend erfolgt die Definition der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung*. Da die MhB an die Erzählliteratur anschließt, wird ein Überblick über die Erzähltextforschung im jüdischen Kontext gegeben und im Anschluss die allgemeine Geschichte der hebräischen Erzählung im Mittelalter von ihren Anfängen bis zur Zeit der frühen Drucke nachvollzogen. Auf diese Weise zeigt sich, wie sich die neudefinierte Gattung der MhB in den historischen Kontext anderer [Erzähltexte](#) einfügt. Am Ende erfolgt eine genaue Abgrenzung der MhB von anderen narrativen Textgenres. *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* stellen ein erstes Beispiel dar, wie Texte der „Kleinen Midraschim“ neu kategorisiert werden können. Man könnte in diesem Fall von einer exemplarischen Transformation weg von BhM (Jellineks „Bet ha-Midrasch“) hin zu MhB (*Mittelalterlichen*

## A. Einleitung

*hebräischen Bibelerzählung*) sprechen. Für die meisten anderen Werke des ehemaligen Kanons steht dieser Prozess noch aus.

Bei der Neuverortung der Texte handelt es sich nicht nur um einen theoretischen Akt aus literaturwissenschaftlicher Perspektive. Die Re-Evaluation der einzelnen Stücke birgt Potenzial, das über reine Gattungsfragen einer judaistischen Arbeit hinausreicht. Durch den Anschluss an andere Gattungen wird so zum Beispiel eine komparatistische Herangehensweise gefördert. *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* könnten Parallelen in der christlichen Literatur haben, die noch nie näher untersucht wurden.<sup>15</sup> Im Rahmen der „Kleinen Midraschim“ können derartige Abgleiche nicht stattfinden, da mögliche Ähnlichkeiten in der Vielfalt untergehen. Sobald diese Kategorie jedoch aufgelöst ist, bestehen diverse Anknüpfungspunkte für Forschung innerhalb und außerhalb der Jüdischen Studien. Relevante Fächer sind beispielsweise die Germanistik, Latinistik, Jiddistik, Geschichtswissenschaften, Bibelexegese, Folkloristik, Linguistik und andere. Bislang blieben diese Möglichkeiten fast vollständig ungenutzt.

Um neue Zugänge zur Untergruppe der ehemals „Kleinen Midraschim“, den *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* zu eröffnen, wurden für diese Dissertationsschrift traditionelle mit computergestützten Arbeitsmethoden verknüpft. Die Untersuchung der drei *Mose-Erzählungen* DYM, PetM und PetA beruht auf klassischen Grundlagen der judaistischen Arbeit mit literarischen Texten: Edition, Übersetzung und Kommentar. Es kamen hierfür keine Hilfsmittel aus dem Bereich der *Künstlichen Intelligenz* (KI) zum Einsatz. Seit Beginn des Promotionsvorhabens hat der Bereich der *Digital Humanities* (DH) jedoch enorm an Bedeutung gewonnen. DH-Elemente wurden an mehreren Stellen in die Arbeit integriert. Das hervorstechendste Beispiel ist die Anfertigung einer Graph-Datenbank zur Visualisierung und Verarbeitung aller Informationen im Zusammenhang mit den untersuchten Handschriften. Auf diese Weise konnte ein umfangreicher Datensatz analysiert werden, der Zusammenhänge in der Überlieferung der drei *Mose-Erzählungen* aufzeigt. Die Ausführungen zum sogenannten „Überlieferungskontext“ finden sich in Abschnitt D dieser Arbeit. Zu Beginn erfolgt die Vorstellung von dreißig ausgewählten Manuskripten, die

---

<sup>15</sup> Hanns Fischer überlegte in den achtziger Jahren, ob man für den deutsch-mittelalterlichen Kontext ein „Genus ‚Biblische Kleinerzählung‘“ annehmen sollte. Er sah jedoch davon ab, da ab dem 12. Jahrhundert dafür kaum mehr Beispiele vorlägen. Hanns Fischer, *Studien zur deutschen Märendichtung* (Tübingen: 1983), 52. Fußnote 103. Nicole Eichenberger wiederum sprach sich 2015 dafür für ein derartiges Genre im Rahmen der Bibleepik aus. Nicole Eichenberger, *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinepik des Mittelalters* (Berlin/München/Boston: 2015), 18. Mögliche jüdische Gegenstücke zu dieser Untergattung deutsch-mittelalterliche Literatur vor dem 12. Jahrhundert, würden sowohl für die germanistische als auch die judaistische Literaturwissenschaft neue Forschungsperspektiven eröffnen.

## A. Einleitung

möglichst alle handschriftlichen Überlieferungen ab den frühesten Zeugnissen bis in die Zeit kurz nach den ersten Drucken abbilden. Anschließend werden die Ergebnisse der Graph-Datenbank-Analyse ausgeführt. Es folgen Hinweise zu Geniza-Fragmenten. Dass die Arbeitsschritte Edition und Übersetzung langfristig entfallen werden, eröffnet vielfältige neue Freiräume. Dies gilt umso mehr für den Einsatz von KI-Werkzeugen in der geisteswissenschaftlichen Forschung der kommenden Jahre. Bislang undenkbare Fragestellungen können nicht nur gestellt, sondern auch beantwortet werden. Selbst in noch vergleichsweise kleinem Rahmen konnte die Integration einer digital geführten Graph-Datenbank in dieses Projekt den Mehrwert computergestützter Analysen überzeugend demonstrieren.

Ihre schwerwiegendste Beeinträchtigung erfuhr die Arbeit durch die weltweite Corona-Pandemie ab dem Frühjahr 2020. Die Promotion wurde zum Oktober 2019 aufgenommen und war inklusive diverser Forschungsreisen nach Israel sowie in andere internationale Bibliotheken konzipiert. Über einen Großteil der Bearbeitungszeit bestanden jedoch strenge Reisebeschränkungen. Die Einsicht in einschlägige Handschriften konnten nicht wie geplant im Original stattfinden. Kodikologische und paläographische Aspekte mussten daher vornehmlich aus bestehenden Beschreibungen in bekannten Bibliothekskatalogen übernommen werden. Im Rahmen des Promotionsverfahrens war eine eigene Überprüfung am Objekt nicht möglich. Erst zur ausstehenden Publikation der Dissertation als englischsprachige Monographie soll diese erfolgen. Um die Auswirkungen der pandemiebedingten Einschränkungen zu minimieren, wurde die Relevanz materieller Analysen für die Forschungsergebnisse im Vergleich zur ursprünglichen Studienplanung deutlich reduziert.

Textarbeit fanden aus oben genannten Gründen ausschließlich am Digitalisat statt, wobei zu Beginn der Bearbeitung noch nicht alle relevanten Stücke online verfügbar waren. Diese Lücken konnten ab 2022 durch Einsicht der Mikrofilme im Mikrofilmarchiv der Nationalbibliothek Israels geschlossen werden. Nicht an allen Stellen war eine Einarbeitung dieser erst spät gewonnenen Erkenntnisse noch möglich. Beispielsweise für die zweite, kleinere Graph-Datenbank zu den unterschiedlichen Textvarianten von *Peṭirat Moshe*, wurde darauf verzichtet. Eine Aktualisierung des Datensatzes wäre mit zu großem zeitlichen Aufwand verbunden gewesen. Die übrigen Textfassungen wurden manuell abgeglichen. Da hierbei keine signifikanten Abweichungen vom bisherigen Ergebnis zutage traten, verblieb die Datenbank ohne Informationen zu jenen Handschriften.

Die nötigen Adaptionen an die Pandemie-Situation waren sicherlich herausfordernd und noch weniger so vorauszusehen, es entstand jedoch auch Raum zur Integration neuer Konzepte

## A. Einleitung

und Ideen, die das Gesicht der Arbeit am Ende stark prägen sollten. Darunter fällt die Investition der freigewordenen Zeit in die Einarbeitung in verschiedene Werkzeuge aus dem Bereich der *Digital Humanities*, wie die Graph-Datenbank Neo4J und die Programmiersprache *Cypher*.<sup>16</sup>

Ein abschließender Hinweis betrifft die Transkription aus dem Hebräischen. Diese erfolgte nach den Richtlinien der Frankfurter Judaistischen Beiträge. Ausnahme davon bilden etablierte Transkriptionen von Eigennamen, Werken, Konzepten etc. zur besseren Lesbarkeit. „Midrasch“ als Gattungsbegriff wird so zum Beispiel wie im Deutschen üblich mit „sch“ geschrieben. Die korrekte Transkription als „Midrash“ – mit englischem „sh“ – kommt zum Beispiel bei der Umschrift von Werkseigennamen zum Einsatz, wie im exemplarischen Falle von *Midrash 'Aseret ha-Dibberot*. Korrekte Transkriptionen sind kursiv dargestellt, geläufige Umschriften ohne besondere Kennzeichnung in den Text integriert.

---

<sup>16</sup> Herzlicher Dank gebührt Clemens Liedtke (<http://bima2.corpusmasoreticum.de/manuscripts> [25.09.2024]), der als Ideengeber und tatkräftiger Unterstützer einen wichtigen Beitrag zur Integration von Digital Humanities Elementen in dieses Dissertationsprojekt geleistet hat.

## B. „Kleine Midraschim“? Gegenwärtige Situation und Kritik

### I. Aktueller Forschungsstand „Kleine Midraschim“

#### 1. Autoren und Werke aus der Zeit der Wissenschaft des Judentums

Im Jahr 1832 erschien in Berlin das richtungsweisende Werk von Leopold Zunz „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt: ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte“.<sup>1</sup> Im achten Kapitel beschäftigte er sich mit der „Geschichtliche[n] Hagada“. In diesen Abschnitt fällt die Untersuchung der DYM, PetM und PetA. *Aggada* war für Zunz ein programmatisch aufgeladener Begriff, dessen Hintergründe im Verlauf der hier vorgelegten Arbeit noch näher ausgeführt werden.<sup>2</sup> Für ihn war es von ideologischer Bedeutung, die historische Kontinuität verschiedener Midrasch-artiger Werke zu etablieren. Zunz stellte die frühen Midraschim wie ARN oder BerR daher direkt neben spätere Werke wie die *Chroniken des Mose*.<sup>3</sup> Zwischen verschiedenen literarischen Gattungen, die an unterschiedliche zeitliche Epochen gebunden sind, unterschied er nicht.

Zwischen den Jahren 1853 und 1877 erschien unter dem Reihentitel „Bet ha-Midrasch“ in sechs Bänden die „Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur“ von Adolph Jellinek.<sup>4</sup> Die Bezeichnung „Kleine Midraschim“ ist vornehmlich auf dieses Werk zurückzuführen.<sup>5</sup> Jeder Band enthält eine Auswahl verschiedener Einzelstücke. Diese werden zu Beginn kurz auf Deutsch beschrieben, im Hauptteil erfolgt dann die Edition im hebräischen Original. Nachdem der Kanon der sogenannten „Kleinen Midraschim“ maßgeblich von Jellinek geprägt wurde, stellt sich die Frage nach den Auswahlkriterien für die aufgenommenen Werke. Auch ist eine Begründung für die begriffliche Zuschreibung als „Midrasch“ von Interesse. Jellinek äußerte sich zu keinem dieser Aspekte direkt: Er habe die Absicht „die Literaturerzeugnisse entlegener Jahrhunderte einem grösseren Kreise von Kennern und Jüngern zugänglich zu machen“.<sup>6</sup>

*„Nicht blos kleine Midraschim – ungedruckte wie gedruckte,  
aber selten gewordene – sondern auch kleine wissenschaftliche  
Abhandlungen von hervorragenden Persönlichkeiten der*

<sup>1</sup> Leopold Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt* (Berlin: 1832).

<sup>2</sup> Siehe ab S. 31, *Der Begriff der „Aggada“ in der Wissenschaft des Judentums*.

<sup>3</sup> Siehe Tova Rosen und Eli Yassif, "The Study of Hebrew Literature of the Middle Ages: Major Trends and Goals," in: *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (Oxford: 2009), 270.

<sup>4</sup> Gelegentlich wird auch die Namensform „Adolf Jellinek“ verwendet.

<sup>5</sup> Auf Hebräisch verwendete Jellinek die Bezeichnung מדרשים קטנים ואגדות שונות.

<sup>6</sup> Adolph Jellinek, *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur* (Leipzig: 1853), VII.



*jüdischen Literatur sollen in fortlaufenden Bänden gesammelt werden.*“<sup>7</sup>

Jellinek verband, wie schon Zunz, programmatische Vorstellungen mit den Begriffen „Aggada“, oder auch „Kleine Midraschim“. Als „Fürst der Prediger“ verstand Jellinek „Kleine Midraschim“ nicht im Sinne einer Gattungsdefinition nach modernen fachwissenschaftlichen Kriterien.<sup>8</sup> Dass die von ihm eingeführten Begriffe und Konzepte in der nachfolgenden Forschung kaum problematisiert wurden, ist kritisch hervorzuheben. Dabei ist noch nicht eingeschlossen, dass die in „Bet ha-Midrash“ angewendete editorische Praxis gemeinsam mit den wissenschaftlichen Beschreibungen der Stücke einem modernen akademischen Standard nicht mehr genügt.

Auf Adolph Jellineks Unternehmung der Sammlung „Kleiner Midraschim“ folgten gegen Ende des 19. Jahrhunderts vergleichbare Publikationsprojekte. Zunächst veröffentlichte Salomon Buber einige midrasch-artige Stücke,<sup>9</sup> 1881 und 1888 erschienen dann in Berlin und Frankfurt Sammlungen „Kleiner Midraschim“, welche von Chaim M. Horowitz zusammengestellt wurden.<sup>10</sup> In Teilen überschneiden sich die Texte mit Jellineks Ausgabe. Die größte Bedeutung nach Jellinek ist Solomon Aaron Wertheimer zuzuschreiben. Er ist vor allem für sein Werk „Bate Midrashot“ bekannt.<sup>11</sup> Ebenfalls mit sechs Bänden sehr umfangreich ist das Werk „Sefer ha-Liqqutim“ von Lazar (auch Eleazar) Grünhut.<sup>12</sup> Es erschien zwischen 1898 und 1903 in Jerusalem. Der deutsche Titel lautete im Original „Sammlung älterer Midraschim und wissenschaftlicher Abhandlungen.“ Dabei wird wie schon bei Jellinek deutlich, dass eine Grundlage für die Sammlung aus gattungstheoretischer Perspektive fehlt. All jene Kollektionen sind mehr oder weniger willkürlich zusammengestellt. Als Auswahlkriterium, welches am deutlichsten aus den Einleitungen der Werke hervorgeht, ist die Verfügbarkeit von Handschriften und anderen Vorlagen zu nennen.

August Wünsche realisierte zwischen 1907 und 1910 erstmalig das Vorhaben, die als „Kleine Midraschim“ auf Hebräisch veröffentlichten Werke in Übersetzung herauszugeben.

---

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ausführungen dazu ab S. 31. Vgl. Samuel J. Kessler, *The Formation of a Modern Rabbi. The Life and Times of the Viennese Scholar and Preacher Adolf Jellinek* (Providence: 2022). Siehe auch Johannes Sabel, *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formation eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas* (Tübingen: 2010), 90-91.

<sup>9</sup> Unter anderem: Salomon Buber, לקוטים ממדרש אבכיר [*Liqqutim mi-Midrash Avkir*] (Wien: 1883). ליקוטים ממדרש אלה הדברים זוטא [*Liqqutim mi-Midrash elle ha-Devarim Zuta*] (Wien: 1885). Vgl. dazu auch: Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, 12.

<sup>10</sup> Chaim M. Horowitz, *Sammlung Kleiner Midraschim* (Berlin: 1881). *Sammlung zehn kleiner, nach Zahlen geordneter Midraschim* (Frankfurt am Main: 1888). Der zweite Band erschien erst handschriftlich und wurde später in Jerusalem nachgedruckt. Siehe [https://www.nli.org.il/he/books/NNL\\_ALEPH001880461/NLI](https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH001880461/NLI) und [https://www.nli.org.il/he/books/NNL\\_ALEPH001879738/NLI](https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH001879738/NLI) [07.03.2023].

<sup>11</sup> Solomon A. Wertheimer, בתי מדרשות [*Bate Midrashot*] (Jerusalem: 1892-1897). Vier Bände. לקט מדרשים [*Leqet Midrashim*] (Jerusalem: 1903). אוצר מדרשים [*Ošar Midrashim*] (Jerusalem: 1913-1914). (Zwei Bände).

<sup>12</sup> Lazar Grünhut, ספר הלקוטים: קובץ מדרשים ישנים [*Sefer ha-Liqqutim*] (Jerusalem: 1898-1903). Sechs Bände.

Wünsche war als evangelischer Theologe und Hebraist in Leipzig tätig, sein fünfbändiges Werk „Aus Israels Lehrhallen – Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments“ erschien auf Deutsch.<sup>13</sup> Er zog hierfür vor allem Jellineks „Bet ha-Midrasch“, aber auch andere als Vorlage heran. Im Anschluss an jede Übersetzung folgt eine kurze Einordnung der Stücke, wobei Wünsche häufig erstmalig auf Parallelen in der arabischen Literatur verwies. Der Begriff der „Kleinen“ bzw. „Kleineren Midraschim“ war zu diesem Zeitpunkt bereits etabliert und wurde ohne weitere Reflexion verwendet. Wünsche sprach von deren „legendarischen Charakter“, weswegen sie „einen Platz neben den alttestamentlichen Pseudepigraphen“ verdienten.<sup>14</sup>

Mit Judah D. Eisensteins zweibändigem Werk „Ošar Midrashim“ erreichte die Sammlung der sogenannten „Kleinen Midraschim“ einen Höhepunkt.<sup>15</sup> Er schrieb in seiner allgemeinen Einleitung: „Ich dachte, [...] alle kleinen Midraschim, die über unsere Literatur verteilt sind, in einem Werk zu sammeln.“<sup>16</sup> Seine Anthologie umfasst nach eigenen Angaben zweihundert „Kleine Midraschim“. Weitestgehend stellt „Bet ha-Midrasch“ die Textgrundlage dar, Eisenstein störte sich jedoch daran, dass Jellineks Werk, aber auch Wertheimers und Grünhuts Unternehmungen, die einzelnen Stücke ohne jede Ordnung präsentierten.<sup>17</sup> „Ošar Midrashim“ ist alphabetisch geordnet. Eisenstein führte grundsätzlich mehrere Varianten eines Textes unter einem Lemma. Jedem Werk ist eine kurze Beschreibung vorangestellt. Die Bezeichnung als „Kleine Midraschim“ übernahm Eisenstein von seinen Vorgängern. Mit seiner Kollektion und dessen umfassender Rezeption verfestigte sich die Benennung in der weiteren Literatur zum Thema. Auch er sah in den Stücken eine Fortführung der „klassischen“ rabbinischen Midraschim.<sup>18</sup> Eisensteins Beitrag liegt vor allem in der Sammlung und Organisation der bisher als „Kleine Midraschim“ bezeichneten und veröffentlichten Texte, eine inhaltliche Auseinandersetzung anhand genretheoretischer Kriterien fand nicht statt. In den Augen von Mehlman/Limmer schloss Eisenstein den Kanon der „Kleinen Midraschim“ ab. Während es sich zuvor um ein offenes Textkorpus gehandelt hätte, wäre der Kanon zugehöriger Texte mit „Ošar Midrashim“ versiegelt worden.<sup>19</sup>

---

<sup>13</sup> August Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* (Leipzig: 1907-1910).

<sup>14</sup> *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments* (Leipzig: 1907). Vorwort.

<sup>15</sup> Judah D. Eisenstein, אוצר מדרשים א [Ošar Midrashim I] (New York: 1915). אוצר מדרשים ב [Ošar Midrashim II] (New York: 1915).

<sup>16</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: חשבתי [...] לאסוף את כל המדרשים הקטנים המפורזים בספרותינו. *OsMI*, X.

<sup>17</sup> Siehe ebd., XI. Auch Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, 16.

<sup>18</sup> Siehe dazu Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 273.

<sup>19</sup> Siehe dazu Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, 17-19.

Nach der Jahrhundertwende ist einer neuer Umgang mit den sogenannten „Kleinen Midraschim“ festzustellen. Als wichtiger Repräsentant dieser neuen Prägung sei zunächst Louis Ginzberg genannt. Er veröffentlichte zwischen 1909 und 1938 in sechs Bänden und einem Index-Band „The Legends of the Jews“.<sup>20</sup> Darin finden sich die Stoffe der allermeisten der bislang „Kleine Midraschim“ genannten Stücke. So wird beispielsweise der Inhalt der *Chroniken des Mose*, in denen Mose unter anderem als König über Kusch herrscht, in Band II wiedergegeben, die Begebenheiten um Moses Tod, wie sie aus *Peṭirat Moshe* bekannt sind, finden sich in Band IV. Im Gegensatz zu den bisher bekannten Anthologien wurden jedoch nicht die einzelnen Texte aneinandergereiht, alphabetisch oder anders geordnet, sondern es handelt sich um eine freie Nacherzählung der Werke, die chronologisch fortlaufend von der Erschaffung der Welt bis zu Ester die „jüdischen Legenden“ in einer Erzählung zusammenführt. Es entstand eine „homogene, an der legendarischen wie tatsächlichen Geschichte des Judentums orientierte Zusammenfassung der verschiedenen überlieferten Legendenvarianten.“<sup>21</sup> Die im Kanon von Eisenstein gesammelten, einzelnen „Kleinen Midraschim“ wurden mit diesem Schritt, der zusätzlich in Übersetzung stattfand, ihrer ursprünglichen Form enthoben. Biblische, rabbinische und mittelalterliche Aggada ist nicht mehr voneinander zu unterscheiden. Gattungstheoretische Fragestellungen werden durch die Distanzierung von der ursprünglichen Form der Texte unmöglich. In der lange üblichen Bezeichnung „Kleine Midraschim“, die in passend genannten Werken wie „Bet ha-Midrasch“ oder „Aus Israels Lehrhallen“ veröffentlicht wurden, waren zumindest Merkmale wie deren relative Kürze und eine Verortung im Mittelalter konnotiert. Mit dem Übergang der Stoffe in die Bezeichnungen „Legende“ oder auf Deutsch auch „Sage“ („Legends of the Jews, aber auch „Die Sagen der Juden“, siehe unten) verlor sich ihr autonomer Charakter und die jeweiligen Text-individuellen Eigenschaften.

Mit Louis Ginzbergs „Legends of the Jews“ vergleichbar ist Bialik/Rawnitzkis „Book of Legends/Sefer ha-Aggada“. Es erschien in der Erstauflage ab 1908 in Odessa. Auch darin wurden „jüdische Legenden“ chronologisch nacherzählt, von der Erschaffung der Welt bis zu den Tagen des Messias. Im Anschluss folgen Texte, die sich keiner Epoche zuordnen ließen. Aus dem Kanon der jüdischen Literatur, gegliedert in Kategorien wie Bibel, Talmud oder Midrasch, wurden die reinen „Legenden“ entnommen und in neuer Form zusammengeführt, sodass sie ihre ursprüngliche Genrezugehörigkeit verloren.<sup>22</sup> „Sefer ha-Aggada“ stilisierte sich selbst als „neuer Talmud“.<sup>23</sup> Alte Gattungseinteilungen hatten zugunsten der *Aggada*

---

<sup>20</sup> Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: 1909-1938).

<sup>21</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 215.

<sup>22</sup> Vgl. Ebd., 232.

<sup>23</sup> Siehe dazu ebd., 230-239.

ausgedient. Ähnliche Tendenzen finden sich im Werk von Micha J. Bin Gorion (auch Berdyczewski). Er wollte eine „neue Literatur“ schaffen, welche die rabbinische Tradition ersetzen sollte.<sup>24</sup> Unter anderem publizierte er die Sammelwerke „Sagen der Juden“ und „Der Born Judas“.<sup>25</sup>

## 2. „Kleine Midraschim“ in der modernen Forschungsliteratur

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es kaum mehr wissenschaftliche Abhandlungen, welche sich umfassend mit dem Bereich der „Kleinen Midraschim“ befassten. Drei einschlägige Publikationen, die erste 1976 erschienen, werden nachfolgend vorgestellt. Häufiger sind Erwähnungen in Überblicken zur jüdischen Literatur, oder Einführungswerken zum Thema „Midrasch“. Darüber hinaus existieren mehrere Analysen ausgewählter Einzeltexte, die bislang dem Kanon „Kleiner Midraschim“ zugeordnet wurden. An dieser Stelle soll besonders der Umgang mit der Gattungszuweisung „Kleine Midraschim“ in der jüngeren Literatur Beachtung finden.

Im Jahr 1976 erschien in dem Sammelband „Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies“ ein Beitrag von John T. Townsend mit dem Titel „Minor Midrashim“.<sup>26</sup> Allein durch die Überschrift wird deutlich, dass in jenem knapp sechzig Seiten langen Artikel keine kritische Auseinandersetzung mit der Bezeichnung „Kleine Midraschim“ erfolgte. Vornehmlich handelt es sich um eine alphabetische Auflistung möglichst aller bislang dem Kanon zugeordneten Texte. Townsend griff somit die Tradition Eisensteins wieder auf, in der eine Aufzählung der beinhaltenen Stücke das Korpus definierte. Im Gegensatz zu Eisenstein wurden die einzelnen Rezensionen nicht in voller Länge abgedruckt, sondern es erfolgt nach dem Lemma ein Verweis auf alle bekannten Editionen, mit genauer Seitenangabe, sowie auf entsprechende Übersetzungen. Townsend differenzierte zwischen verschiedenen Varianten desselben Textes. Falls bekannt, wurden auch vereinzelt ausgewählte Handschriften oder vorliegende Datierungen der Stücke angegeben. Aufgrund der stichpunktartigen Auflistung bleibt zumeist unklar, woher Townsend seine Informationen bezog. Es sind 314 Lemmata geführt.<sup>27</sup> Die Liste bietet einen kompakten Überblick über die Editionen und Bearbeitungen aus der Zeit der *Wissenschaft des Judentums*, bei der detaillierten Überprüfung der Angaben werden aber einige Fehler deutlich. Diese umfassen kleinere Mängel, wie verdrehte Seitenangaben, aber auch

---

<sup>24</sup> Zitat von Briefen Bin Gorions über ebd., 224.

<sup>25</sup> Micha J. Berdyczewski, *Die Sagen der Juden* (Frankfurt am Main 1913-1927). Fünf Bände. *Der Born Judas: Legenden, Märchen und Erzählungen* (Leipzig: 1916-1924). Sechs Bände.

<sup>26</sup> Townsend, "Minor Midrashim".

<sup>27</sup> Auf dieser Zählung beruht die Angabe, dass den sogenannten „Kleinen Midraschim“ über 300 Einzeltexte zugeordnet sind.

größere Probleme, beispielsweise eine doppelte Auflistung derselben Rezension unter verschiedenen Namen.<sup>28</sup> Townsend stellte dem Beitrag eine kurze Einleitung voran. Darin versuchte er das Korpus der „Kleinen Midraschim“ zu beschreiben. Nach einer etymologischen Herleitung des Begriffs „Midrasch“ kommt die Rede auf die anthologischen Sammlungen der Werke zur Zeit der *Wissenschaft des Judentums*. Townsend beschrieb die Anthologien darin als „Labyrinth, in dem sich nur wenige zurechtfinden“.<sup>29</sup> Townsends selbst gewählter Anspruch an seinen Beitrag war, dieses „Labyrinth“ übersichtlich aufzuschlüsseln. Genretheoretischen Fragestellungen wurde keine Bedeutung beigemessen. Der Artikel bot einer Kritik am Konzept „Kleine Midraschim“ als solcher keinen Raum und trug auf diese Weise die Schwächen der früheren Forschung in die neue akademische Generation.

Über vierzig Jahre lang gab es keine nennenswerten Beiträge, welche das Textkorpus der „Kleinen Midraschim“ behandelten. 2017 erschien die Monographie „Medieval Midrash - The House for Inspired Innovation“ von Mehlman/Limmer.<sup>30</sup> Der Titel stellt sich in die Tradition der *Wissenschaft des Judentums*, in der Anspielungen an das Lehrhaus, das „Bet Midrasch“, die Namensgebungen der Werke bestimmten. Erstmals kommt prominent die Bezeichnung „Mittelalterlicher Midrasch“ statt „Kleine Midraschim“ zum Einsatz. Man könnte daraus auf einen reflektierten Umgang mit dem Gattungsbegriff schließen. Tatsächlich wird „Medieval Midrash“ in der Monographie jedoch synonym für die Gruppe von Texten verwendet, die von anderer Stelle als „Minor/Small Midrashim“ bekannt sind. Ein literaturwissenschaftlicher Zugang zum Thema wird somit nur oberflächlich eingenommen. Das Werk ist in zwei Teile gegliedert. Zunächst wird „Die Welt des Mittelalterlichen Midrasch“ vorgestellt. Der deutlich umfangreichere Part behandelt im Anschluss „Sechs Midraschim Salomons“. Auf Basis der Fallstudien zogen Mehlman/Limmer einige Schlussfolgerungen zum Thema „Mittelalterlicher Midrasch“. Das Buch beruht auf der Prämisse, dass zu wenig über die „Mittelalterlichen Midraschim“ (also „Kleine Midraschim“) bekannt ist:

„Who crafted these? What exactly are they? When were they written?  
Where do these legends originate? Why did anyone create these tales?  
How did they come to be part of the genre we call 'Midrash'?“<sup>31</sup>

Die Antworten, die Mehlman/Limmer fanden, sind jedoch aus verschiedenen Gründen unzureichend. Als Hauptkritikpunkt ist zu nennen, dass Mehlman/Limmer versuchten, das bisherige Konzept von „Kleinem Midrasch“ beizubehalten, obwohl es nicht geeignet ist, alle

---

<sup>28</sup> Ausgeführt unter *Klassifizierung nach Townsend*, ab S. 169.

<sup>29</sup> Townsend, „Minor Midrashim“, 335.

<sup>30</sup> Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*.

<sup>31</sup> Ebd., X.

gemeinten Texte zu beschreiben. Die 314 von Townsend aufgezählten Werke lassen sich nicht gemeinsam definieren, außer es werden sehr weit gefasste Kriterien angelegt. Die „Broad, but Honest Definition“<sup>32</sup> von „Mittelalterlichem Midrasch“ von Mehlman/Limmer findet keine Antwort auf die offenen Fragen, zumal die begriffliche Unschärfe zwischen „Mittelalterlichen“ und „Kleinen Midraschim“ bestehen bleibt:

*„For our canon of midrashic material, we have arrived at geopolitical and temporal definitions that nest our literature in the spaces ‘between’: historically between the end of the Talmudic Era and the dawn of the Enlightenment, and culturally between the dominant Christian and Muslim imperial forces of that millennium.“*<sup>33</sup>

Mehlman/Limmer beschrieben die verschiedenen Lebenswelten von Jüdinnen und Juden im Mittelalter und gaben auf diese Weise einen guten Einblick in das literarische Umfeld dessen, was sie als „Mittelalterlichen Midrasch“ bezeichneten. Positiv zu nennen ist die Analyse der bisherigen Forschung zum Thema. Wichtige Kritikpunkte wurden formuliert, wie die Beschreibung der „Kleine Midraschim“-Definition als „Lists of Lists“.<sup>34</sup> Unglücklich ist das Festhalten am Begriff „Midrasch“, obwohl eine Abgrenzung zu den klassischen Midraschim deutlich formuliert wird.<sup>35</sup> Dies führt dazu, dass im Hauptteil die Rede von der Übersetzung und Beschreibung der „Salomon-Midraschim“ die Rede ist, obwohl nur einer von ihnen den Titel Midrasch führt. Mehlman/Limmer weisen selbst auf diese Problematik hin.<sup>36</sup> Für die sechs Fallstudien zogen die Autoren als Grundlage die Editionen von Jellinek und Eisenstein heran.<sup>37</sup> Dies ist ein weiterer Kritikpunkt an ihrer Arbeit. Die Drucke von Jellinek/Eisenstein haben über die ursprüngliche Gestalt der Werke zu wenig Aussagekraft, als dass sie für eine moderne Studie unreflektiert verwendet werden sollten. Abschließend lässt sich festhalten, dass Mehlmans/Limmers „Medieval Midrash – The House for Inspired Innovation“ sicherlich den wichtigste Beitrag zum Thema aus neuester Zeit darstellt. Die Herangehensweise setzt sich, im Gegensatz zu Townsend, von den Publikationen aus der Zeit der *Wissenschaft des Judentums* ab. Die hier „Mittelalterliche Midraschim“ bezeichneten Texte wurden als Forschungsgegenstand erkannt und gegenüber den klassischen Midraschim unterschieden. Mehlmans/Limmers Monographie birgt großes Potenzial, welches leider in den zentralen

---

<sup>32</sup> Ebd., 28-29.

<sup>33</sup> Ebd., 36.

<sup>34</sup> Ebd., 25.

<sup>35</sup> Vgl. Ebd., 155.

<sup>36</sup> Ebd., 57.

<sup>37</sup> Ebd., 75.

Punkten ungenutzt blieb. Da das grundlegende Konzept von „Kleinem/Mittelalterlichem Midrasch“ als zusammengehörige Gruppe mit der Gattungszuschreibung „Midrasch“ beibehalten wurde, obwohl Mehlman/Limmer Kritik daran formulierten, blieb die Studie an der Oberfläche möglicher Erkenntnisse. In Kombination mit der Berufung auf Jellinek und Eisensteins Texteditionen gelang es Mehlman/Limmer nicht, trotz der richtigen Fragen als Ausgangspunkt, den eigenen Forschungsgegenstand präzise zu definieren.

Ein bemerkenswertes Projekt zu den „Kleinen Midraschim“ verfolgt Rabbi 'Iddan Deshe ha-Lewi aus Safed. Zwischen 2002 und 2020 wurden neun Bände seiner Reihe „Yalqut Midrashim“ veröffentlicht.<sup>38</sup> Der Autor stammt aus religiösem Umfeld und seine Publikationen finden akademisch kaum Widerhall. Tatsächlich handelt es sich nicht um Forschungsliteratur im engeren Sinn, dennoch ist „Yalqut Midrashim“ die umfangreichste zeitgenössische Veröffentlichung zum Thema und soll daher in Kürze besprochen werden. Die eröffnenden Worte ähneln Eisensteins Einführung in sein Werk „Ošar Midrashim“. Im Mittelpunkt steht die Sammlung der verstreuten „Kleinen Midraschim“, möglichst vollständig und in „korrekter Ordnung“.<sup>39</sup> Für Eisenstein bestand die bevorzugte Sortierung der Stücke in einer alphabetischen Auflistung, 'Iddan Deshe ha-Lewi gruppiert nach Themen. Ha-Lewi ist die Nähe zu Eisenstein bewusst, weswegen er in den Fußnoten mehrfach Kritik an dessen Werk äußerte und eine Abgrenzung beschrieb:

*„Nicht wie in Ošar Midrashim (von J.D. Eisenstein), in dem auch Essays veröffentlicht wurden, deren Ursprung nicht rabbinisch [מחז"ל] ist und in dem auch verschiedene Angelegenheiten aus den nicht-jüdischen Schriften [מכתבי הגויים] (zum Beispiel im Midrasch Peširat Moshe und anderen) und das sind Dinge, die im Lehrhaus [בב"ת המדר"ש] keinen Platz haben.“<sup>40</sup>*

Interessant ist der Hinweis auf *Peširat Moshe*. Der Text wird in der Reihe auch tatsächlich nicht behandelt. Welche „goyischen Schriften“ gemeint sind, bleibt unklar. Widersprüchlich bleibt der Hinweis auf einen rein rabbinischen Ursprung der bei ha-Lewi veröffentlichten Stücke, welcher beispielsweise für die *Divre ha-Yamim shel Moshe* ebenfalls nicht gegeben ist. Wie ha-Lewi seinen Kanon definiert, ist somit nicht objektiv begründet. Weiter stört sich der Autor an einigen Ungenauigkeiten in Eisensteins „Ošar Midrashim“. Dass ha-Lewi anstatt einer

<sup>38</sup> Idan Deshe ha-Levi, מקומות ומראה מקומות, על פי הוצאות ישנות וכתבי יד עם הוספות והערות ומראה מקומות, [Sefer Yalqut Midrashim] (Safed: 2002-2020). Die Serie wird seither digital fortgesetzt. Siehe: [https://www.nli.org.il/he/books/NNL\\_ALEPH997009960020405171/NLI](https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH997009960020405171/NLI) [08.03.2023].

<sup>39</sup> ספר ילקוט מדרשים [Sefer Yalqut Midrashim] (Safed: 2002). Ohne Seitenzahl im Buch. Band I, erste Seite der Einführung. Fußnote 1. Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original.

<sup>40</sup> Ebd.

wissenschaftlichen Ausrichtung religiöse Interessen vertritt, ist deutlich. Definitionen und Abgrenzungen literarischer Gattungen wie „Midrasch“, „Baraita“, oder „Kleine Traktate“ fehlen, ebenso wie ein klares Verständnis der besonderen literarischen Eigenschaften mittelalterlicher jüdischer Literatur. Ha-Lewis Werk kann inhaltlich zur Diskussion um die „Kleinen Midraschim“ keinen Beitrag leisten und trägt, seinem eigenen Ansinnen zum Trotz, zu einer Stärkung der Position Eisensteins bei. Aufmerksamkeit verdienen dennoch die bei ihm publizierten Handschriften und Textvarianten, darunter auch einige erstmalig edierte Stücke. Diese werden im wissenschaftlichen Kontext bislang weitestgehend nicht beachtet, obwohl sie als gedruckte Textgrundlage besser für aufbauende Arbeiten geeignet sind als Jellineks oder Eisensteins Sammlungen.

Da die Bezeichnung „Kleine/Mittelalterliche Midraschim“ für einen festgelegten Textkanon durch die bisherige Forschungsliteratur etabliert wurde, verwundert es nicht, dass häufig allgemeine Überblickswerke zum Thema „Midrasch“ das Themenfeld ebenfalls aufnehmen. Wie dies im Einzelfall konkret umgesetzt wird, soll exemplarisch vorgestellt werden. Für den deutschen Sprachraum von größter Bedeutung ist (Strack-)/Stembergers „Einleitung in Talmud und Midrasch“.<sup>41</sup> Die einschlägigen Werke werden im dritten Teil behandelt, welcher die Überschrift „Midraschim“ trägt. Eine grundsätzliche Zuordnung zu dieser Kategorie wurde also rein strukturell durch den Aufbau des Buches vorgenommen. Eine Auswahl an Texten, die traditionell den „Kleinen Midraschim“ zugeordnet werden, behandelte Stemberger im siebten Unterkapitel mit dem Titel „Andere Haggadawerke“, das wiederum in die Abschnitte „Vom Midrasch zur Erzählliteratur“, „Ethische Midraschim“ und „Esoterische bzw. mystische Schriften“ unterteilt ist. Die Bezeichnung „Kleine“ oder auch „Mittelalterliche Midraschim“ fällt an keiner Stelle. Nur in den Eigennamen der Texte werden sie als „Midrasch“ bezeichnet, beispielsweise „Midrasch Petirat Moshe“, oder „Midrasch Petirat Aharon“.<sup>42</sup> Auf struktureller Ebene bestärkte Stemberger eine Verortung der Texte als „Midrasch“, inhaltlich hingegen äußerte er sich nicht in diese Richtung und insbesondere das Unterkapitel „Vom Midrasch zur Erzählliteratur“ macht deutlich, dass die dort geführten Stücke eher als *Erzählung* denn als *Midrasch* wahrgenommen werden sollten.

Im Jahr 2016 erschien als erster Band der utb-Reihe „Jüdische Studien“ die Monographie von Gerhard Langer mit dem Titel „Midrasch“.<sup>43</sup> Es handelt sich um eine allgemeine Einführung in das Thema. Die relevanten Stücke finden ganz am Ende im achten

---

<sup>41</sup> Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (München: 2011). Mittlerweile in der 9. Auflage erschienen, ohne Beteiligung von Hermann L. Strack.

<sup>42</sup> Ebd., 369-370.

<sup>43</sup> Gerhard Langer, *Midrasch* (Tübingen: 2016).



Kapitel Erwähnung, welches sich mit „Midrasch über die Jahrhunderte“ beschäftigt. Die entsprechende Unterüberschrift lautet „Mittelalterliche Midraschim“.<sup>44</sup> Zunächst erörterte Langer darin die Frage, „Wann beginnt das (jüdische) Mittelalter?“.<sup>45</sup> Anschließend heißt es:

*„Neben dem Fortbestehen der klassischen Form wird in einer Reihe kleinerer Midraschim (vgl. die Sammlung von Jellinek) eine Form und eine thematische Weltanschauung vorgestellt, die sich davon zu unterscheiden versucht (vgl. Yassif, Storytelling).“<sup>46</sup>*

Mit dem Verweis auf Jellinek, sowie den Bezeichnungen „Kleinere“ bzw. „Mittelalterliche Midraschim“ führte Langer die traditionellen Bezeichnungen und Konzepte zu den Texten weiter, auch wenn gerade die Unterschiede zur klassischen Form als charakteristisch beschrieben wurden. Langer stellte im Kapitel nachfolgend ausgewählte Stücke sowie weitere erzählerische Tendenzen des jüdischen Mittelalters vor. Die Größe der „Kleinen Midraschim“ blieb unangefochten und es erfolgte keine konzeptionelle Trennung zwischen den Begriffen „Kleine Midraschim“ und „Mittelalterliche Midraschim“. Aus der jüngeren hebräischsprachigen Forschung stammt die Monographie von Anat Reizel „Introduction to the Midrashic Literature“.<sup>47</sup> Sie stellte einzelne Werke gruppiert nach inhaltlicher Zusammengehörigkeit vor, beispielsweise werden im ersten Kapitel die tannaitischen Midraschim eingeführt. Die „Kleinen Midraschim“ folgen im letzten Kapitel mit dem Titel „Kleine Midraschim, verlorene Midraschim und Erzählungen“.<sup>48</sup> Reizel präsentierte acht ausgewählte Stücke, anschließend verwies sie auf Sammelwerke für entsprechende „Midraschim“, also Jellinek und andere. Reizel folgte damit der traditionellen Vorstellung „Kleiner Midraschim“, auch wenn durch den Zusatz „Erzählungen“ eine enge Gattungszuordnung aufgeweicht wurde. Anhand dieser drei Beispiele wird deutlich, dass allgemeine Midrasch-Überblickswerke die als „Kleine Midraschim“ bekannten Stücke oftmals gegen Ende in ihre Beschreibungen aufnehmen. Tendenziell wurde den Texten wenig Raum eingeräumt. Die Autor:innen stellten auf der einen Seite fest, dass Abweichungen zum klassischen Midrasch deutlich sind und fügten daher auch zusätzliche Bezeichnungen wie „Erzählung“ hinzu. Auf der anderen Seite wurde die traditionelle Einordnung als „Kleiner/Mittelalterlicher Midrasch“ weitestgehend übernommen.

---

<sup>44</sup> Ebd., ab 243.

<sup>45</sup> Ebd., 243.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Anat Reizel, מבוא למדרשים [Mavo la-Midrashim] (Alon Shevut: 2011).

<sup>48</sup> Ebd., ab 411.

Die literaturwissenschaftliche Beschäftigung mit mittelalterlicher hebräischer Prosa ist ein verhältnismäßig neues Forschungsfeld.<sup>49</sup> In einigen bedeutenden Studien zum Thema wurden auch die Texte der sogenannten „Kleinen Midraschim“ besprochen. Im Gegensatz zu den Midrasch-Überblickswerken eröffnen die literaturwissenschaftlichen Einordnungen zum Teil neue Perspektiven auf den vermeintlich starren Textkanon. Die Zugehörigkeit zum Genre Midrasch wird infrage gestellt. Stattdessen betonte man die Eigenständigkeit der mittelalterlichen Prosaliteratur, zu der die betreffenden Texte zu zählen sind. Pioniercharakter kommt dem Buch „The Hebrew Story in the Middle Ages“ von Joseph Dan zu,<sup>50</sup> das 1974 erschien und sich als eines der ersten Werke überhaupt ausschließlich mit hebräischer Prosaliteratur befasste.<sup>51</sup> Eine Schwäche der Monographie ist ihr eklektischer Aufbau. Historische Epochen, Genrefragen und einzelne Erzählungen wurden in gleichgestellten Kapiteln behandelt.<sup>52</sup> Für einige Texte der sogenannten „Kleinen Midraschim“ ist im besonderen Abschnitt 15 „Bezüglich der biblischen Erzählung“ relevant.<sup>53</sup> Die Bezeichnung „Kleine Midraschim“ fällt aber nicht, auch nicht, als Dan auf Jellinek verweist. Auf diese Weise erfolgte eine systematische Einordnung der Stücke erstmalig anhand literaturwissenschaftlicher Kriterien und nicht mehr als geschlossene Gruppe, die unreflektiert der Midrasch-Literatur zugeordnet wird.

Wichtig für die Erforschung der jüdischen Literatur im Mittelalter ist „The Hebrew Folktales“ von Eli Yassif.<sup>54</sup> Auch er behandelte einige der einschlägigen Texte im Zusammenhang mit der erweiterten biblischen Erzählung und hob den eigenständigen literarischen Wert der Stücke hervor. Etwa fünfzehn Jahre nach dem Erscheinen von „The Hebrew Folktales“ schrieb der Autor an anderer Stelle:

*„By contrast, there are scores of ‘little midrashim’, which were collected by Adolph Jellinek in his monumental Bet ha-Midrash (1853–77). These treatises differ from the classical midrashim in both literary form and thematic Weltanschauung. Together they constitute one of the branches of midrashic creativity in the Middle Ages, and have not yet merited the historical or literary study they deserve.“*<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Vgl. Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 270.

<sup>50</sup> Joseph Dan, *הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו* [*Ha-Sippur ha- 'Ivri bime ha-Benayim*] (Jerusalem: 1974).

<sup>51</sup> Vgl. Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 276.

<sup>52</sup> Ebd., 276-277.

<sup>53</sup> Dan, *Ha-Sippur*, ab 133.

<sup>54</sup> Eli Yassif, *The Hebrew Folktales. History, Genre, Meaning* (Bloomington: 2009).

<sup>55</sup> "Storytelling as Midrashic Discourse in the Middle Ages," in: *Midrash Unbound. Transformations and Innovations* (Oxford: 2013), 173.

Literaturwissenschaftliche Einschätzungen der „Kleinen Midraschim“ sind nicht immer einheitlich. Sie differieren nicht nur zwischen einzelnen Autor:innen, sondern auch je nach Kontext der Veröffentlichung. Eli Yassif zum Beispiel sprach in der Anthologie „Midrash Unbound“ deutlich häufiger von „Midrasch“ als in seiner reinen Studie der jüdischen Literatur des Mittelalters. Sowohl Dan als auch Yassif hoben den explizit literarischen Charakter der Stücke hervor und zumindest teilweise wurden neue Kategorisierungen anstatt eines einheitlichen Kanons „Kleiner/Mittelalterlicher Midraschim“ gefunden.

## II. Dekonstruktion der „Kleinen Midraschim“ als Einheit und Gattung

Das Konzept der „Kleinen Midraschim“ kann auf zwei Ebenen hinterfragt werden. Zunächst geht es um die Vorstellung der „Kleinen Midraschim“ als homogene Einheit von Texten. Dem Kanon werden traditionell etwa dreihundert einzelne Stücke zugeordnet. In einem ersten Schritt gilt es zu überprüfen, ob all diese Werke tatsächlich literaturwissenschaftlich begründete Eigenschaften teilen, welche die gemeinsame Definition unter einem Überbegriff rechtfertigen würden. Fällt die Antwort negativ aus, ist die zweite Ebene der Kritik am Konzept im Grunde von vorneherein obsolet. Dies betrifft die Frage, ob „Midrasch“ als Gattungsbezeichnung geeignet ist, die entsprechenden Stücke zu beschreiben.

Für die Diskussion beider Aspekte muss eine Definition des „Midrasch“-Begriffs zugrunde gelegt werden. Gary G. Porton definierte *Midrasch* 1981 zunächst folgendermaßen:

*„[Midrash is] a type of literature, oral or written, which stands in direct relationship to a fixed, canonical text, considered to be the authoritative and revealed word of God by the midrashist and his audience, and in which this canonical text is explicitly cited or clearly alluded to.“<sup>56</sup>*

Die Definition benennt *Genre* und *Schriftbezug* als relevante Kriterien. Porton erweiterte und schärfte seine Definition später für den Beitrag „Definitions of Midrash“ in der „Encyclopaedia of Midrash“.<sup>57</sup>

*„Rabbinic midrash is an oral or written literature composed by the rabbis that has its starting point in a fixed, canonical biblical text. In midrash, this original text, considered the revealed word of God by the midrashist and the audience, is explicitly cited or clearly alluded to.“<sup>58</sup>*

---

<sup>56</sup> Gary G. Porton, "Defining Midrash," in: *The Study of Ancient Judaism I: Mishnah, Midrash, Siddur* (New York: 1981), 62.

<sup>57</sup> "Definitions of Midrash," in: *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism* (Leiden: 2005).

<sup>58</sup> Ebd., 520.

In der erweiterten Definition nach Porton wird zusätzlich eine *Trägergruppe* eingegrenzt. Midrasch ist nun ausdrücklich an die Rabbinen gebunden, deren Wirken zeitlich und örtlich begrenzt war. Stemberger zitierte Portons zweite Definition in „Einleitung in Talmud und Midrasch“ und merkte an: „Midrasch lässt sich nicht genau definieren, eher beschreiben“.<sup>59</sup> 2016 veröffentlichte Gerhard Langer in der utb-Reihe „Jüdische Studien“ sein Einführungswerk zum Thema „Midrasch“.<sup>60</sup> Darin besprach er unterschiedliche bis dahin gültige Midrasch-Definitionen.<sup>61</sup> Langer selbst definierte im Anschluss:

*„Midrasch ist ein Genre, das in direkter Beziehung zu einem religiös autoritativen Text steht, in dem dieser explizit zitiert oder auf ihn klar erkennbar angespielt [Genre] und er in Folge ausgelegt wird [Hermeneutisches Verfahren]. Midrasch basiert auf einem Verständnis der Einheit, Widerspruchslosigkeit, Klarheit und Vollkommenheit der Schrift [Referenzrahmen] und wendet hermeneutische Methoden (Ausdeutung intertextueller Bezüge, Auslegungsregeln etc.) an, um die Lücken (gaps) des Textes zu füllen und die Welt der Schrift mit der aktuellen Welt der lesenden/hörenden und auslegenden Menschen zu verbinden [Hermeneutisches Verfahren].“<sup>62</sup>*

Den bereits bekannten Aspekten *Genre* und *Referenzrahmen* fügte Langer den Punkt *Hermeneutisches Verfahren* hinzu. Eine Erwähnung der *Trägergruppe* fehlt hingegen. *Hermeneutisches Verfahren* beschreibt den konkreten Prozess der Schriftauslegung, umgesetzt durch bestimmte Methoden, beispielsweise die hermeneutischen Regeln nach Hillel oder Rabbi Yishma'el.<sup>63</sup> Typischerweise provoziert die Anwendung der einschlägigen hermeneutischen Verfahren einen für die Gattung Midrasch charakteristischen Schreibstil. Darin können sich unterschiedliche Meinungen dialektisch, aber gleichberechtigt, gegenüberstehen. Die Diskussion wird üblicherweise von einer Redaktor-Stimme moderiert (vgl. [dialektischer Stil](#)). Notwendig macht die Auslegung der Bibeltext selbst, der logische Lücken (*gaps*) aufweist, welche der Midrasch durch die ihm zur Verfügung stehenden Mittel zu schließen versucht. Ein weiterer Aspekt, mit dem Langer sich beschäftigte, ist die Frage, ob Midrasch eine Textgattung bezeichnet, die nur einen abgeschlossenen Kanon einschließt, oder eine Methode beschreibt, nach der Schrift beispielsweise auch heute noch ausgelegt werden kann. Das zweite Verständnis vertrat vor allem James Kugel. Midrasch verstand er als „interpretatives Verfahren, einen Weg,

---

<sup>59</sup> Stemberger, *Einleitung*, 259.

<sup>60</sup> Langer, *Midrasch*.

<sup>61</sup> Ebd., 1-37. Kapitel I und II.

<sup>62</sup> Ebd., 33. Hinweis: Langer stellt seine Definition tabellarisch dar, was hier durch die Angaben in eckigen Klammern aufgelöst wurde.

<sup>63</sup> Stemberger, *Einleitung*, 25-42.

einen heiligen Text zu lesen“.<sup>64</sup> Midrasch als Methode ohne Einbeziehung weiterer Kriterien wird jedoch von den meisten anderen Forschenden als zu unpräzise Definition abgelehnt. Langer schlug für Texte, die Midrasch ausschließlich als Methode anwenden, das Adjektiv „midraschisch“ vor.<sup>65</sup> Für ein umgekehrt besonders enges Verständnis von Midrasch steht der formalistische Ansatz von Arnold Goldberg<sup>66</sup> und, in dessen Nachfolge, Lieve Teugels<sup>67</sup> sowie Rivka Ulmer<sup>68</sup>. Zunächst beschränkte Goldberg den Begriff Midrasch auf die rabbinische Literatur.<sup>69</sup> Anschließend führte er zur weiteren Beschreibung eine strenge lemmatische Form ein.

$$„L“ „o_n“ \rightarrow „D“^{70}$$

„L“ steht für Lemma, „o<sub>n</sub>“ für Operation, also die Anwendung verschiedener hermeneutischer Verfahren, und „D“ für Dictum, das Ergebnis, also die Auslegung der Stelle. Für diesen Aufbau prägte Goldberg den Begriff „Midrashsatz“.<sup>71</sup> Die Niederländerin Lieve Teugels beschrieb Midrasch folgendermaßen:

*„Rabbinic interpretation of Scripture that bears the lemmatic form“<sup>72</sup>*

Goldberg und Teugels schränkten Midrasch somit im Vergleich zu Langer und anderen stärker ein. Literarische Formen wie Beispielerzählungen oder Gleichnisse sind durch diesen konkreten Bezug auf ein Lemma von der Definition als Midrasch ausgenommen.<sup>73</sup> Die Eingrenzung auf die Rabbinen als *Trägergruppe* des Midrasch, die auch Rivka Ulmer in ihrem Aufsatz „The Boundaries of the Rabbinic Genre Midrash“<sup>74</sup> unterstützte, erklärte Lieve Teugels folgendermaßen:

---

<sup>64</sup> Zitiert nach Langer, *Midrasch*, 15. Im Original: James Kugel, "Two Introductions to Midrash," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 3, Nr. 2 (1983).

<sup>65</sup> Langer, *Midrasch*, 34.

<sup>66</sup> Arnold Goldberg, "Midrashsatz. Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabbinischer Texte," in: *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung* (Tübingen: 1999). Und: "Die funktionale Form Midrasch". Ursprünglich erschienen als: "Die funktionale Form Midrasch," *Frankfurter Judaistische Beiträge* 10 (1982).

<sup>67</sup> Lieve M. Teugels, *Bible and Midrash. The Story of 'The Wooing of Rebekah' (Gen. 24)* (Leuven: 2004). Und (Hrg.), *Recent Developments in Midrash Research. Proceedings of the 2002 and 2003 SBL Consultation on Midrash* (Piscataway: 2005).

<sup>68</sup> Z.B. Rivka Ulmer, "The Boundaries of the Rabbinic Genre Midrash," *Colloquium – the Australian and New Zealand Theological Review* 38, Nr. 1 (2006).

<sup>69</sup> Vgl. hierzu auch Langer, *Midrasch*, 13.

<sup>70</sup> Goldberg zitiert über Teugels, *Bible and Midrash*, 159.

<sup>71</sup> Goldberg, "Midrashsatz".

<sup>72</sup> Teugels, *Bible and Midrash*, 168.

<sup>73</sup> Vgl. Langer, *Midrasch*, 13-14.

<sup>74</sup> Ulmer, "Boundaries".

## B. „Kleine Midraschim“? Gegenwärtige Situation und Kritik

*„Following this discussion on the nature of rabbinic midrash, I would want to discourage the term ‘midrash’ for any literature outside the rabbinic corpus. My main reason is that it is better to compare equal, but distinct entities, than to throw them all on one heap, ending up with nothing to compare.“<sup>75</sup>*

Zum Abschluss sei auf Susanne Talabardons Beitrag zum Stichwort „Midrasch“ im Wissenschaftlichen Bibellexikon im Internet (WiBiLex) in der Bearbeitung aus dem Jahr 2018 verwiesen.<sup>76</sup> Nach einer kurzen Begriffsgeschichte beschrieb sie Midrasch zunächst in einem eigenen Abschnitt als „literarische Gattung“ und „Textkorpus“ und in einem weiteren Kapitel als „(hermeneutische) Methode“. Darin spiegeln sich erneut die verschiedenen Herangehensweisen an den Begriff. Zusammenfassend werden häufig folgende Kriterien für die jüdische Literaturgattung Midrasch geführt:

| Weitere Definition             | Engere Definition        |
|--------------------------------|--------------------------|
| Lemma (Referenz, Schriftbezug) | +Entstehungszeitpunkt    |
| Hermeneutisches Verfahren      | +Rabbinische Autorschaft |
| Gattung/Korpus                 |                          |

Unter der Einschränkung auf eine Entstehung in rabbinischem Kontext sind die „Kleinen Midraschim“ grundsätzlich von einer Definition als „Midrasch“ ausgeschlossen. Als mittelalterliche Literaturprodukte werden die Werke üblicherweise nicht in Zusammenhang mit einer rabbinischen Autorschaft gesehen. Doch auch abseits dieses sehr engen Verständnisses der Gattung kommt es zu Schwierigkeiten im Versuch, die „Kleinen Midraschim“ als „Midraschim“ zu definieren.

Dies kann beispielhaft ausgeführt werden. Insbesondere Jellineks Werk „Bet ha-Midrasch“ stellt den Inbegriff einer Sammlung „Kleiner Midraschim“ dar. Der erste Band, 1853 erschienen, umfasst folgende Titel: Midrasch Abba Gorion, Midrasch Ester, Erzählung von Abraham und Nimrod, Midrasch Wajoscha, Quell der Weisheit, Midrasch der Zehn Gebote, Midrasch vom Ableben Aharon's, Midrasch Jona, Midrasch Temura, Midrasch vom Ableben Mosis, Geschichte Judith's, Midraschim für Chanuka, Megillat Antiochus, Tractat vom

<sup>75</sup> Teugels, *Bible and Midrash*, 169.

<sup>76</sup> Susanne Talabardon, "Midrasch," in: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, (Online: 2012). Permalink zum Artikel: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/27721/> [27.06.2023].

## B. „Kleine Midraschim“? Gegenwärtige Situation und Kritik

Gehinnom, Tractat von den Grabesleiden, Tractat von der Bildung des Kindes ( מדרש אבא גוריון ), מדרש מגילת אסתר, מעשה אברהם, מדרש ויושע, מעין חכמה, מדרש עשרת הדברות, מדרש פטירת אהרן, מדרש יונה, מדרש תמורה, מדרש פטירת משה רבינו, מעשה יהודית, מדרשים לחנוכה, מגלת אנטיוכס, (מסכת גיהנם, מסכת קבוט הקבר, סדר יצירת הולד). Die Namensvariationen sind direkt von Jellinek übernommen. Um eine einheitliche Gruppe „Kleiner Midraschim“ zu postulieren, müssten all diese Titel zunächst geteilte Gattungseigenschaften aufweisen und darüber hinaus zentrale Kriterien zur Definition als „Midrasch“ erfüllen. Allein die Bezeichnung der einzelnen Stücke verrät, dass es sich jedoch um unterschiedliche Textsorten handelt. Verwendete Begriffe von Jellinek selbst sind neben „Midrasch“ „Erzählung“ bzw. „Geschichte“ und „Traktat“ (*Ma'ase, Massekhet*). Ein Text hat überhaupt keinen Zusatz („Quell der Weisheit“), einmal ist von „Megilla“ („Schriftrolle“) die Rede und das „Tractat von der Bildung des Kindes“ wird auf Hebräisch als *Seder* bezeichnet. Die „Erzählung von Abraham und Nimrod“ beispielsweise erfüllt die oben beschriebenen Kriterien der Gattung „Midrasch“ nicht. Die Bindung an ein biblisches Lemma, das in der Folge ausgelegt wird, fehlt. Es kommt daher auch kein hermeneutisches Verfahren zum Einsatz. Die *Ma'ase Avraham*, wie der hebräische Titel lautet, ist kein Midrasch, sondern ein Erzähltext. Eine deutlich erkennbare Erzählinstanz berichtet von verschiedenen legendarischen Ereignissen aus Abrahams Leben, von seiner Geburt bis zur wundersamen Rettung aus dem Feuerofen. Der für den Midrasch typische dialektische Stil, in der mehrere Stimmen miteinander im Diskurs stehen, kommt nicht zum Einsatz. Allein durch die *Ma'ase Avraham* ist somit im Grunde das Konzept von den „Kleinen Midraschim“ als zusammengehörige Textgruppe unter dem einheitlich passenden Überbegriff „Midrasch“ entkräftet. Auch für andere der genannten Werke passt die Bezeichnung nicht. Aus den aufgeführten Stücken sind der „Quell der Weisheit“, der „Midrasch der Zehn Gebote“, der „Midrasch vom Ableben Aharon's“, der „Midrasch vom Ableben Mosis“, die „Geschichte Judith's“, die „Megillat Antiochus“, das „Tractat vom Gehinnom“, das „Tractat von den Grabesleiden“ und das „Tractat von der Bildung des Kindes“ keine Midraschim. Man kann daraus ersehen, dass die von Jellinek geführten Bezeichnungen zusätzlich irreführend sind. Nicht jeder Text, den er mit dem Zusatz „Midrasch“ versah, ist ein solcher. Welche alternativen Gattungsbezeichnungen für die einzelnen Stücke infrage kommen, muss für jedes Werk individuell festgestellt werden. Optionen sind für diesen Fall Begriffe wie „(kabbalistische) Abhandlung“, „Erzählung“, „Legende“ etc. Die verschiedenen Werke zeichnen sich durch literarisch heterogenen Charakter aus. Ein Titel, der alle gemeinten Arbeiten umfasst, müsste

so allgemein gehalten sein, dass er selbst ohne Aussage verbliebe (z.B. „mittelalterliche hebräische Texte“).

Einige der exemplarisch aufgezählten Texte aus Jellineks erstem Band derweil entsprechen den Eigenschaften der Gattung Midrasch tatsächlich weitestgehend. Sieht man von einer Autorschaft durch die Rabbinen ab, erfüllen zum Beispiel *Midrash wa-Yosha*<sup>1</sup>, oder *Midrash Yona* durchaus Kriterien der Midrasch-Literatur. Der Bezug zu einem biblischen Lemma besteht, das in der Folge ausgelegt wird. Die stilistischen Eigenschaften des Genres, beispielsweise der dialektische Aufbau, sind in unterschiedlicher Ausprägung gewahrt. Man kann somit eine Gattung „Mittelalterlicher Midraschim“ identifizieren. Die sowohl terminologisch als auch konzeptionelle Unterscheidung von den „Kleinen Midraschim“ ist hierbei wesentlich. Der Begriff „Mittelalterliche Midraschim“ sollte nur Texte bezeichnen, welche die literaturwissenschaftlich festgelegten Eigenschaften der Gattung „Midrasch“ erfüllen, aber erst im Mittelalter entstanden. Eine genaue Untersuchung dieser Gruppe steht noch aus. Viel stärker als in der klassischen Zeit des Midrasch bestanden Verbindungen zur Erzählliteratur. „Kleine Midraschim“ hingegen bezeichnet im Gegensatz zu den „Mittelalterlichen Midraschim“ eine uneinheitliche Textsammlung, für die der Überbegriff „Midrasch“ ungeeignet ist. Das Konzept ist sowohl unter dem Aspekt der Gattung als auch auf Ebene der angenommenen Einheit aller Stücke nicht belastbar. Von der Verwendung der Bezeichnung und der gesamten dahinterstehenden Vorstellung sollte daher abgesehen werden. Bisher wird die Benennung „Mittelalterliche Midraschim“, oder „Kleine mittelalterliche Midraschim“, oftmals als Synonym für „Kleine Midraschim“ verwendet. Hiervon sollte analog zum Begriff der „Kleinen Midraschim“ Abstand genommen werden.



### III. Historische Kontexte für die Fehlklassifizierung als „Kleine Midraschim“

#### 1. Der Begriff der „Aggada“ in der Wissenschaft des Judentums

Unter Einbezug der historischen Hintergründe kann man der Frage nachgehen, wie es zur Fehlkonzption der „Kleinen Midraschim“ kam. Die Frage untergliedert sich in zwei Teilbereiche. Zum einen ist zu klären, warum die heterogenen mittelalterlichen Einzeltexte als homogenes Textkorpus oder sogar als zusammengehörige literarische Gattung aufgefasst wurden. Ende des 19. Jahrhunderts, Anfang des 20. Jahrhunderts, ist mit den Publikationen von Jellinek, Wertheimer, Horowitz usw. ein regelrechter Trend zur Bekanntmachung der „Kleinen Midraschim“ feststellbar. Wie ist diese Mode zu begründen, und warum rückte genau jene Art von Text ins Zentrum der Aufmerksamkeit zeitgenössisch prägender Persönlichkeiten? Als Erweiterung der Frage kann man überlegen, warum ausgerechnet die anthologische Sammlung als bevorzugte Publikationsform gewählt wurde. Der zweite Teilbereich auf der Suche nach den Hintergründen der Fehlkonzption eines Korpus‘ „Kleiner Midraschim“ betrifft die begriffliche Komponente. Warum entschied man sich für die Bezeichnung „Midrasch“, wenn charakteristische Eigenschaften von Midrasch als Gattung offensichtlich nicht erfüllt waren? Das Aufzeigen der historischen Hintergründe, vor denen das nicht weiter haltbare Konzept der „Kleinen mittelalterlichen Midraschim“ entstand, hilft zu verstehen, warum die Forschung zum Thema bis heute davon beeinflusst ist. Antwort auf die hier aufgeworfenen Fragen bietet v.a. die Arbeit von Johannes Sabel, der in seiner Monographie „Die Geburt der Literatur aus der Aggada“ die Entstehung eines deutsch-jüdischen Literaturbegriffs nachzeichnete.<sup>77</sup> Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich weitestgehend auf die von Sabel dargestellten Zusammenhänge, da sich auf Grundlage seiner Theorien die ideengeschichtlichen Entstehungskontexte der Vorstellung von den „Kleinen Midraschim“ gut erklären und einordnen lassen.

Der Begriff *Aggada* bezeichnet prinzipiell die nicht-gesetzlichen Teile der rabbinischen Literatur. Das Gegenkonzept zur *Aggada* ist die *Halacha*, der das Gesetz betreffende Teil des antiken jüdischen Schrifttums. Im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde der *Aggada*-Begriff mit verschiedenen Programmatiken aufgeladen, die von einer rein literaturwissenschaftlichen Bedeutung als Gattungsbeschreibung wegführten.<sup>78</sup> Wenn man jene Argumentationslinien nachvollzieht, zeigt sich, dass sich die Vorstellung von den „Kleinen Midraschim“ als Teil eines umfassenden literarischen Prozesses im Judentum entwickelte.

---

<sup>77</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*. Siehe insbesondere die Einleitung, 1-34.

<sup>78</sup> Vgl. Ebd., 41.

Am Anfang dieses Prozesses standen Leopold Zunz und seine Tätigkeit für den *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*.<sup>79</sup> Mit der Programmschrift „Etwas über rabbinische Litteratur“ (1818) und dem zentralen Werk „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt“ (1832) gilt Zunz als Begründer der *Wissenschaft des Judentums*.<sup>80</sup> Die *Aggada* wurde bei Zunz „zu einem Schlüsselkonzept innerhalb der jüdischen Kulturgeschichte, durch das verschiedene strategische Ziele verknüpft und neue diskursive Einschreibungen vorgenommen werden“ konnten.<sup>81</sup> Zunächst verband Zunz den *Aggada*-Begriff mit einem emanzipatorischen Programm, das die Gleichstellung der Juden<sup>82</sup> in der christlichen Mehrheitsgesellschaft gewährleisten sollte.<sup>83</sup> Die jüdische Emanzipation begann mit der *Haskala*, der jüdischen Aufklärungsbewegung um Moses Mendelsohn im 18. Jahrhundert.<sup>84</sup> Diese führte zu einem Bruch zwischen jüdischer Tradition und Moderne, die viele jüdische Intellektuelle als „Krise“ wahrnahmen. Man beschäftigte sich mit der Frage nach Kontinuitäten. Teile der jüdischen Tradition durchliefen daher einen Prozess der Aneignung durch die deutsch-jüdische Moderne.<sup>85</sup> Der *Aggada*-Begriff wurde in diesem Zusammenhang mit neuen Bedeutungen aufgeladen. Beispielsweise fand eine Verknüpfung von *Aggada* mit dem Freiheitsbegriff statt gegenüber dem „Zwang“ der *Halacha*.<sup>86</sup> Die *Aggada* galt als Inbegriff der jüdischen Tradition, an die man anschließen wollte, war aber gleichwohl geeignet zur Aufnahme in ein emanzipatorisches Programm.<sup>87</sup> Sabel schrieb:

„Die *Aggada* wird einerseits in das aktuelle emanzipatorische Projekt eingeschrieben, indem ihr eine progressive, gegenwartsbezogene Eigenschaft zugeschrieben wird, die an den aufklärerischen Zentralbegriff der ‚Freiheit‘ anschließbar ist, zugleich werden diese Bestimmungen als Merkmale der jüdischen Tradition selbst beschrieben.“<sup>88</sup>

---

<sup>79</sup> Ebd., 39-41. Allgemeine Informationen zum *Culturverein* siehe: Kerstin von der Krone, "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden," in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, (Online: 2016). Siehe außerdem als Monographie: Rachel Livneh-Freudenthal, *האיגוד: חלוצי מדע היהדות בגרמניה* [*Ha-Iggud*] (Jerusalem: 2018).

<sup>80</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 40. Leopold Zunz, *Etwas über die rabbinische Litteratur. Nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk* (Berlin: 1818). Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*. Als allgemeiner Überblick zur *Wissenschaft des Judentums* siehe: Christian Wiese, "Wissenschaft des Judentums," in: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, (Online: 2016).

<sup>81</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 41.

<sup>82</sup> Zu diesem Zeitpunkt ist vornehmlich die gesellschaftliche Gleichstellung männlicher Juden gemeint, die Form ist an dieser Stelle bewusst nicht gegendert.

<sup>83</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 40.

<sup>84</sup> Als Einführungswerk zur *Jüdischen Aufklärung* siehe: Shmuel Feiner, *Haskala – Jüdische Aufklärung: Geschichte einer kulturellen Revolution* (Hildesheim: 2007).

<sup>85</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 6.

<sup>86</sup> Ebd., 14.

<sup>87</sup> Ebd., 41.

<sup>88</sup> Ebd., 54.

In diesem Zusammenhang kam es zu einem Schulterschluss zwischen dem *Aggada*- und dem Wissenschaftsbegriff.<sup>89</sup> Beiden Bezeichnungen fiel dabei eine universale Bedeutung zu, welche über die modernen fachwissenschaftlichen Definitionen hinausreicht.<sup>90</sup> Wissenschaft und *Aggada* wendeten sich nach damaliger Vorstellung gemeinsam gegen den „Rabbinismus“, also die *Halacha*, als überkommenen Teil der Tradition.<sup>91</sup> Man erhoffte sich durch die in *Aggada* und Wissenschaft transportierten Motive einen emanzipatorischen Effekt, der eine universale Gleichstellung der Juden garantieren sollte.<sup>92</sup> Gleichzeitig vertrat Zunz ein ausgeprägtes jüdisch-pädagogisches Programm.<sup>93</sup> Weder sein Wissenschaftsbegriff<sup>94</sup> noch sein Wirken im *Culturverein*<sup>95</sup> verkörperten vornehmlich säkulare Ziele.

Mit den beiden kongruenten Konzepten *Aggada* und *Wissenschaft* verband Zunz einen dritten Begriff: die Ästhetik. Sabel schrieb:

*„Die Konfiguration von Wissenschaft und Aggada findet ihren Ausdruck im Ästhetischen. Wissenschaft, Aggada und Poesie bilden eine Trias; sie sind in ihren Funktionen und Strukturen analog.“*<sup>96</sup>

Zentrale Konzepte der Vorstellung von *Aggada* als Kunst übernahm Zunz von Herder.<sup>97</sup> Man fand in der *Aggada* zentrale Merkmale der Poesie wie „Freiheit“ und „Lebendigkeit“, widerspiegelt, während die *Halacha* durch Strenge und Pragmatik gekennzeichnet sei.<sup>98</sup> Zunz beschäftigte sich mit der *Aggada* und dem *Piyyut*, der synagogalen Dichtung,<sup>99</sup> aber auch der *Aggada* und der erzählenden Literatur, im Sinne einer *Belletristik*.<sup>100</sup>

Die Gedanken Zunz‘ wurden unter anderem von Moritz Steinschneider aufgegriffen und weiterentwickelt.<sup>101</sup> Steinschneider setzte die *Aggada* stärker als Zunz in Opposition zur *Halacha* und verstärkte eine Hierarchisierung der beiden Begriffe, durch welcher der *Aggada*

---

<sup>89</sup> Ebd., 41-42.

<sup>90</sup> Ebd., 45-51. Insbesondere 46.

<sup>91</sup> Ebd., 54-55.

<sup>92</sup> Ebd., 49-50.

<sup>93</sup> Ebd., 46. Siehe auch Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 270.

<sup>94</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 52.

<sup>95</sup> Ebd., 46.

<sup>96</sup> Ebd., 39.

<sup>97</sup> Ebd., 60-63. Johann Gottfried Herder, *Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes* (Dessau: 1782-1783). Zur Rezeption von Herder bei Zunz siehe: Giuseppe Veltri, "Implizite Rezeption: Johann Gottfried Herder und Leopold Zunz," in: *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas* (Hildesheim: 2003).

<sup>98</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 63.

<sup>99</sup> Ebd., 64. Leopold Zunz, *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt* (Berlin: 1859).

<sup>100</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 64-65. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, 118-156.

<sup>101</sup> Vgl. Sabel, *Geburt der Literatur*, 67-75.

gegenüber der *Halacha* deutliche Aufwertung zuteilwurde.<sup>102</sup> Ebenso explizierte Steinschneider gegenüber Zunz die Verknüpfung des *Aggada*-Begriffs mit den Bereichen Ästhetik (insbesondere der Poesie, bzw. synagogalen Dichtung) und Wissenschaft (*Aggada* als „Präformation säkularer Wissenschaft“).<sup>103</sup> Es folgten Ende des 19. Jahrhunderts einige weitere Intellektuelle, die sich der *Aggada* aus verschiedenen Perspektiven widmeten, beispielsweise Franz Delitzsch, oder Gustav Karpeles.<sup>104</sup> In Bezug auf die „Kleinen Midraschim“ ist aber besonders Adolph Jellineks Beitrag zur Diskussion relevant. Die emanzipatorische Agenda der *Aggada* übernahm Jellinek von Zunz. Er integrierte jene Sichtweise sowohl in seine Predigten als auch in einige seiner Publikationen, beispielsweise „Der jüdische Stamm“ von 1869.<sup>105</sup> *Aggada* und *Halacha* waren somit für Jellinek ideologisch aufgeladene Begriffe, welche über ihre literaturwissenschaftliche Bedeutung hinausgingen. Sabel sprach von Jellinek als „Ethnograph“.<sup>106</sup> Damit ist gemeint, dass sich Jellinek mit *Aggada* und *Halacha* nicht als Gattungen beschäftigte, sondern er mithilfe dieser Begriffe versuchte, das Wesen des jüdischen Volkes zu beschreiben.<sup>107</sup> Die *Aggada* galt dabei der *Halacha* in praktisch allen Bereichen überlegen, selbst in „traditionell halachischen“ Aspekten des menschlichen Wesens, wie der Vernunft.<sup>108</sup> Jellinek prägte das Bild des „vitalen, kulturproduzierenden“ Aspekts der *Aggada* gegenüber der „abgestorbenen“ *Halacha*.<sup>109</sup> So schrieb er in „Der jüdische Stamm“:

*„In der Studierstube der Halacha wird daher im Laufe der Zeit ein Herbarium voll welcher Kategorien und ausgetrockneter Schemen angelegt, während in den Gärten der Hagada des Lebens goldener Baum blüht und köstliche Früchte trägt.“*<sup>110</sup>

Vor diesem Hintergrund ist neben Jellineks Predigtstätigkeit auch sein Werk „Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur“ zu verstehen.<sup>111</sup> „Der Jüdische Stamm“ erschien 1869 und somit zwischen Band IV und V von „Bet ha-Midrasch“ (Band I 1853, Band VI 1877). Die für „Bet ha-Midrasch“ ausgewählten Texte eigneten sich idealtypisch für die konkrete Umsetzung des aufgeladenen *Aggada*-Begriffs in der Ausprägung des 19. Jahrhunderts. Im Vorwort präsentierte Jellinek „Bet

---

<sup>102</sup> Vgl. Ebd., 71-72.

<sup>103</sup> Ebd., 74-75.

<sup>104</sup> Vgl. ausgeführt ebd., 75-90.

<sup>105</sup> Ebd., 91. Adolph Jellinek, *Der jüdische Stamm. Ethnographische Studien* (Wien: 1869).

<sup>106</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 92.

<sup>107</sup> Ebd., 91-92. Auch 94.

<sup>108</sup> Ebd., 96.

<sup>109</sup> Ebd., 90.

<sup>110</sup> Jellinek, *Der jüdische Stamm*, 120.

<sup>111</sup> *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur* (Leipzig/Wien: 1853-1877). Band I.

ha-Midrasch“ als „größeres literarisches Unternehmen“, welches gleichzeitig dem „heiligen Interesse der Wissenschaft“ dienen sollte.<sup>112</sup> Die zwei zentralen Ausgestaltungen der *Aggada* spiegeln sich allein im ersten Satz von „Bet ha-Midrasch“: die *Aggada* als Wissenschaft und die *Aggada* als Kunst (hier Literatur). Die als „Kleine Midraschim“ gesammelten Stücke schlossen außerdem an den von Zunz und anderen konstruierten Traditionsbegriff an: Sie galten einerseits als in der jüdischen Literatur verwurzelt („für die Geschichte wichtige Stücke“),<sup>113</sup> boten aber gleichzeitig Projektionsfläche für das emanzipatorische Programm der Protagonisten der *Wissenschaft des Judentums*. In diesem Zusammenhang klären sich auch wichtige Aspekte der zu Anfang gestellten Fragen: Warum wurden die heterogenen mittelalterlichen Einzeltex te als homogenes Textkorpus verstanden und weswegen verwendete man den Begriff „Midrasch“ für die entsprechenden Stücke? „Midrasch“-Definitionen sind bis heute im Gegensatz zu anderen traditionellen Gattungsbezeichnungen wie „Mischna“, „Gemara“, „Tosefta“, oder „Baraita“ verhältnismäßig unscharf. Umso mehr gilt dies für das 19.-20. Jahrhundert. Im weitesten Sinn kann der Begriff „Midrasch“ als traditionelle Bezeichnung für jüdische Werke, die nicht in den Talmud eingebunden sind, verstanden werden. Im Bemühen um Anschluss an die jüdische Tradition,<sup>114</sup> aber eine gleichzeitig substanzlose Bezeichnung für die mittelalterlichen Stücke, bot sich der „Midrasch“-Begriff mehr als andere Benennungen an. Die Prägung eines alternativen Begriffs oder einer tatsächlich literaturwissenschaftlich ausgerichteten Einordnung war ideologisch nicht intendiert. Der Veröffentlichung von „Bet ha-Midrasch“ liegt ein – wie nun ausführlich besprochen – von den modernen Kategorien abweichender Wissenschafts- und Literaturbegriff zugrunde. Es wurde ein *Korpus der Aggada* geschaffen, kein literarisches Korpus, das eine homogene Gattung „Kleine mittelalterliche Midraschim“ im Sinne des modernen Wissenschaftsbegriffs repräsentieren möchte. Mit dem Zusatz „Klein“ in „Kleine Midraschim“ markierte Jellinek, nach der Einschätzung von Yassif/Rosen, dabei nicht nur die geringere Länge der Texte, sondern auch deren post-rabbinische mittelalterlichen Ursprünge.<sup>115</sup> Eine tendenzielle Minderwertigkeit gegenüber den „großen, langen Midraschim“ der „klassischen“ Periode kann hier durchaus hineingelesen werden, auch wenn dies möglicherweise von Jellinek nicht intendiert war.

In der Nachfolge Jellineks kam es zu einer ganzen Reihe an Publikationen zum Thema „Aggada und Halacha“. Man näherte sich dem Thema aus unterschiedlichen Perspektiven. Dazu zählten theoretische Abhandlungen ebenso wie weitere anthologische Sammlungen

---

<sup>112</sup> *Bet ha-Midrasch* (1853), VII.

<sup>113</sup> Ebd.

<sup>114</sup> Siehe auch Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 270-271.

<sup>115</sup> Vgl. Ebd., 273.

aggadischer Stücke, Übersetzungen derselben und umfassendere Literaturgeschichten.<sup>116</sup> Neben den verschiedenen Zuschreibungen der als „Kleine Midraschim“ gesammelten Stücke als ideale *Aggada* spielte sicherlich auch deren Verfügbarkeit eine Rolle. Sie waren weitestgehend noch ausschließlich in den Handschriften erhalten, zu denen die Wissenschaftler oftmals wiederum direkten Zugang hatten. Bis ins 19. Jahrhundert hatte traditionell kaum eine Beschäftigung mit den entsprechenden Texten stattgefunden, zum Teil wurde sogar abschätzig gegen eine rein aggadische Erzählliteratur wie die *Chroniken des Mose* geurteilt (Vgl. Ibn 'Ezra zu Ex 2,22). Im Zuge der Programmatik des 19. Jahrhunderts um die *Aggada* fanden die Stücke umso größere Aufmerksamkeit.

## 2. Zur Anthologie als Form der Veröffentlichung „Kleiner Midraschim“

Jellinek, Wertheimer, Horowitz und Grünhut veröffentlichten die sogenannten „Kleinen Midraschim“ in Form von mehrbändigen Anthologien. Was als scheinbar neutrale Publikationsform erscheint, war tatsächlich durchdrungen von den oben beschriebenen Aneignungen des *Aggada*-Begriffs, wie sie das 19. Jahrhundert und die *Wissenschaft des Judentums* hervorgebracht hatte. Die Rolle der [Anthologie](#) in der Gedankenwelt jüdischer Wissenschaft seit Zunz hat Auswirkungen auf die Arbeit mit den Sammlungen „Kleiner Midraschim“ von Jellinek und seinen Nachfolgern und soll daher eine weiterführende Einordnung erfahren. Auch dieses Kapitel beruht auf den Ausführungen von Johannes Sabel, der den Anthologien die zweite Hälfte seiner Studie widmete.<sup>117</sup>

Man kann „Bet ha-Midrasch“ (Jellinek), „Bate Midrashot“ (Wertheimer), „Aggadot Aggadot“ (Horowitz) und das „Sefer ha-Liqqutim“ (Grünhut) als *eklektische Anthologien* beschreiben. Dies bedeutet, dass nach nicht weiter ausgezeichneten Kriterien gewählte Stücke zu einer Sammlung zusammengefügt wurden. Im Vordergrund stand die Edition sowie gegebenenfalls eine kurze Beschreibung. Die Anordnung weist dabei keine sichtbare Logik auf und es gibt keine Überleitungen zwischen den einzelnen Texten. Die Stücke folgen vollkommen isoliert aufeinander und teilen als gemeinsames Kriterium vornehmlich die verhältnismäßige Kürze.

Das Format „Edition und Kommentar“ erscheint auch nach modernen Kriterien als Inbegriff einer philologischen Studie. Dass dem Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts jedoch abweichende Motive zugrunde lagen, wurde bereits besprochen. Noch nicht weiter ausgeführt wurde hingegen das Verhältnis der Anthologie zum Traditionsbegriff. Dieses gleicht

---

<sup>116</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 98.

<sup>117</sup> Ebd., ab 168.

dem Verhältnis der *Aggada* zum Traditionsbegriff. Das klassisch anthologische Werk, wie beispielsweise „Bet ha-Midrasch“, verkörpert auf der einen Seite die jüdische Tradition. Allein durch das Format besteht Anschluss an die traditionell jüdische Kompilationsliteratur. Darüber hinaus transportieren die *eklektischen Anthologien* des 19. und frühen 20. Jahrhunderts „kleine Midraschim und vermischte Abhandlungen aus der älteren jüdischen Literatur“,<sup>118</sup> also in der jüdischen Tradition verwurzelte Werke. In den Anthologien fand somit eine Aneignung des Traditionsbegriffs gekoppelt an die Konstruktion von Authentizität statt.<sup>119</sup> Denn selbstverständlich sind anthologische Aufbereitungen von Texten nicht wertneutral, wie sie auf den ersten Blick den Eindruck erwecken wollen, sondern immer auch eine bewusste Darstellung ausgewählter Texte. Die andere Seite der Anthologien ist ein modernes Moment. Sabel schrieb:

*„Die Anthologien sind Säkularisate, die die Tradition nunmehr als Steinbruch für unterschiedliche, immer aber empathische ‚neue‘, ‚lebendige‘ und von den ‚Schlacken‘ der rabbinischen Tradition gereinigte Aneignungsweisen zu benutzen behaupten.“*<sup>120</sup>

Die *eklektischen Anthologien* von Jellinek und seinen Nachfolgern waren also auch aufseiten des Formats mit einem ideologisch geprägten Programm aufgeladen. In der Folge sollte dies zur Genese einer deutsch-jüdischen Literatur führen. Als Nachfolger der ungeordneten Sammlung bei Jellinek entwickelten sich *geordnete eklektische Anthologien*. Beispiel hierfür sind Wünsches „Lehrhallen“, oder Eisensteins „Ošar Midraschim“. Die Stücke blieben unverbunden und ohne explizit formulierte Auswahlkriterien, jedoch folgte die Anordnung nun einem Prinzip. Bei Wünsche ist dies eine thematische Organisation. Texte zu biblischen Figuren wurden im ersten Band gesammelt, Band IV führt hingegen „Kleine Midraschim zur jüdischen Ethik, Buchstaben- und Zahlensymbolik“. Eisenstein wendete eine alphabetische Sortierung an. Die *geordnete eklektische Anthologie* wurde von den Verfassern als Verbesserung gegenüber der *ungeordneten eklektischen Anthologie* empfunden.<sup>121</sup> Das Programm der Anthologien folgte dabei weiter dem Wissenschaftsbegriff des 19. Jahrhunderts. Ein tatsächlich literaturwissenschaftlich motiviertes Interesse an den Stücken bestand nicht. Stattdessen gewann zunehmend die zweite Konfiguration der *Aggada* neben dem Wissenschaftsbegriff an Bedeutung: die Realisation der *Aggada* als Kunst (vgl. Ästhetik-Begriff) in Form von

---

<sup>118</sup> Vgl. Untertitel von BhM.

<sup>119</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*, 168-170.

<sup>120</sup> Ebd., 169.

<sup>121</sup> Eisenstein, *OsM I*, XI. Vgl. auch Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, 16.

*literarischen Anthologien*. Die *Aggada* wurde hier zur Grundlage für eine „neue“ Literatur.<sup>122</sup> Man entfernte sich auf diese Weise noch weiter von modernen wissenschaftlichen Fragestellungen. Ein bedeutender Akteur dieser Strömung war Micha J. Berdyczewski (später Bin Gorion). Er erhielt durch sein Schaffen den Beinamen „Homo anthologicus“.<sup>123</sup> Bereits in Berdyczewskis früher literarischer Unternehmung „*Hayye Moshe: Ish ha-Elohim*“<sup>124</sup> verarbeitete er biblische Grundlagen zu einer neuartigen Komposition. In seinen späteren Werken „Der Born Judas“ und „Die Sagen der Juden“ knüpfte er an dasselbe Vorgehen an, indem er aggadische Versatzstücke der jüdischen Tradition zu einer eigenständigen Erzählung verwob. Berdyczewski rezipierte *Aggada* nicht nur, er schuf sie grundlegend neu. Dazu äußerte er sich selbst im Vorwort zu den „Sagen der Juden“ folgendermaßen:

„Es musste aus dem Sagenchaos eine Art neuer Sagen-Midrasch geschaffen werden.“<sup>125</sup>

Mit der Abfassung eines Romans, seinem Spätwerk „Mirjam“, vollzog Berdyczewski den letzten Schritt der vollständigen Wandlung jüdischer *Aggada* hin zu einer neuen jüdischen Literatur.<sup>126</sup> Ähnlich verhält es sich mit dem Werk „*Sefer ha-Aggada*“ von Bialik und Ravnitzky.<sup>127</sup> Es wurde als „neuer Talmud“ verstanden.<sup>128</sup> Die Entwicklung ging hin zu einer jüdischen Nationalliteratur.<sup>129</sup> Diese speiste sich aus der *Aggada*, propagierte aber doch einen modern-literarischen Umgang mit ihr. Dabei verlor sich der Charakter der individuellen Quelltexte, an denen für sich betrachtet aus philologisch-literaturwissenschaftlicher Sicht kein Interesse bestand. Die Stücke wurden, bei Louis Ginzberg sogar in Übersetzung, in neue Erzählungen umgeformt. Jellineks „*Beth ha-Midrasch*“ und die anderen Publikationen „Kleiner Midraschim“ konstituieren eine bedeutende Zwischenstufe in dieser Entwicklung hin zu einer jüdischen Nationalliteratur. Man kann jene Werke nicht von ihren literaturhistorischen Hintergründen losgelöst betrachten und muss sich bei der Arbeit mit ihnen allzeit gewahr sein,

---

<sup>122</sup> Vgl. Sabel, *Geburt der Literatur*, 214-239.

<sup>123</sup> Vgl. Zipora Kagan, "Homo Anthologicus: Micha Joseph Berdyczewski and the Anthological Genre," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 19, Nr. 1 (1999).

<sup>124</sup> Micha J. Berdyczewski, חיי משה: איש האלהים [*Hayye Moshe*] (Tel Aviv 1961).

<sup>125</sup> *Die Sagen der Juden. Von der Urzeit: jüdische Sagen und Mythen* (Frankfurt am Main 1913), XIII. Siehe auch: Sabel, *Geburt der Literatur*, 228.

<sup>126</sup> Erstauflage: Micha J. Berdyczewski, מרים: רומן מהיי שתי עיירות [*Miryam*] (Warschau: 1921). Vgl. Kagan, "Homo Anthologicus", 52-55.

<sup>127</sup> Ursprünglich zwischen 1908-1911 in Odessa auf Hebräisch erschienen. Englische Ausgabe: Chaim N. Bialik und Yehoshua H. Ravnitzky, *The Book of Legends: Sefer ha-Aggada. Legends from the Talmud and Midrash* (New York: 1992).

<sup>128</sup> Vgl. Sabel, *Geburt der Literatur*, 230-239.

<sup>129</sup> Vgl. Ebd.



dass ihnen ein grundlegend anderer Wissenschafts-, Traditions-, Ästhetik- und Gattungsbegriff zugrunde liegt als der modernen Forschung.

#### IV. Argumentation für eine gattungstheoretische Neuverortung der Texte

Nachdem das Konzept der „Kleinen mittelalterlichen Midraschim“ grundlegend (als zusammengehöriges Textkorpus und als Gattungszuschreibung) abgelehnt wurde, verbleiben die bislang so bezeichneten Texte zunächst einmal ohne Namen und ohne Beschreibung. Es handelt sich um eine Sammlung kürzerer Stücke der mittelalterlichen jüdischen Literatur, die sich keiner bestehenden Kategorisierung zuordnen lassen. Man könnte sie unter der Überschrift „Sonstiges“ führen. Diese Situation ist in der Literaturwissenschaft allgemein eher ungewöhnlich. Gerade für mittelalterliche Werke lässt sich üblicherweise eine Jahrhunderte währende Debatte zu Fragen der Gattung und Systematisierung nachvollziehen. Nimmt man als Beispiel die „Märe“, eine mittelhochdeutsche Versnovelle, stößt man direkt auf sich mehrfach widersprechende und doch aufeinander aufbauende Definitionen und Einordnungen dieses Genres.<sup>130</sup> Für die Texte der „Kleinen Midraschim“ fehlt eine solche Diskussion vollständig, mehr noch, es gibt nicht einmal einen Namen als ersten Ausgangspunkt für ein weiteres Gespräch. Inwiefern das ein Problem darstellt, erklärt sich in den Worten des israelischen Soziologen Eviatar Zerubavel folgendermaßen:

*„Separating entities from their surroundings is what allows us to perceive them in the first place. In order to discern any ‘thing’, we must distinguish that which we attend from that which we ignore. [...] Indeed, things become meaningful only when placed in some category“.*<sup>131</sup>

Darin zeigt sich die dringende Notwendigkeit von Definitionen als solche. Menschen können einzelne Dinge nur durch Abgrenzungen voneinander wahrnehmen. Übertragen auf den Fall der namenlosen mittelalterlichen jüdischen Werke bedeutet dies, dass wir sie nur als (Forschungs-)Gegenstand begreifen können, wenn geeignete Klassifikationen gefunden werden, einhergehend mit eindeutigen Bezeichnungen. Für diese Aussage lassen sich konkrete Belege aufzeigen, die deutlich machen, dass die bisherige Forschung tatsächlich Schwierigkeiten im Verständnis der entsprechenden Texte hatte und hat. Rella Kushelevsky beispielsweise kannte bei ihrer Auflistung von Tod des Mose-Texten keine geeignete Gattungszugehörigkeit für *Peṭirat Moshe*, wodurch sie eine fehlerhafte Einordnung vornahm.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> Vgl. z.B. Eichenberger, *Geistliches*, 14-22.

<sup>131</sup> Eviatar Zerubavel, *The Fine Line. Making Distinctions in Everyday Life* (Chicago/London: 1991), 1 und 5.

<sup>132</sup> Das Beispiel wird an anderer Stelle ausgeführt, siehe unter *Klassifizierung nach Kushelevsky* ab S. 171.

Eine neue Klassifizierung der Texte muss sich im Gegensatz zur arbiträren Kollektion der „Kleinen Midraschim“ an festgelegten Kriterien orientieren. Hier stellt sich die Frage, inwiefern das Ordnungsprinzip nach literarischen Gattungen geeignet ist, die ehemals „Kleinen Midraschim“ neu zu systematisieren. Als literarische Gattung beschreibt man Texte, die bestimmte Eigenschaften teilen und in ein Zusammengehörigkeitsverhältnis gesetzt werden. Bei Gfrereis heißt es:

„[Gattungen sind ein w]ichtiger Ordnungsfaktor, der dabei hilft, lit. Texte zu klassifizieren, zu beschreiben, in ihrer historischen wie individuellen Besonderheit zu begreifen und ihre Vorläufer zu erkennen“.<sup>133</sup>

Für die oben beschriebenen literarischen mittelalterlichen Kurzformen stehen genauere Klassifizierungen noch aus. Prinzipiell scheint der Gattungsbegriff also geeignet, die verschiedenen Textgruppen zu beschreiben. Die Einteilung von Texten in Gattungen sieht sich aber auch Kritik ausgesetzt. Ihr Ordnungsfaktor auf der einen Seite steht einem zu stark vereinfachten Verständnis von Literatur bzw. einer „überwundenen Poetik“ gegenüber.<sup>134</sup> Außerdem bildete sich im Mittelalter selbst keine ausformulierte Gattungstheorie heraus.<sup>135</sup> Umso weniger wurde im jüdischen Kontext die „schöne Literatur“, die einen rein künstlerisch-erzählerischen Anspruch erfüllte, und damit ideell gegenüber den gesetzgebend-auslegerischen Werken zurückstand, näher klassifiziert und mit Gattungskategorien versehen.<sup>136</sup> Allein schon für die drei Goethe'schen „Naturformen“ Epos, Lyrik und Drama gibt es keine genuin jüdischen Begriffsentsprechungen. Untergattungen, wie im germanistischen Kontext die bereits genannte mittelhochdeutsche Versnovelle („Märe“), haben sich nie autodynamisch entwickelt. Definierte Gattungszuschreibungen für mittelalterliche Texte, insbesondere für jüdische Werke, sehen sich aus diesem Grund prinzipiell der Kritik ausgesetzt, anachronistisch zu sein. Um Einwände gegenüber dem Gattungsbegriff zu umgehen, können auch alternative Konzepte herangezogen werden. So tut dies beispielsweise Grubmüller, der für das „gattungsunbewusste“ Mittelalter die Vorstellung von *literarischen Reihen* bzw. *Werksreihen* geprägt hat.<sup>137</sup> Bei genauer Betrachtung handelt es sich dabei aber auch nur um eine den mittelalterlichen Gegebenheiten angepasste Beschreibung von Gattungen. Eine andere Möglichkeit der Systematisierung abseits

---

<sup>133</sup> Heike Gfrereis (Hrg.), *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft* (Stuttgart/Weimar: 1999), 67.

<sup>134</sup> Vgl. Paul Keckeis und Werner Michler, "Einleitung: Gattungen und Gattungstheorie," in: *Gattungstheorie* (Berlin: 2020), 8.

<sup>135</sup> Vgl. für den deutschsprachigen Kontext Klaus Grubmüller, "Gattungskonstitution im Mittelalter," in: *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster* (Tübingen: 1999), 196.

<sup>136</sup> Vgl. dazu auch Keckeis und Michler, "Einleitung", 8.

<sup>137</sup> Grubmüller, "Gattungskonstitution", ab 193. Sowie *Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau Märe Novelle* (Tübingen: 2006), ab 11.

von reinen Gattungskriterien wäre beispielsweise die Anwendung der *Polysystem-Theorie* von Itamar Even-Zohar.<sup>138</sup>

Für den konkreten Fall überwiegen jedoch die Vorteile der Verwendung eines einfachen Gattungsbegriffs. Von einer „überwundenen Poetik“<sup>139</sup> kann im jüdischen Kontext nicht die Rede sein, da eine solche nie formuliert wurde. In Form der modernen Gattungstheorie ist ein vielfach erprobtes und gut zugängliches Werkzeug gegeben, literarische Texte zu ordnen. Es auf hebräische Literaturen anzuwenden hilft, bislang kaum klassifizierte Werke erstmalig strukturiert zu erfassen. Während „Kleine Midraschim“ keine geeignete Gattungsbeschreibung darstellt, weisen die in der Kollektion enthaltenen Werke individuelle Gattungsmerkmale auf. Es gilt diese näher zu analysieren und entsprechende Zuordnungen vorzunehmen. Manche Texte können dabei an bereits bestehende Kategorien anschließen, andere bilden gegebenenfalls ein neues literarisches Genre, das bisher aufgrund fehlender Abgrenzung nicht als solches wahrgenommen wurde. Es wird dabei nicht rückwirkend davon ausgegangen, dass die Autoren der gemeinten Werke unter den entsprechenden Gattungsbegriffen tätig waren. Die Kategorisierung richtet sich nach vorne, in die Zukunft, um für die Wissenschaft eine systematische Basis für weiteren Diskurs zu schaffen, der anderweitig nicht möglich ist und daher bislang auch nicht stattfand.

Die vorliegende Arbeit befasst sich mit *einer* Untergattung der vormals „Kleinen Midraschim“ bezeichneten Texte.<sup>140</sup> Diese trägt den Namen *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* (MhB). Während die Grundlagen für diese Gattung bereits bei Joseph Dan und Eli Yassif zu finden sind, erfolgt an dieser Stelle eine ausführliche Beschreibung. Im Gegensatz zu den „Kleinen Midraschim“ beruhen die *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* auf definierten Gattungseigenschaften. Die Erarbeitung derselben zeigt, wie die „Kleinen Midraschim“ geeigneteren Kategorien zugeteilt werden können und somit als strukturierende Einheit abgelöst werden.

---

<sup>138</sup> Die Polysystem-Theorie ist eine literaturwissenschaftliche Theorie, die von Itamar Even-Zohar in den 1970er Jahren entwickelt wurde. Sie geht davon aus, dass Literatur als ein System von literarischen Werken und ihre Beziehungen untereinander betrachtet werden sollte. Die Theorie wurde seither vielfach kritisiert und überarbeitet. Auswahl an Publikationen: Itamar Even-Zohar, "Polysystem Theory," *Poetics Today* 1, Nr. 1-2 (1979). "Polysystem Theory," *Poetics Today* 11, Nr. 1 (1990). "Polysystem Theory (Revised)," in: *Papers in Culture Research* (Tel Aviv: 2005).

<sup>139</sup> Vgl. Keckeis und Michler, "Einleitung", 8.

<sup>140</sup> Zum Teil bestehen bereits Studien zu anderen Untergruppen der ehemals „Kleinen Midraschim“. Lior Ziv von der Bar Ilan Universität beispielsweise arbeitet zu den sogenannten „Zahlen-Midraschim“. Titel der Arbeit: מדרש מעשה תורה' ומקומו בסוגת מדרשי המספרים. Betreut von Arnon Atzmon.

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

### I. Vorüberlegungen

#### 1. Grundlagen bei Dan und Yassif

Die literarischen Hintergründe für die *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* (MhB) lassen sich über die Beschreibungen von Dan und Yassif von der *Nach- oder Neuerzählung der biblischen Erzählung* erarbeiten. Bei Dan in *The Hebrew Story in the Middle Ages* findet sich ein eigenes Kapitel zum Thema.<sup>1</sup> Die Bezeichnung *Neuerzählung der biblischen Erzählung* ist auf Dan an dieser Stelle zurückzuführen (הסיפור-מחדש של הסיפור המקראי).<sup>2</sup> Jede Generation habe ihre eigene Nacherzählung der Bibel hervorgebracht.<sup>3</sup> Aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen zum Beispiel das *Jubiläenbuch*, das *Henochbuch* oder das *Leben Adams und Evas*.<sup>4</sup> Ursprünglich hätte man dabei versucht, die biblische Chronologie ab der Erschaffung der Welt bis zu einem beliebigen Zeitpunkt deutlich später, in Gänze nach- bzw. in eigenen Worten neu zu erzählen. Im Mittelalter änderte sich dieser Ansatz. Anstatt weiter die gesamte Handlung der Bibel abzudecken, hätte eine Fokussierung auf einzelne Figuren, oder Ereignisse stattgefunden.<sup>5</sup> Gerade in dieser Konzentration und der Entstehung kürzerer selbstständiger Erzählungen sah Dan bedeutendes literarisches Potenzial.

„Die Möglichkeit, sich auf eine begrenzte Erzählung zu konzentrieren befreite die Nacherzählung vom schweren Ballast der geschichtsphilosophischen und theologischen Bedeutsamkeit (...), und der erzählerische Aspekt kann sich gegenüber dem religiös-historischen Aspekt durchsetzen.“<sup>6</sup>

Auch bei Yassif findet sich die Idee, dass die Nacherzählung biblischer Stoffe über Jahrhunderte hinweg eine beliebte Methode jüdisch-literarischen Schaffens darstellte. Er sprach von „Expanded Biblical Tales“ (הסיפור המקראי המורחב) oder auch „Retelling Bible“ (הסיפור מחדש).

---

<sup>1</sup> Dan, *Ha-Sippur*, 20-23. Siehe auch ebd., 133-141.

<sup>2</sup> Über das Verhältnis zu Rewritten/Rewriting Bible siehe ab S. 57, *Abgrenzung von anderen narrativen Gattungen und Gattungsbegriffen*.

<sup>3</sup> Dan, *Ha-Sippur*, 20.

<sup>4</sup> Zum Jubiläenbuch siehe z.B.: James C. VanderKam, "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees," in: *Studies in the Book of Jubilees* (Tübingen: 1997). Michael Segal, *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology* (Leiden/Boston: 2007). Zum Henochbuch siehe z.B.: George W.E. Nickelsburg und James C. VanderKam, *1 Enoch. The Hermeneia Translation* (Minneapolis: 2012). Michael A. Knibb (Hrg.), *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions* (Leiden/Boston: 2009). Zum Leben Adams und Evas siehe z.B.: M.D. Johnson, "Life of Adam and Eve. A New Translation and Introduction," in: *The Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City: 1985).

<sup>5</sup> Dan, *Ha-Sippur*, 20-21.

<sup>6</sup> האפשרות להתרכז בסיפור מוגבל שיחזר את הסיפור-מחדש ממטען כבד של משמעות היסטוריוסופית ותאולוגית (...) והצד הסיפורי. Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen von ebd., 21.

של הסיפור המקראי<sup>7</sup>. Zur Zeit des Zweiten Tempels erwähnte Yassif als Beispiel allgemein die apokryphe Literatur.<sup>8</sup> Im Mittelalter verwies er auf Werke wie die *Chroniken des Mose*, *Ma'ase Avraham* und den *Midrasch wa-Yissa'u*, welche ähnliche oder sogar dieselben Techniken verwendeten, wie die Nacherzählung biblischer Stoffe früherer Jahrhunderte.<sup>9</sup> Yassif merkte an dieser Stelle an, dass jene Texte nicht zur volkstümlichen Literatur zu zählen wären, sondern eigenständige literarische Werke darstellten.<sup>10</sup>

Man kann zusammenfassen, dass bereits Dan und Yassif im Mittelalter eine Gruppe von Texten identifizierten, bei denen es sich um Neu- bzw. Nacherzählungen einzelner Episoden des biblischen Berichts handelt. Diese Werke verwendeten ähnliche literarische Techniken wie die Nacherzählung biblischer Stoffe zur Zeit des Zweiten Tempels, sind aber nicht zur *Rewritten Bible*-Literatur im engeren Sinn zu zählen.<sup>11</sup> Sie haben einen eigenen literarischen Wert und zählen nicht zu anderen zeitgenössischen Gattungen, wie beispielsweise der Volkserzählung. Explizit für diese mittelalterlichen Werke spricht Dan von der *Neuerzählung der biblischen Erzählung im Mittelalter* (הסיפור מחדש של הסיפור המקראי בימי הביניים).<sup>12</sup>

### 2. Überlegungen zum Gattungsnamen

Dans Terminologie für die Textgruppe ist zu lang, um als Gattungsname Verwendung zu finden. Daran angelehnt wird jedoch die Bezeichnung *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* vorgeschlagen. Das Grundwort der Bezeichnung ist „Erzählung“. Es ersetzt das bisherige Grundwort „Midrasch“ in „Kleine Midraschim“ und zeigt anstatt dessen eine korrekte Einordnung in die Systematik der Gattungstheorie an. Die Zusammensetzung als Kompositum „Bibelerzählung“ erweitert den Begriff um ein Bestimmungswort. Im Gegensatz zur „biblischen Erzählung“ verweist „Bibelerzählung“ nicht auf eine Erzählung im Tanach selbst, sondern auf eine Nacherzählung des biblischen Stoffes. Die Bezeichnung ist bislang hauptsächlich im christlichen, insbesondere auch englischsprachigen Kontext verbreitet. Im deutschen Wikipedia-Eintrag, der allerdings wiederum unter dem Stichwort „Biblische Erzählung“ geführt ist, heißt es:

---

<sup>7</sup> Yassif, *The Hebrew Folktale*, 46. In der hebräischen Originalausgabe siehe: סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו [Sippur ha- 'Am ha- 'Ivri] (Jerusalem: 1999).

<sup>8</sup> *The Hebrew Folktale*, 46.

<sup>9</sup> Ebd., 250.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Zu *Rewritten/Rewriting Bible* siehe: *Abgrenzung von anderen narrativen Gattungen und Gattungsbegriffen* ab S. 57.

<sup>12</sup> Vgl. Dan, *Ha-Sippur*, 21.

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

*„Biblische Erzählungen, auch Bibelgeschichten oder biblische Geschichten genannt, sind mehr oder minder freie Nacherzählungen biblischer Stoffe, entweder mündlich durch einen Erzähler (zum Beispiel in einem Erzählzelt auf Kirchentagen) oder traditionell als Lektüre von biblischen Geschichtensammlungen, häufig in vereinfachter Sprache in sogenannten Kinderbibeln.“<sup>13</sup>*

Eine Internetrecherche für den englischsprachigen Raum führt schnell zur amerikanischen Website „Bible Tales Online“. In der Einführung heißt es dort:

*„At Bible Tales Online, we are dedicated to bringing the people and events of the Bible to life through fact-based fiction. (...) We accept the Bible as fact; the events it recounts as history. However, the Bible includes limited resolution snapshots of the lives it reports. It paints events with broad brush-strokes and leaves a lot to the imagination of the reader.“<sup>14</sup>*

Prinzipiell ist diese Definition zur Beschreibung der jüdisch-mittelalterlichen Stücke überraschend geeignet, solange der Kontext angepasst wird. Auch für die jüdischen Autoren des Mittelalters ging es nicht darum, die Autorität der Bibel anzuzweifeln, sondern ihre erzählerischen Leerstellen durch Kreativität zu füllen. Um den Gattungsnamen in einen eindeutig jüdischen Kontext zu versetzen, werden die beiden Attribute „mittelalterlich“ und „hebräisch“ hinzugefügt. Anstatt „hebräisch“ wäre auch „jüdisch“ denkbar, eine Definition über die Sprache umgeht jedoch die problematische Fragestellung nach der jüdischen Identität von Texten. Der Kontext ist dennoch unzweifelhaft jüdisch und steht in keinem Zusammenhang zu christlichen Entwicklungen im Bereich „Bibelerzählung“. Das Attribut „mittelalterlich“ bestimmt die zeitliche Einordnung des Phänomens. Auf Englisch wird die Bezeichnung „Medieval Hebrew Bible Tales“ verwendet, auf Hebräisch סיפורי תנ"ך מימי הביניים.

Als ein kurzer Exkurs kann allgemein zu Gattungsnamen in der jüdischen Literatur ausgeholt werden. Der Name *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* enthält keine hebräische Gattungsbezeichnung. Das Grundwort „Erzählung“ ist ein Begriff, der auch in anderen Literaturen Anwendung findet. Im Gegensatz dazu ist dies zum Beispiel mit der Gattungsbezeichnung „Midrasch“ nicht der Fall. „Midrasch“ ist auf einen jüdischen Kontext beschränkt. Die Herleitung des Wortes selbst (Wurzel ש.ר.ד) kommt aus dem Hebräischen und ist in andere Sprachen unübersetzt übernommen. Dass für die Texte der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* in der Vergangenheit die Bezeichnung „Kleine Midraschim“

<sup>13</sup> [https://de.wikipedia.org/wiki/Biblische\\_Erz%C3%A4hlung](https://de.wikipedia.org/wiki/Biblische_Erz%C3%A4hlung) [05.04.2022].

<sup>14</sup> <https://www.bibletales.online/about/> [05.04.2022].

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

verwendet wurde, mag unter anderem damit zusammenhängen, dass ein Begriff aus der jüdischen Tradition gegenüber einer universalen Bezeichnung aus der allgemeinen Literaturwissenschaft bevorzugt wurde. Um einen ersten Überblick über geläufige Gattungsbezeichnungen für jüdische Texte zu erlangen, eignet sich ein Blick in den Artikel der *Encyclopaedia Judaica* zum Thema „Literature, Jewish“.<sup>15</sup>

Der Eintrag ist chronologisch aufgebaut und beginnt mit der biblischen Literatur. Es folgt die apokryphe und apokalyptische Literatur, dann die hellenistische. Daran schließen Einträge zu Bibelübersetzungen und Exegese. Philosophie und Geschichte wurden unter dem Abschnitt Antike als eigenständige Unterkapitel geführt. Anschließend erfolgte die übergeordnete Einteilung in Halacha und Aggada, wobei unter anderem Talmud und Mischna der Halacha und die Midraschim der Aggada zugeordnet sind. Man stellt fest, dass sich im Abschnitt zur Antike verhältnismäßige viele genuin jüdische Gattungsbegriffe und -konzepte wiederfinden wie Talmud, Mischna, Midrasch etc. Ab dem Mittelalter (hier ab 500 n.d.Z.) kommt die rabbinische Literatur hinzu, die unter anderem Responzen- und Kommentarliteratur umfasst. Einzeln geführt sind Grammatik, Lexikographie, Bibelauslegung und Poesie. Rabbinische Literatur und Responzenliteratur zählen zu den explizit jüdischen Textgattungen, Grammatik, Lexikographie und besonders auch Poesie sind prinzipiell universelle Ausprägungen von Literatur. Zum Ende des Eintrags findet sich ein großer Überpunkt mit dem Namen „Methodologie“. Die aufgelisteten Gattungszuschreibungen umfassen dabei keine genuin jüdischen Bezeichnungen mehr: Philosophie, Ethische Werke, Philosophische Auslegung und mystische Literatur. Es folgt ein Punkt mit dem Titel „Prosaliteratur“. Darunter finden sich Geschichtswerke, Geographie und Reiseberichte, Biographien, Fiktionale Werke, Erzählungen sowie Satire und Humor. Die Systematisierung der *Jüdischen Literatur* in der *Encyclopaedia Judaica* ist inhaltlich nicht durchweg überzeugend, es zeigt sich aber, dass bisherige Gattungsbezeichnungen für Texte jüdischer Literatur sowohl jüdischen als auch universellen Ursprungs sind. Tendenziell kann man ab der *Aufspaltung der Disziplinen*<sup>16</sup> das Phänomen beobachten, dass Werke stärker differenzierten literarischen Genres zugeordnet sind, sich dafür jedoch praktisch keine hebräischen Bezeichnungen durchgesetzt haben. Auch für die Texte der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* hat sich aus dem jüdischen Umfeld keine eindeutige Eigenbezeichnung herausgebildet. Die später vorgenommene Zuweisung als „Midrasch“ ist historisch und gattungstheoretisch nicht begründet. Es gilt, dass ein Rückgriff

---

<sup>15</sup> Meyer Waxman, Mordecai Waxman und Jerold C. Frakes, "Literature, Jewish," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

<sup>16</sup> Ausgeführt unter *Die MhB im Kontext der allgemeinen hebräischen Erzählliteratur des Mittelalters* ab S. 50.



auf die Terminologie der universellen Literaturwissenschaft in diesem Fall nicht bedeutet, dass den entsprechenden Texten ihr jüdischer Charakter abgesprochen wird.<sup>17</sup>

### 3. Kritik an den Beschreibungen bei Dan und Yassif

Dan und Yassif vertieften ihre Gedanken zu den Texten der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* nicht weiter. Eine detaillierte Deskription von Gattungseigenschaften anhand literaturwissenschaftlicher Kriterien fand nicht statt. Auch wurde keine weiterführende Untersuchung der Textbelege durchgeführt. Aus diesem Grund blieben die Ausführungen von Dan/Yassif an der Oberfläche. Es lassen sich weitere Kritikpunkte an den Arbeiten beider Literaturwissenschaftler im Umgang mit den MhB aufzeigen. Yassif beispielsweise verwendete in vielen seiner Arbeiten weiter den Midrasch-Begriff für die entsprechenden Texte, obwohl er ihn selbst als unpassend für die Werke ablehnte.<sup>18</sup> Bei Dan hingegen überrascht, dass er trotz des attestierten großen literarischen Potenzials eine Abwertung der MhB gegenüber der *Rewritten Bible* Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels vornahm. Er setzte die kürzeren mittelalterlichen Formen in einen wertenden Vergleich und sprach von einer „bruchstückhaften/zerstückelten Form“ (צורה מקוטעת) bzw. von einer „Fragmentarisierung“ (פראגמנטאריות).<sup>19</sup> Dies wirkt, als wären die kürzeren Formen des Mittelalters in irgendeiner Weise unvollständig oder gar verstümmelt. Das Gegenteil ist der Fall: es handelt sich um in sich geschlossene, autonome hebräische Kurzprosa, welche in dieser Form für die hebräische Literatur ein neues Phänomen darstellte. Dan hob auf der einen Seite selbst die literarische Qualität der MhB hervor, beispielsweise durch die Möglichkeit der Integration legendarischer Stoffen auch aus anderen Kulturkreisen,<sup>20</sup> gleichzeitig setzte er sie gegenüber anderen Formen jüdischer Literatur herab. Ebenfalls unglücklich ist, dass Dan den Abschnitt mit einem Verweis auf Jellinek beendete. Durch die Vermischung der *Neuerzählung der biblischen Erzählung im Mittelalter*, wie er sie selbst bezeichnete, mit den „Kleinen Midraschim“, gab Dan den

---

<sup>17</sup> Wilhelm Bacher, "What is 'Jewish' Literature," *The Jewish Quarterly Review* 16, Nr. 2 (1904). Hana Wirth-Nesher (Hrg.), *What is Jewish Literature?* (Skokie: 2002). Die Encyclopaedia Judaica definiert jüdische Literatur folgendermaßen: 1) Werke geschrieben von jüdischen Menschen zu einem jüdischen Thema, in egal welcher Sprache. 2) Werke literarischen Charakters geschrieben von Jüdinnen:Juden in einer jüdischen Sprache (Hebräisch, Jiddisch etc.) zu egal welchem Thema. 3) Literarische Werke von Autor:innen, die als „jüdische Schriftsteller:innen“ bekannt sind, zu egal welchem Thema und in egal welcher Sprache. Waxman, Waxman und Frakes, "Literature, Jewish", 84.

<sup>18</sup> Vgl. Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 272.

<sup>19</sup> Ganzes Zitat: משום כך התנהל הסיפור-מחדש של הסיפור המקראי בימי-הביניים בצורה מקוטעת. ואולם תועלת רבה צמחה לתולדות הסיפור דווקא מפראגמנטאריות זו. Eigene Übersetzung: „Aus diesem Grund erfolgte die Nacherzählung der biblischen Erzählung im Mittelalter in ‚bruchstückhafter/zerstückelter Form‘. Doch gerade aus dieser ‚Fragmentierung‘ erwuchs ein großer Nutzen für die Geschichte der Erzählung.“ Dan, *Ha-Sippur*, 21.

<sup>20</sup> Ebd., 21-22.



## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

literaturwissenschaftlichen Ansatz einer präzisen Gattungsdefinition wieder auf und brachte somit eine mögliche weitere Diskussion zum Thema zum Erliegen. Die Schriften von Dan und Yassif bilden die literaturwissenschaftliche Grundlage für eine weitere Untersuchung der Texte, die als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* bezeichnet werden können. Weder Dan noch Yassif widmeten sich dieser Textgruppe jedoch ausführlich selbst und bis heute ist die hier vorliegende Arbeit die erste umfangreiche Studie zum Thema aus literaturwissenschaftlicher Perspektive.

### II. Definition der „Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung“

Kerndefinition:

*Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* sind eine Gattung der jüdischen (Erzähl-)Literatur, die zwischen dem 10. und dem 16. Jahrhundert existierte. Es handelt sich um autonome hebräischsprachige Prosawerke, deren vornehmlicher Zweck im Erzählen einer in sich abgeschlossenen Handlung zur Unterhaltung eines Publikums lag. Sie sind in leicht verständlicher Sprache von einem oder mehreren meist unbekannten Autoren verfasst. Inhaltlich wurden biblische Stoffe verarbeitet, jedoch ohne eine direkte Bindung an ein übergeordnetes Lemma aufzuweisen. In die Narration sind bibelexegetische Elemente integriert.

Optionale Erweiterung der Definition:

Als inhaltliche Quellen diente die rabbinische Literatur, oftmals aber auch die Literatur aus der Zeit des Zweiten Jüdischen Tempels. Die Gattung entstand vermutlich in Italien unter byzantinischem Einfluss.

### III. Überblick über die Forschung zur hebräischen Erzählliteratur im Mittelalter

Die *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* schließt an die allgemeine hebräische Erzählliteratur im Mittelalter an. Es folgt daher ein Überblick über vergangene und aktuelle Forschung zum Thema. Die wissenschaftliche Untersuchung von mittelalterlicher hebräischer Erzählliteratur als eigenständigem Forschungsgegenstand ist eine verhältnismäßig späte Entwicklung. In der *Wissenschaft des Judentums* nahm man narrative Prosa nur als Teil anderer Gebiete wie der Predigtliteratur oder der jüdischen Theologie wahr.<sup>21</sup> Ende des Jahres 1928 wurde in Jerusalem an der Hebräischen Universität das Department für Hebräische Literatur gegründet. Zunächst bildeten sich drei Lehrstühle heraus, welche bis heute die inhaltliche

---

<sup>21</sup> Vgl. Eli Yassif, "The Hebrew Story in the Middle Ages," *Jewish Studies Quarterly* 20, Nr. 1 (2013).

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

Grundlage für das Studium der Hebräischen Literatur in Jerusalem darstellen: „Die gaonäische und rabbanitische Literatur des Mittelalters“, „Mittelalterliche hebräische Poesie“ sowie „Moderne hebräische Literatur“.<sup>22</sup> Ersteres trägt heute die Bezeichnung „Die Aggada und die volkstümliche Literatur“ und umfasst auch explizit narrative Erzählliteratur des Mittelalters.<sup>23</sup> In dem ab 1931 von Rav Simcha Assaf unterrichteten Fach „Die gaonäische und rabbanitische Literatur“ war dies jedoch so noch nicht angelegt.<sup>24</sup> Einen Schwerpunkt für Folklore gibt es an der Hebräischen Universität erst seit den 1950er Jahren, insbesondere verbunden mit dem Namen Dov Noy.<sup>25</sup> Nach der Beschreibung seines Schülers Eli Yassif kam der erste Impuls, narrative hebräische Prosa als eigenständiges Forschungsfeld zu erfassen, von Joseph Dan, der dem Department für „Jüdische Geistesgeschichte“ zugeordnet war und damit nicht direkt dem Department für Hebräische Literatur angehörte.<sup>26</sup> Yassif sah den Grund für diese späte „Entdeckung“ darin, dass die mittelalterliche Erzählliteratur den Kategorien „Populärkultur“, oder „Folklore“ zugerechnet wurde, und in einfachem, umgangssprachlichem Hebräisch abgefasst war. Zum geläufigen erzählerischen Repertoire zählten übernatürliche Elemente, Zauberei und Fantasy. Dies hätte die führenden Forscher der Zeit dazu veranlasst, die Poesie in den Vordergrund des Faches „Hebräische Literatur im Mittelalter“ zu stellen und das „reiche, faszinierende Prosawerk, das von großer historischer und kultureller Bedeutung“ sei, zu verdrängen.<sup>27</sup> Im Jahr 1974 veröffentlichte Dan sein bis heute gelesenes Standardwerk „The Hebrew Story in the Middle Ages“<sup>28</sup>. Er beschrieb darin die mittelalterliche Erzählliteratur als vollwertige Literaturform, die in Abgrenzung zur rabbinischen Periode gesehen werden muss und nicht, wie bis dahin häufig der Fall, als epigonal, was als vermeintliche Imitation früherer Literatur als minderwertig angesehen wurde.<sup>29</sup> Dans Werk ebnete den Weg in Richtung der Anerkennung von hebräischer Prosaliteratur als unabhängiges wissenschaftliches Forschungsfeld.<sup>30</sup>

In Dans Nachfolge bildeten sich insbesondere drei Trends heraus, unter deren Einfluss hebräische Prosaliteratur des Mittelalters wissenschaftlich behandelt wurde. Erstens, der sogenannte „historiographische Trend“.<sup>31</sup> Einige der bedeutendsten mittelalterlichen

---

<sup>22</sup> <https://hebliterature.huji.ac.il/about/history> [22.03.2022].

<sup>23</sup> <https://info.huji.ac.il/bachelor/Hebrew-Literature> [22.03.2022].

<sup>24</sup> Vgl. Yassif, "Hebrew Story", 3.

<sup>25</sup> <https://hebliterature.huji.ac.il/about/history> [22.03.2022].

<sup>26</sup> Die historischen Verbindungen zwischen beiden Abteilungen sind jedoch sehr eng. Siehe <https://hebliterature.huji.ac.il/about/history> [22.03.2022].

<sup>27</sup> Yassif, "Hebrew Story", 4.

<sup>28</sup> Dan, *Ha-Sippur*.

<sup>29</sup> Yassif, "Hebrew Story", 4.

<sup>30</sup> Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 277.

<sup>31</sup> Ebd.

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

Erzählwerke sind historiographische Werke. Als Beispiele können hier die *Chronik des Aḥimaʿaš* genannt werden, oder auch das *Sefer Yosippon*. Viele dieser Werke befinden sich im Spannungsfeld zwischen Geschichtsschreibung und Literatur. Die jeweilige Bewertung einzelner Schriften hat hier vielfältige Publikationen hervorgebracht.<sup>32</sup> Ein zweiter Forschungstrend war die Untersuchung von interkulturellen Literaturkontakten. Inwiefern die jüdische Prosaliteratur von der zeitgenössischen muslimischen oder christlichen Mehrheitsliteratur beeinflusst wurde, oder ihrerseits Einfluss genommen hat, ist als – nach wie vor – politisch aufgeladenes Thema, reichhaltig diskutiert.<sup>33</sup> Als dritter Trend ist die folkloristisch motivierte Herangehensweise an die mittelalterliche hebräische Erzählliteratur zu nennen. Ihm sind Eli Yassif, aber auch andere wie Haim Schwarzbaum, oder Tamar Alexander zuzuordnen.<sup>34</sup> Ein zentrales Werk ist Yassifs „The Hebrew Folktale – History, Genre, Meaning“<sup>35</sup>, in dem unter anderem der Versuch unternommen wurde, die hebräische Prosaliteratur des Mittelalters in festgelegte Genres einzuteilen.<sup>36</sup> Heute steht in der Tradition Yassifs in Israel vor allem David (Dudu) Rotman von der Hebräischen Universität in Jerusalem.

In den letzten Jahren hat das Verständnis von der hebräischen Erzählliteratur als eigenständige Form weiter zugenommen und verschiedene Publikationen motiviert.<sup>37</sup> Für die jüngsten Erscheinungen lässt sich ein weiterer Trend ausmachen. In ihnen wird ein klassisch philologischer Ansatz, der die Untersuchung der einschlägigen Handschriften umfasst, mit literaturwissenschaftlichen oder anderen Fragestellungen verbunden. Tova Rosen und Yassif beschrieben diese Herangehensweise in „The Study of Hebrew Literature of the Middle Ages“ so:

*„This trend, which employs structural, functional, and contextual research methods in order to shed light on the deep structures of the narrative texts, is the direction in which the study of medieval prose should proceed in the future. By combining studies on medieval prose with work by historians, students of folk culture, psychologists, and anthropologists who discuss the same subject-matter from different perspectives, these rich and fascinating texts will assume their proper place in our understanding of Jewish life and culture in the Middle Ages.“*<sup>38</sup>

---

<sup>32</sup> Ebd., 277-281.

<sup>33</sup> Ebd., 282-284.

<sup>34</sup> Ebd., 284-287.

<sup>35</sup> Yassif, *The Hebrew Folktale*.

<sup>36</sup> Vgl. Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 287.

<sup>37</sup> Yassif, "Hebrew Story", 4-5. Die gesamte Ausgabe der *Jewish Studies Quarterly*, in dem Yassifs Artikel erschien, ist beispielsweise dem Thema „The Hebrew Story in the Middle Ages“ gewidmet.

<sup>38</sup> Rosen und Yassif, "Hebrew Literature", 287-288.

Auch die hier vorliegende Arbeit sieht sich diesem Ansatz verpflichtet, wenn auch aus literaturwissenschaftlicher Perspektive mehr denn aus folkloristischer, wie von Yassif hervorgehoben.

### IV. Die MhB im Kontext der allgemeinen hebräischen Erzählliteratur des Mittelalters

Im Weiteren erfolgt ein Überblick über die allgemeine Geschichte der hebräischen Erzählung im Mittelalter und die Einordnung der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* in dieses Umfeld. Die wichtigste Voraussetzung für die Entstehung einer eigenständigen hebräischen Erzählliteratur im Mittelalter war eine Entwicklung des 8.-9. Jahrhunderts, die unter der Bezeichnung *Aufspaltung der Disziplinen* zusammengefasst wird.<sup>39</sup> Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels existierten in der jüdischen Literatur im engeren Sinn keine unabhängigen Genres. Alle literarischen Werke waren in der ein oder anderen Form in den Talmud oder die Midraschim eingebunden. Dies galt für naturwissenschaftliche Stücke genauso wie für beispielsweise grammatikalische Abhandlungen, oder moralische Ausführungen. Talmud und Midraschim sind ebenso reich an narrativen Episoden. Diese dienen als Illustration, Beispiel oder zeigen Gegensätze und Widersprüche auf. Inhaltlich sind der talmudisch-midraschischen Erzählung kaum Grenzen gesetzt, es handelt sich um volkstümliche Geschichten, historiographische Beschreibungen, Heiligenlegenden, Witze etc. Die erzählerischen Stücke sind jedoch immer in die Struktur des Talmud und der Midraschim integriert und erfüllen für sich gesehen keinen unabhängigen Zweck.<sup>40</sup> Mit der *Aufspaltung der Disziplinen* zum Höhepunkt des gaonäischen Zeitalters änderte sich dies. Die Einheit der talmudisch-midraschischen Literatur begann sich zugunsten thematisch unterschiedener Disziplinen aufzulösen. Ab diesem Moment entstanden eigenständige Abhandlungen ohne Bindung an den Talmud oder die Midraschim, beispielsweise in den Bereichen Halacha, Auslegung, Poesie, Naturwissenschaft, Grammatik etc. Im Rahmen dieses Prozesses bildete sich auch eine unabhängige Prosaliteratur als selbstständige Disziplin heraus. Die *Aufspaltung der Disziplinen* ist im jüdischen Kontext mit dem Aufkommen von *Autorenliteratur* verbunden.<sup>41</sup> Beide Phänomene sind vor dem Hintergrund literarischer Entwicklungen der arabischen Kultur in den ersten Jahrhunderten des Islam zu betrachten.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Yassif, *The Hebrew Folktale*, 246. Siehe insbesondere auch die Ausführungen bei Dan, *Ha-Sippur*, 15-16.

<sup>40</sup> Bei Dan im hebräischen Original: "אינו תכלית לעצמה" הסיפור. *Ha-Sippur*, 15.

<sup>41</sup> Zum Aufkommen der *Autorenliteratur* siehe: Hanna Liss, *Jüdische Bibelauslegung* (Tübingen: 2020), 23-25. Eine weiterführende Beschäftigung mit dem Begriff und dahinterstehenden Konzept erfolgt in Kapitel Ergebnisse: Gemeinsame Eigenschaften aller drei Texte ab S. 333 dieser Arbeit.

<sup>42</sup> Vgl. Eli Yassif, "The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages," in: *The Anthology in Jewish Literature* (Oxford: 2004), 176. Artikel ursprünglich erschienen als: Eli Yassif und Jacqueline S. Teitelbaum, "The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 17, Nr. 2 (1997).

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

Die ersten bekannten hebräischen Erzähl(-samml)-ungen stammen aus dem babylonischen Raum. Geographisch stimmt dies mit der räumlichen Verortung der *Aufspaltung der Disziplinen* überein. Als früheste bekannte Erzählwerke wurden der Midrasch *‘Aseret ha-Dibberot* und das *Alphabet des Ben Sira* identifiziert.<sup>43</sup> Eine Datierung erfolgt ins 8.-9. Jahrhundert.<sup>44</sup> Beide Werke sind anonym verfasst. Die literarische Entscheidung für eine rein narrative Ausrichtung der Textsammlungen wird für diese Zeit und den kulturellen Kontext als kühn bewertet. Talmud und Midraschim stellten das einzige existierende literarische Modell dar, von dem an dieser Stelle zu Gunsten einer ästhetischen Entscheidung abgewichen wurde.<sup>45</sup> Der Midrasch *‘Aseret ha-Dibberot* repräsentiert eine Übergangsphase.<sup>46</sup> Während der Text inhaltlich kreative literarische Neuschöpfungen vorstellt, von denen keine Parallelen in der Traditionsliteratur bekannt sind, imitiert er formell den Aufbau eines Midrasch. Dazu gehört auch die Bindung an ein biblisches Lemma. Es folgt eine homiletische Auslegung, eine beispielhafte Erzählung und ein auf den Anfang verweisender Abschluss. Nach Einschätzung von Yassif lässt sich ein deutlicher Fokus auf die narrativen Teile feststellen. Die Verbindung zwischen der Eröffnung und den präsentierten Erzählungen sei oft „spärlich und erzwungen“.<sup>47</sup> Der Verfasser des Midrasch *‘Aseret ha-Dibberot* sicherte sich durch die äußere Form als Midrasch die Akzeptanz durch das jüdische Publikum, gleichzeitig handelte es sich um ein erstes unabhängiges Stück hebräischer Unterhaltungsliteratur.

Das *Alphabet des Ben Sira* ging über das Vorgehen des Midrasch *‘Aseret ha-Dibberot* hinaus und löste sich von der (Schein-)Form als Midrasch.<sup>48</sup> Es handelt sich nach wie vor um eine Sammlung mehrerer kurzer in sich geschlossener Einzelerzählungen, die nun anstatt in den lemmatischen Rahmen in eine inhaltliche Rahmenhandlung eingebunden waren. Ben Sira beantwortet am Hof Nebukadnezars als Fünfjähriger diverse Fragen und Rätsel. Jede für sich bildet eine eigene Geschichte. Die Einbindung von in sich geschlossenen kurzen narrativen

---

<sup>43</sup> Yassif, "Hebrew Narrative (2004)", 177. Auch *The Hebrew Folktales*, 246. Zu diesen Werken als frühe hebräische Parodie arbeitet Masterstudent Tom Kori an der Hebräischen Universität unter der Betreuung von David Rotman. Im Rahmen des 18. World Congress of Jewish Studies in Jerusalem 2022 hielt er einen Vortrag zum Thema: „The Formation of Hebrew Parodies in Early Medieval Islamic Cultures“, der sich unter anderem mit dem literarischen Wert des Midrasch *‘Aseret ha-Dibberot* und des *Alphabet des Ben Sira* befasste.

<sup>44</sup> Zu Ben Sira siehe מחקר בן סירה בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר [Sippure Ben Sira bime ha-Benayim] (Jerusalem: 1985). Zur Datierung auch: "Hebrew Narrative (2004)", 176.

<sup>45</sup> "Hebrew Narrative (2004)", 177.

<sup>46</sup> Zum Midrasch *‘Aseret ha-Dibberot* siehe: Anat Shapira, מקורות ופירוש, טקסט, מקורות הדברות: טקסט, מדרש עשרת הדברות: טקסט, מקורות ופירוש, [Midrash *‘Aseret ha-Dibberot*] (Jerusalem: 2005). Aus der neueren Forschung: Vered Tohar, "מדרש עשרת הדברות בדפוס", פירארה שי"ד בהשוואה לדפוס לובלין של"ב: לשאלת השפעת הדפוס על קובץ הסיפורים העברי מחשבת הספר: מחקרים בספרות יהודית מוגשים לאבידב [Midrash *‘Aseret ha-Dibberot’ bi-Dfus Ferrara 1554 be-Hashwa’a li-Dfus Lublin 1572*], in: מחשבת הספר: מחקרים בספרות יהודית מוגשים לאבידב (Ramat Gan: 2020).

<sup>47</sup> Vgl. Yassif, "Hebrew Narrative (2004)".

<sup>48</sup> Deutsche Edition mit Kommentar des *Alphabet des Ben Sira* bei: Dagmar Börner-Klein, *Das Alphabet des Ben Sira. Hebräisch-deutsche Textausgabe mit einer Interpretation* (Wiesbaden: 2007).

Episoden in einen weiteren Rahmen wird als *Framework Narrative* bezeichnet.<sup>49</sup> Das Phänomen in der jüdischen Literatur ist nicht ohne die Parallele in der arabischen Welt zu sehen. *Framework Narratives* waren mit *Kalīla wa-Dimna*, den *Sendebär*-Erzählungen, oder auch den frühen Versionen von *Tausendundeiner Nacht* in Babylonien und Persien des 8.-9. Jahrhunderts weit verbreitet. Jüdische Menschen waren mit dieser Erzählform vertraut und entwickelten auf dieser Basis ihre eigenen literarischen Modelle, welche auf der einen Seite die talmudische Tradition nicht aufgaben, auf der anderen Seite jedoch Konzepte der arabischen Literatur für sich übernahmen.<sup>50</sup>

Der nächste Schritt in der Entwicklung hin zu einer eigenständigen hebräischen Erzählliteratur vollzog sich, als Erzähltexte nicht mehr nur die Ausnahmeerscheinung darstellten, sondern sich ein größerer literarischer Trend abzuzeichnen begann. Dies geschah zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert. Als untere zeitliche Grenze gilt die *Aufspaltung der Disziplinen*, während der obere Rahmen durch die frühen Textzeugnisse definiert ist. Handschriften ab etwa dem 12. Jahrhundert bezeugen die voll ausgeprägte Existenz einer autonomen hebräischen Erzählliteratur. Bezieht man zusätzlich die frühen Rezeptionen mit ein, rücken besonders das 10. und 11. Jahrhundert als Entstehungszeitraum für die jüdische Erzählliteratur im Mittelalter in den Fokus. Die Vielfalt der mutmaßlich zu diesem Zeitpunkt entstandenen Werke hebräischer (Kurz-)Prosa, deutet auf eine Epoche jüdisch-literarischer Blüte hin. Aus verschiedenen Einflüssen – Volkserzählungen, der jüdischen Traditionsliteratur, arabischen und christlichen Entwicklungen – entstanden erstmalig in größerem Ausmaß autonome literarische Werke mit Erzählfunktion in hebräischer Sprache. Yassif sprach für diese Zeit von einer „Metamorphose“ der Narration, von „tale to literature“, der mehr Bedeutung zuzumessen sei als einer Vorstellung vom fließenden Übergang vom Mündlichen zum Schriftlichen.<sup>51</sup> Ungeklärt war bislang die Frage, in welchem regionalen Kontext eine derartige literarische Blüte stattfinden konnte. Mehlman formulierte hierfür: zwischen den dominanten christlichen und muslimischen Mächten.<sup>52</sup> Dies lässt sich nach aktuellem Kenntnisstand präzisieren. Während man die ersten hebräischen Erzählwerke im babylonischen Raum verortet, war für die Etablierung narrativer Literatur als universelleres Phänomen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vermutlich insbesondere Süditalien von Bedeutung.

---

<sup>49</sup> Eli Yassif, "The Transformation of Folktales into Literary Works in the Hebrew Literature of the Middle Ages," *Scandinavian Yearbook of Folklore* 1990 46 (1990): 183-184.

<sup>50</sup> *The Hebrew Folktales*, 246.

<sup>51</sup> "The Transformation", 183.

<sup>52</sup> Mehlman und Limmer, *Medieval Midrash*, 36.

Zwischen dem 8. und 11. Jahrhundert kam es zu einer Renaissance des Hebräischen in Süditalien.<sup>53</sup> Bereits ab der Mitte des 7. Jahrhunderts und verstärkt ab dem 8. Jahrhundert sind hebräisch beschriftete Grabsteine aus diesem Gebiet bekannt.<sup>54</sup> Die allgemeinen Lebensbedingungen für Jüdinnen und Juden waren gut.<sup>55</sup> Im 9. und 10. Jahrhundert war Italien durch ethnische Vielfalt und unterschiedliche kulturelle Einflüsse geprägt. Die Karolinger beherrschten weite Teile Nord- und Mittelitaliens, während der Süden von Arabern, Byzantinern und Langobarden umkämpft war.<sup>56</sup> Es kam zu vielfältigen Kulturkontakten. Literarische Einflüsse wirkten sowohl aus Palästina, als auch aus Babylonien.<sup>57</sup> Von der intellektuell engen Verbindung der jüdischen Bevölkerung Süditaliens mit der palästinischen Judenheit, die zu jener Zeit arabisch beherrscht war, zeugt unter anderem eine reiche poetische Literatur.<sup>58</sup> Die Piyyutim fanden ihren Weg aus Palästina Richtung Europa über Italien.<sup>59</sup> Im 10. Jahrhundert entstand in Süditalien das *Sefer Yosippon*, eine historiographische Darstellung von der Besiedlung der Erde durch die ersten Völker bis zum Jüdischen Krieg gegen die Römer und dem Fall von Massada.<sup>60</sup> Das Werk wurde vielfach rezipiert und gilt als das bedeutendste Geschichtswerk seiner Zeit.<sup>61</sup> Weitere Nachweise für literarische Entwicklungen in diesem Gebiet sind die *Megillat Aḥima 'aš* und der *'Arukh* von Natan ben Yeḥiel von Rom. Bei der *Megillat Aḥima 'aš* handelt es sich um eine einzigartige Familienchronik mit vielen narrativen Elementen, die etwa im 11. Jahrhundert in Italien entstand.<sup>62</sup> Der *'Arukh* von Natan ben Yeḥiel ist eine Enzyklopädie zum Talmud, fertiggestellt im 12. Jahrhundert.<sup>63</sup> Ob auch das *Sefer ha-*

---

<sup>53</sup> Steven Bowman, "The Jewish Experience in Byzantium," in: *The Jewish–Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire* (New York: 2014), 41. Siehe dazu auch: Shlomo Simonsohn, "The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews," in: *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday* (Jerusalem: 1974).

<sup>54</sup> Piergabriele Mancuso, *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni. Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation* (Leiden/Boston: 2010), 6. Siehe dazu auch: Cesare Colafemmina, "Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy," in: *The Jews of Italy. Memory and Identity* (Bethesda: 2000).

<sup>55</sup> Siehe z.B. Vera von Falkenhausen, "The Jews in Byzantine Southern Italy," in: *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Leiden/Boston: 2012).

<sup>56</sup> Saskia Dönitz, *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon* (Tübingen: 2013), 11.

<sup>57</sup> Ebd., 11-17.

<sup>58</sup> Bowman, "Jewish Experience", 40.

<sup>59</sup> Vgl. Mancuso, *Shabbatai Donnolo*, 7. Zum Piyyut in Italien siehe: Elisabeth Hollender und Bruno Chiesa, "Il 'Piyyut' Italiano – Tradizione e Innovazione," *La Rassegna Mensile di Israel* 30, Nr. 1/2 (1994). Ezra Fleischer, "Hebrew Liturgical Poetry in Italy. Remarks Concerning its Emergence and Characteristics," *Italia Judaica* 1 (1983).

<sup>60</sup> Dagmar Börner-Klein und Beat Zuber, *Josippon. Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom* (Wiesbaden: 2010), 13.

<sup>61</sup> Zum SYo siehe: Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*. Börner-Klein und Zuber, *Josippon*. Steven Bowman, "Sefer Yosippon: History and Midrash," in: *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History* (Albany: 1993). "Sefer Yosippon: Reevaluations," in: *Sefer Yuhasin. Review for the History of the Jews in South Italy* (Neapel: 2019); *Sefer Yosippon. A Tenth-Century History of Ancient Israel* (Detroit: 2022). David Flusser, ספר יוסיפון: סדור ומוגה על-פי כתב-יד בלוויית מבוא, ביאורים וחילופי גרסאות [*Sefer Yosippon*] (Jerusalem: 1978-80).

<sup>62</sup> Zur *Megillat Aḥima 'aš* siehe: Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Aḥima 'az ben Paltiel* (Leiden/Boston: 2009).

<sup>63</sup> Abraham David, "Nathan ben Jehiel of Rome," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).



*Yashar* – eine freie Nacherzählung diverser biblischer Geschichten – etwa zeitgleich in Italien entstand, ist umstritten.<sup>64</sup> Einige lange Zeit nicht lokalisierbare Midraschim werden mittlerweile ebenfalls italienischen Ursprungs vermutet.<sup>65</sup> Als bedeutender Autor der Zeit gilt Shabbetai Donnolo.<sup>66</sup> Nicht zuletzt durchlebte die ursprünglich palästinische Tan.-Yel.-Literatur eine italienische Phase, bezeugt in TanB.<sup>67</sup> AgBer und TPsJ sind weitere Werke, denen man nach aktueller Forschung einen italienischen Ursprung zuschreibt.<sup>68</sup>

Die kulturelle Blüte des Judentums zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert in Italien hängt auch mit Umbrüchen innerhalb der jüdischen Welt zusammen. Ab dem 10. Jahrhundert verschob sich das Zentrum jüdischer Gelehrsamkeit von den babylonischen Talmudakademien nach Italien, von wo es anschließend nach Aschkenas wanderte. In Apulien bildeten sich dezidierte rabbinische Gelehrtenzentren heraus.<sup>69</sup> Otranto wurde für eine Schreiberschule berühmt.<sup>70</sup> Ein oft zitiertes Sprichwort lautete: „From Bari the Law, from Otranto the Word of God“. Barbara Kreutz erweiterte den Spruch um eine literarische Komponente und schrieb „and we might add ‚from Oria, Hebrew poetry‘.“<sup>71</sup> Gleichzeitig bestanden durch Verbindungen nach Spanien und Sizilien Kulturkontakte zur islamischen Welt.<sup>72</sup> Auch das Aufkommen der arabischen Kurzgeschichte nahm möglicherweise über diesen Weg Einfluss auf die Entstehung der hebräischen Kurzprosa. Gleichzeitig kannte man die historiographische sowie die heldenepische Literatur der christlichen Mehrheitsgesellschaft. Hebräische Varianten des Alexanderromans waren im Mittelalter weit verbreitet.<sup>73</sup> Forschende haben für das

---

<sup>64</sup> Ausgeführt unter *Die Rezeption der DYM* ab S. 152.

<sup>65</sup> Vgl. Amos Geula, "מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אספה ודברים זוטא" [*Midrashe Aggada Avudim ha-Yedu 'im me-Ashkenaz Bilvad: Avkir, Esfa u-Devarim Zuṭa*] (Disseration, Hebrew University, 2006).

<sup>66</sup> Vgl. Mancuso, *Shabbatai Donnolo*.

<sup>67</sup> Vgl. einführend Marc Bregman, "Tanḥuma Yelammedenu," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

Üblicherweise wird Palästina als Entstehungsraum für Tan.-Yel. angenommen, es sei an dieser Stelle jedoch auf einen Artikel von Amos Geula verwiesen, der anhand der Quellenangaben im *Yalqut Shim'oni* eine Verbindung zwischen dem Midrasch *Yelammedenu* und Byzanz herstellte. Amos Geula, "לחקר מדרש ילמדנו: דיון מחודש בכתובת" [*Le-Heqer Midrash Yelammedenu*], *Tarbiz* 74 (2005). Ronit Nikolsky und Arnon Atzmon, "Let Our Rabbi Teach Us: An Introduction to Tanhuma-Yelammedenu Literature," in: *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature* (Leiden/Boston: 2022). Anmerkung zur Transkription: Hier wird im Gegensatz zu den zitierten Buchtiteln *Shwa* nicht wiedergegeben (*Yelammedenu* statt *Yelammedenu*).

<sup>68</sup> Zu *Aggadat Bereshit* siehe: Lieve M. Teugels, *Aggadat Bereshit. Translated from the Hebrew with an Introduction and Notes* (Leiden/Boston/Köln: 2001). Zum TPsJ siehe: Leeor Gottlieb, "Towards a More Precise Understanding of Pseudo-Jonathan's Origins," *Aramaic Studies* 19 (2021). Gavin McDowell, "The Date and Provenance of Targum Pseudo-Jonathan: The Evidence of Pirke deRabbi Eliezer and the Chronicles of Moses," *Aramaic Studies* 19, Nr. 1 (2021). Anmerkung zu McDowell: Im Rahmen dieser Arbeit wird eine digitale Version des Aufsatzes zitiert (HAL Id: hal-03926966 <https://hal.science/hal-03926966> [17.06.2023]). Die Angabe der Seitenzahlen bezieht sich auf diese Ausgabe, nummeriert S. 1-25.

<sup>69</sup> Vgl. Mancuso, *Shabbatai Donnolo*, 9.

<sup>70</sup> Vgl. Mauro Perani und Alessandro Grazi, "La 'scuola' dei copisti ebrei pugliesi (Otranto?) del sec. XI. Nuove scoperte," *Materia giudaica* 11 (2006).

<sup>71</sup> Barbara M. Kreutz, *Before the Normans. Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries* (Philadelphia: 1991), 86.

<sup>72</sup> Bowman, "Jewish Experience", 41.

<sup>73</sup> Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 80. Dan, *Ha-Sippur*, 100-108.



byzantinische Süditalien einen Prozess der Re-Hellenisierung beschrieben, durch den griechische Autoren wie Flavius Josephus oder Philo als bekannt vorausgesetzt werden können.<sup>74</sup>

Zur Hochzeit jener kulturell reichen Epoche erlebte auch die Erzählliteratur als eigenständiges Genre im jüdischen Kontext eine Renaissance. Seit der Zeit des Zweiten Tempels hatten autonome Erzähltexte nicht mehr zum Repertoire jüdischer Autoren gezählt. Dies änderte sich ab dem 9. Jahrhundert. Spätestens ab dem 10. Jahrhundert entstanden *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* als eine Untergattung der aufkommenden Erzählliteratur. Ein wichtiges Zeugnis für diese Entwicklung ist die sogenannte *Chronik des Yerahmi'el* (Handschrift Obodd11), welche diverse *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* beinhaltet.<sup>75</sup> Yerahmi'el ben Shelomo, dem das Werk zugeschrieben wird, soll im 12. Jahrhundert in Süditalien gewirkt haben.<sup>76</sup> Akademisch hat das (Wieder-)Aufkommen jüdischer Erzählliteratur im Mittelalter lange Zeit verhältnismäßig wenig Beachtung gefunden. Erst mit Dan und Yassif fand – wie aufgeführt – eine Eingrenzung der hebräischen Erzählung im Mittelalter aus literaturwissenschaftlicher Perspektive statt.<sup>77</sup> Umfassendere Studien über das jüdische Leben in Italien zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert insbesondere im Hinblick auf die literarischen Entwicklungen liegen allerdings bislang nicht vor.

Ab dem 11. Jahrhundert kam die kulturelle Blüte jüdischen Lebens in Italien langsam zum Erliegen, was auch mit der Eroberung der byzantinischen Gebiete durch die Normannen zusammenhing.<sup>78</sup> Ab dem 12., ausgeprägter noch ab dem 13. Jahrhundert, kann man im Zusammenhang mit der jüdischen Erzählliteratur von einer *Phase der Anthologisierung* sprechen. Gerade die Kompilation von Anthologien, in denen mehrere kürzere Werke ohne editorischen Rahmen zusammengebunden werden, bezeugt nach Yassif eine bereits fortgeschrittene literarische Entwicklung. Dass einzelne kürzere Erzähltexte als in sich geschlossene Einheiten tradiert wurden, spricht für eine zunehmend gestärkte Position der Erzählliteratur im jüdischen Kontext.<sup>79</sup> An dieser Stelle bietet sich ein Vergleich mit demselben Phänomen der *Anthologisierung* aus der Zeit der *Wissenschaft des Judentums* an, also über ein

---

<sup>74</sup> Mancuso, *Shabbatai Donnolo*, 10. Bowman, "Jewish Experience", 41.

<sup>75</sup> Eli Yassif, *ספר הזכרונות: הוא דברי הימים לירחמאל* [*Sefer ha-Zikhronot*] (Tel Aviv: 2001).

<sup>76</sup> Zur näheren Beschreibung der Handschrift Obodd11 und ihrer Hintergründe siehe: *The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. heb. d. 11* ab S. 67.

<sup>77</sup> Vgl. Dan, *Ha-Sippur*. Yassif, "Hebrew Story". 2013 erschienen zwei Sonderausgaben der Zeitschrift *Jewish Studies Quarterly* (Vol. 20, Nr. 1 und 2) zum Thema „The Hebrew Story in the Middle Ages“.

<sup>78</sup> Vgl. Falkenhausen, "The Jews in Byzantine", 271.

<sup>79</sup> Vgl. Yassif, "Hebrew Narrative (2004)", 178.

halbes Jahrtausend später.<sup>80</sup> Der Umgang mit denselben hebräischen Erzählstücken ähnelt sich auffällig. Auch im Mittelalter zeigten sich zwei Formen: die *eklektische Anthologie* sowie ihre Sonderform die *geordnete eklektische Anthologie*. Die Ausführungen sind im Detail unterschiedlich, da sich die Motivationen zur Anfertigung der Anthologien zwischen Mittelalter (Sammlung, Erhalt, Überlieferung) und Neuzeit (Darstellung einer idealen Aggada) unterschieden. Dennoch entstanden zunächst Sammlungen, deren Ordnung auf einer willkürlichen Auswahl des Kompilators basierte; später setzten sich als Weiterentwicklung bestimmte Anordnungsprinzipien durch. Im Mittelalter gab es keine alphabetisch geordneten Handschriften, die chronologische Ordnung ist aber ebenso ein konzeptioneller Aufbau. Gleich wie im 19.-20. Jahrhundert lässt sich auch für die Texte des Mittelalters als zusätzliches Phänomen beobachten, dass die einzelnen kurzen Texte in unterschiedlichen Stilen und Formen zu einem zusammenhängenden längeren Werk verschmolzen wurden (Vgl. *literarische Anthologie*). Stil und Sprache wurden hierbei vereinheitlicht und ein sich nicht selbst widersprechendes Narrativ eingeführt. Beispiel für die literarische Erscheinung jener Zeit ist das *Sefer ha-Yashar*. Die *Phase der Anthologisierung* narrativer Kurzprosa im Mittelalter umfasste einen verhältnismäßig langen Zeitraum zwischen dem 13. bis zum 16. Jahrhundert. Mit dem Aufkommen der frühen Drucke stabilisierte sich die Kombination der zusammen überlieferten Stücke. Rein auf narrative Stücke konzentrierte Editionen stellten keine Besonderheit dar. Erzähltexte waren nunmehr fester Bestandteil des jüdisch-literarischen Kanons. Mit zunehmender Etablierung der Erzählliteratur als anerkannte Größe gingen auch Entwicklungen in den lokalen Vernakularsprachen einher. Zum Teil verschob sich der Schwerpunkt der jüdischen Erzählliteratur sogar in diesen Bereich. Die jiddische Literatur beispielsweise kennt reine Übersetzungen der hebräischen Vorlagen, hat diese aber zum Teil literarisch weiterentwickelt und später explizite umfangreiche Erzählwerke wie das *Mayse-Bukh* hervorgebracht.<sup>81</sup> Auch ins Judäo-Arabische und Judäo-Persische fanden Übersetzungen und Bearbeitungen statt.<sup>82</sup> Die Entwicklung der hebräischen, oder jüdischen, Erzählung ab der frühen Neuzeit ist jedoch nicht mehr im Fokus dieses Forschungsvorhabens.

---

<sup>80</sup> Ausgeführt unter [Zur Anthologie als Form der Veröffentlichung „Kleiner Midraschim“](#) ab S. 36.

<sup>81</sup> Dazu weiterführend: Marion Aptroot und Roland Gruschka, *Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache* (München: 2010), ab 68.

<sup>82</sup> Als Einführung in die judäo-arabische Literatur: Ronny Vollandt, "Israel in den Zelten Kedars': Juden unter islamischer Herrschaft und ihre Literatur in arabischer Sprache," in: *Eothen* (2018).

## V. Abgrenzung von anderen narrativen Gattungen und Gattungsbegriffen

*Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* teilen verschiedene Eigenschaften mit anderen, bereits etablierten Gattungen. Zum Teil gibt es inhaltliche Überschneidungen. Dennoch zeigt sich, dass keine bestehende Gattungsbeschreibung vollständig übernommen werden kann. Um die unabhängige Definition der MhB zu festigen, erfolgt im Anschluss die Abgrenzung von inhaltlich ähnlichen Gattungen und Gattungsbezeichnungen.

Häufig in Zusammenhang mit den MhB fällt der Begriff *Rewritten Bible*. Dieser wurde 1961 von Geza Vermes in der ersten Auflage seiner Monographie „Scripture and Tradition in Judaism“ geprägt. Er schrieb in einer ersten Definition:

*„In order to anticipate questions, and to solve problems in advance, the midrashist inserts haggadic development into the biblical narrative – an exegetical problem which is probably as ancient as scriptural interpretation itself.“*<sup>83</sup>

Im Prozess des *Rewriting* entsteht durch das Einfügen von narrativem Material in den Bibeltext ein eigenständiges Werk, welches im Vergleich zum Originaltext neue Ideen und Interpretationen aufweist. Dennoch ist der ursprüngliche Bibelvers üblicherweise zu identifizieren.<sup>84</sup> Er wird jedoch nicht besonders hervorgehoben oder gekennzeichnet.

Ein bekanntes Beispiel für *Rewritten Bible* ist das Jubiläenbuch. Siehe dazu in diesem Zusammenhang besonders Michael Segal „The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology“.<sup>85</sup> Im Jahr 2014 erschien unter der Herausgeberschaft von József Zsengellér ein Sammelband mit dem Titel „Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes“.<sup>86</sup> Geza Vermes regierte darin auf Kritik an seiner *Rewritten Bible* Definition. Unter anderem ging es wie schon bei der *Midrasch*-Definition um die Frage, ob *Rewritten Bible* eine Gattung oder eine Methode beschreibt. Vermes selbst vertrat ursprünglich die Idee von *Rewritten Bible* als Methode, was er 2014 noch einmal bekräftigte.<sup>87</sup> Dennoch wird der Begriff *Rewritten Bible* – unter anderem von Vermes selbst in den 1970er Jahren – häufig als Gattungsbezeichnung verwendet, die nur für den Zeitraum des Bestehens des Zweiten jüdischen Tempels definiert ist (insbesondere für Qumran

---

<sup>83</sup> Zitiert in der Auflage von 1983. Geza Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism. Photomechanical Reprint of the Second, Revised Edition* (Leiden: 1983), 95.

<sup>84</sup> Vgl. Segal, *The Book of Jubilees*, 4.

<sup>85</sup> Ebd.

<sup>86</sup> József Zsengellér, *Rewritten Bible after Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (Leiden/Boston: 2014).

<sup>87</sup> Geza Vermes, "The Genesis of the Concept of 'Rewritten Bible'," in: *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (Leiden/Boston: 2014), 8.

## C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

Texte). An sich widerspricht dies jedoch der ersten Definition (1961), die *Rewritten Bible* vom *Sefer ha-Yashar* ausgehend herleitete.<sup>88</sup>

Nachfolgend werden neun Kriterien nach Sidnie W. Crawford für *Rewritten Bible*,<sup>89</sup> beruhend auf einem Aufsatz von Philip Alexander 1988,<sup>90</sup> mit den Eigenschaften der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* verglichen:

| Kriterium nach Crawford für Rewritten Bible                                                                                | Mittelalterliche Bibelerzählungen                                                                                              |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| “1) Rewritten Bible texts are narratives, which follow a sequential chronological order.                                   | Ja                                                                                                                             |
| 2) They are [...] free-standing compositions, which replicate the form of the biblical books on which they are based.      | Frei stehende Werke: ja, Imitation der biblischen Vorlagen: nein (kein Anspruch auf den Status des biblischen Originals)       |
| 3) These texts are not intended to replace, or to supersede the Bible.                                                     | Ja                                                                                                                             |
| 4) Rewritten Bible texts cover a substantial portion of the Bible.                                                         | Nein. Anstatt dessen Fokus auf eine Handlung/Episode                                                                           |
| 5) Rewritten Bible texts follow the Bible serially, in proper order, but they are highly selective in what they represent. | Nicht relevant, da kurze unabhängige Einzelerzählungen. Innerhalb der Texte wird die biblisch vorgegebene Chronologie gewahrt. |
| 6) The intention of the texts is to produce an interpretative reading of Scripture.                                        | Nein. Die <i>Erzählfunktion</i> der MhB überwiegt gegenüber einer <i>Auslegungsfunktion</i> .                                  |
| 7) The narrative form of the texts means [...] that they can impose only a single interpretation on the original.          | Ja. Es gibt weder widersprüchliche Auslegungen noch gegenläufige Handlungsstränge.                                             |
| 8) The limitations of the narrative form also preclude making clear the exegetical reasoning.                              | Ja.                                                                                                                            |
| 9) Rewritten Bible texts make use of non-biblical tradition and draw on non-biblical sources.” <sup>91</sup>               | Ja.                                                                                                                            |

<sup>88</sup> Vgl. *Scripture*, 95. Ein anderer Kritikpunkt, der hier nur am Rande erwähnt sei, ist, dass der Begriff *Rewritten Scripture* der Bezeichnung *Rewritten Bible* vorzuziehen sei. Siehe dazu auch Anders Klostergaard Petersen, "Textual Fidelity, Elaboration, Supersession or Encroachment? Typological Reflections on the Phenomenon of Rewritten Scripture," in: *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (Leiden/Boston: 2014). Sowie Jonathan G. Campbell, "Rewritten Bible: A Terminological Reassessment," in: *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (Leiden/Boston: 2014). Im Rahmen dieser Arbeit wird weiter *Rewritten Bibel* verwendet, angelehnt an Vermes, "Genesis", 8.

<sup>89</sup> Sidnie White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids/Cambridge: 2008), 10.

<sup>90</sup> Philip S. Alexander, "Retelling the Old Testament," in: *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars* (Cambridge: 1988).

<sup>91</sup> Crawford, *Rewriting Scripture*, 10.

Entscheidende Gegensätze sind, dass die MhB nicht den Anspruch haben, die Bibel zu imitieren und grundsätzlich keine längeren Abschnitte abdecken. Außerdem überwiegt eine *Erzählfunktion* gegenüber einer *Auslegungsfunktion*, auch wenn exegetische Momente in die MhB integriert sind. Den präzisen Definitionen folgend gilt: MhB  $\neq$  *Rewritten Bible*. Für einen Abgleich von *Rewritten Bible* und MhB ist die Unterscheidung von *Rewritten Bible* als Gattung und *Rewritten Bible* als Methode (zur Differenzierung besser als *Rewriting Bible* bezeichnet) entscheidend. Nach einem Verständnis von *Rewritten Bible* als antike Textgattung sind die MhB von der Definition ausgenommen. Beide Gattungen verwenden jedoch in unterschiedlichem Maße *Rewriting Bible* als Methode, weswegen einige Parallelen vorhanden sind.

Ein sehr enges Verhältnis besteht zwischen den MhB und der Tan.-Yel.-Literatur.<sup>92</sup> Vor allem stofflich wurden viele Elemente aus Tan.-Yel. übernommen. Nachdem Tan.-Yel. jedoch selbst als Gattung klassifiziert wird, stellt sich die Frage, ob die MhB Teil der Tan.-Yel.-Literatur sind, gegebenenfalls auch als späte „Spin-Off“-Gattung, oder ob es sich gattungstheoretisch um deutlich getrennte Einheiten handelt. Ein erster Blick richtet sich vergleichend auf den zeitlichen und lokalen Entstehungsrahmen beider literarischen Genres. Tan.-Yel. wird in verschiedene zeitliche Schichten eingeteilt. Die frühen Entwicklungen der Tan.-Yel.-Literatur fanden parallel zur Redaktion des Palästinischen Talmud und der klassisch aggadischen Midraschim in Palästina statt, also etwa im 5. Jahrhundert nach der Zeitrechnung (*Early Stratum*). Ein Großteil des heute erhaltenen Tan.-Yel.-Materials entstand jedoch gegen Ende der byzantinischen Zeit in Palästina, im 6. und 7. Jahrhundert (*Middle Stratum*). Das *Late Stratum* besteht hauptsächlich aus Zusätzen zu älterem Tan.-Yel.-Material.<sup>93</sup> Bregman sprach darüber hinaus über sogenannte „Satellite“ oder „Spin-Off“ – Werke der klassischen Tan.-Yel.-Literatur, zu denen beispielsweise ShemR (I), oder *Aggadat Bereshit* zählen.<sup>94</sup> Diese entfallen in einen zeitlichen und lokalen Rahmen, der auch für Werke der MhB relevant ist (AgBer beispielsweise wird um das Jahr 1000 nach Italien verortet).<sup>95</sup> Die durch einen rein zeitlich definierten Rahmen gesetzte Abgrenzung der MhB von der Tan.-Yel.-Literatur ist somit nicht ohne weiteres möglich. Anhand einiger inhaltlicher, zeitlicher und örtlicher Kriterien könnten die MhB als späte Tan.-Yel.-Entwicklung (Spin-Off/Satellit) verstanden werden. Die Analyse der formellen Kriterien spricht jedoch gegen diese Annahme. Eine gattungsdefinierende

<sup>92</sup> Zur Tan.-Yel.-Literatur siehe die grundlegende Studie von Marc Bregman, תיאור נוסחיה: ספרות תנחומא-יילמדנו: [Sifrut Tanhuma-Yelammedenu] (Piscataway: 2003). Kürzlich erschien: Ronit Nikolsky und Arnon Atzmon (Hrg.), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature* (Leiden/Boston: 2022).

<sup>93</sup> Vgl. Bregman 4\*-5\*.

<sup>94</sup> Vgl. Bregman, *Sifrut Tanhuma*, 5\*. Zu *Aggadat Bereshit* siehe: Lieve M. Teugels, "The Provenance of Aggadat Bereshit: A Reassessment of the Origins of the Work as a 'Tanhuma Satellite'," in: *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature* (Leiden/Boston: 2022). Auch: *Aggadat Bereshit*.

<sup>95</sup> "Reassessment". Zur Datierung von AgBer siehe ebd. S. 207.

### C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

Eigenschaft der MhB ist ihre Loslösung vom Lemma. Tan.-Yel. hingegen ist immer an einen bestimmten biblischen Vers geknüpft, der in der Folge ausgelegt wird. Dies gilt auch für Tan.-Yel.-Spin-Offs wie AgBer oder ShemR. Die Tan.-Yel.-Literatur ist in jeder Hinsicht Midrasch-Literatur, die MhB hingegen sind es nicht. Es handelt sich bei den MhB um eine eigenständige Gattung. Nachdem Tan.-Yel. zur Entstehungszeit der MhB sehr populär waren, wurden inhaltlich deutliche Anleihen daraus genommen, was die zum Teil große stoffliche Nähe erklärt.

Ähnlichkeiten bestehen auch zwischen den MhB und der jüdischen Volkserzählung. Im Bereich der Erforschung jüdischer Folklore haben besonders Galit Hasan-Rokem, Dov Noy und Eli Yassif einschlägige Arbeiten vorgelegt. Zu den zeitgenössischen Forscher:innen zählt David Rotman.<sup>96</sup> Als charakteristisches Merkmal für Volksliteratur gilt die Existenz unterschiedlicher Textfassungen.<sup>97</sup> Da ausgeprägte Variantenvielfalt ein Merkmal der MhB sein kann, gilt es, das Verhältnis zur hebräischen Volkserzählung genauer zu beleuchten. Bei den MhB handelt es sich jedoch nicht um eine Form der Volksliteratur. Dies ist dadurch zu begründen, dass die MhB der Autorenliteratur zugerechnet werden. Sie sind zu einem bestimmten Zeitpunkt von einem oder mehreren Urhebern als literarisches Werk verfasst worden. Es kamen universale Techniken der Textproduktion zum Einsatz, die auch in anderen literarischen Kontexten zu beobachten sind.<sup>98</sup> Die Tendenz zur Vielförmigkeit ist dem Genre geschuldet, welches offen für kreative Änderungen und Erweiterungen durch weitere Autoren war. Die Nähe zur Volkserzählung ist unter anderem auch darauf zurückzuführen, dass folkloristische Stoffe leicht in die MhB integriert werden konnten und daher entsprechende Elemente vorhanden sind. Yassif schrieb hierzu in Bezug auf die *Erweiterte biblische Erzählung* im Mittelalter, wofür er unter anderem als Beispiele *Ma'ase Avraham* und die DYM aufzählte:

---

<sup>96</sup> Zum Wirken von Dov Noy siehe: Galit Hasan-Rokem, "Dov Noy (1920-2013)," *Fabula* 55, Nr. 3/4 (2014). Ausgewählte Bibliographie von Galit Hasan-Rokem: *Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature* (Stanford: 2000). *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity* (Berkeley/Los Angeles/London: 2003). Regina F. Bendix und Galit Hasan-Rokem (Hrg.), *Companion to Folklore* (Hoboken: 2012). Ausgewählte Studien von Eli Yassif: Yassif, *The Hebrew Folktales*. "The Transformation". Ausgewählte Studien von David Rotman: David Rotman, *דרכונים, שדים ומחזות קסומים: על המופלא בסיפור העברי בימי הביניים* [Derakonim, Shedim u-Mehozot Qesumim] (Modi'in: 2016). Uriah Kfir und David Rotman, "'Separated in neither Death nor Life': The Folk Traditions Linking Judah Halevi and Abraham Ibn Ezra," *Fabula* 61, Nr. 3-4 (2020).

<sup>97</sup> Yassif, "The Transformation", 177. Lucia Raspe, *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas* (Tübingen: 2006), 24. Eli Yassif, "Traces of Folk Traditions of the Second Temple Period in Rabbinic Literature," *Journal of Jewish Studies* 39 (1988): 212-213. Siehe auch: Hermann Bausinger, *Formen der 'Volkspoesie'* (Berlin: 1980), 51.

<sup>98</sup> Techniken zur Textproduktion sind: Umschreiben, Kompilation, Erneuern, Weiterschreiben. Vgl. aus dem Kontext der Minnereden: Ludger Lieb, "Umschreiben und Weiterschreiben. Verfahren der Textproduktion von Minnereden," in: *Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Berlin/New York: 2005).

„Yet these compositions do not tell folktales, and they should be seen as literary works in every respect, although folk traditions are occasionally woven into them.“<sup>99</sup>

Es gab Überlegungen, die MhB mit der Gattung „Mashal“ (משל) in Zusammenhang zu bringen. Mit dem Begriff *Mashal* wird eine Textart beschrieben, die je nach Kontext mit Parabel, Allegorie oder Fabel übersetzt werden kann.<sup>100</sup> Zur ausführlichen Beschreibung der Gattung und Begriffsbedeutung siehe vor allem David Stern.<sup>101</sup> Die Anwendung von *Meshalim* war eine beliebte Lehrmethode der Rabbinen. Sie sind im Talmud, besonders aber auch in den Midraschim überliefert.<sup>102</sup> Rabbinische *Meshalim* folgen klassischerweise einem zweiteiligen Aufbau: 1) *the mashal proper*, wobei es sich um einen narrativen Teil handelt und 2) *the nimshal*, die Erklärung oder Anwendung der vorangegangenen Erzählung.<sup>103</sup> Stern bezeichnete das *Mashal* dabei als „ideological narrative“, in dem eine rabbinische Weltansicht vertreten wird.<sup>104</sup> Der Begriff „Mashal“ in dieser Bedeutung scheint nicht zur Beschreibung der MhB geeignet. *Meshalim* sind verhältnismäßig eng definiert<sup>105</sup>, und jene Ausführungen lassen sich nicht auf die MhB anwenden. Es existiert jedoch eine erweiterte Definition von *Mashal*, die am ehesten durch die lateinische Übersetzung *fabula* wiedergegeben wird.<sup>106</sup>

„[F]abula, which for medieval culture denoted all types of tales – from comic stories by way of animal tales to historical stories and exempla.“<sup>107</sup>

*Mashal* im Sinne von *fabula* wurde von El‘azar ben Asher ha-Lewi, dem Kompilator des *Sefer ha-Zikhronot*, als Bezeichnung für die in seinem Werk enthaltenen Stücke verwendet.<sup>108</sup> Yassif zufolge wies ha-Lewi mit der Begriffswahl auf die Heterogenität der einzelnen Werke im *Sefer ha-Zikhronot* hin und unterschied sie gleichzeitig von gesetzlichen Bestimmungen, Responsen oder liturgischer Dichtung, also halachischer als auch andersartiger aggadischer Literatur.<sup>109</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Yassif, *The Hebrew Folktale*, 250.

<sup>100</sup> Robert B.Y. Scott, "Parable," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007), 620.

<sup>101</sup> David Stern, *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge/London: 1994). "The Rabbinic Parable and the Narrative of Interpretation," in: *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought, and History* (Albany: 1992). "Rhetoric and Midrash. The Case of the Mashal," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 1, Nr. 3 (1981). David Stern und Daniel Boyarin, "An Exchange on the Mashal," *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 5, Nr. 3 (1985).

<sup>102</sup> Scott, "Parable", 621.

<sup>103</sup> Nach Stern, "The Rabbinic Parable", 79.

<sup>104</sup> Ebd., 80.

<sup>105</sup> Siehe dazu David Stern, *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies* (Evanston: 1996), 39.

<sup>106</sup> Vgl. Yassif, "Hebrew Narrative (2004)", 180.

<sup>107</sup> Ebd.

<sup>108</sup> Ebd.

<sup>109</sup> Vgl. Ebd.

Nachdem auch sehr viele MhB im *Sefer ha-Zikhronot* enthalten sind, stellt sich die Frage, ob man auf ha-Lewis historische Bezeichnung zurückgreifen sollte. Davon ist aber abzuraten. Zwei Gründe seien angeführt: Zum einen ist die engere Definition für *Mashal* irreführend, wenn sie auf Texte eines deutlich abweichenden Charakters angewendet wird. Zum anderen ist auch die erweiterte Bedeutung im Sinne von *fabula* in ha-Levis Nachfolge ungeeignet, da im *Sefer ha-Zikhronot* nicht nur *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* enthalten sind, sondern auch vielfältige andere Stücke wie beispielsweise die Kreuzzugsberichte, die nicht gemeinsam mit den MhB definiert werden und einem abweichenden literarischen Genre angehören.

Eine weitere Gattung, die gelegentlich im Zusammenhang mit Texten der MhB genannt wird, ist die Heiligenlegende. Zur jüdischen Heiligenlegende haben unter anderem Lucia Raspe, Josef Bamberger und Joseph Dan gearbeitet.<sup>110</sup> Auf Hebräisch ist anstatt des eher christlich geprägten Begriffs *Hagiographie* häufig die Bezeichnung *Sifrut ha-Shevahim* (ספרות השבחים) (Lobpreisungsliteratur) in Verwendung.<sup>111</sup> Joseph Dan zufolge existieren zwei Hauptformen der jüdischen Hagiographie: 1) Hagiographien, deren Helden biblische oder talmudische Figuren sind, 2) Hagiographien, deren Helden mittelalterliche Gelehrte und Märtyrer sind.<sup>112</sup> Der zweite Typ ist im Zusammenhang mit den MhB nicht relevant. Per definitionem bildet ausschließlich die Bibel die narrative Grundlage für die Texte. Die gesamte Lobpreisliteratur aus dem Kontext der *Haside Ashkenaz* kann daher als Vergleichsgröße vernachlässigt werden.<sup>113</sup> Die erste Hauptform der jüdischen Hagiographie, in der biblische und talmudische Helden im Zentrum stehen, ist hingegen für eine Diskussion der MhB von Interesse, auch wenn talmudische Gestalten wiederum ausgeklammert werden. Dan nannte hierfür als Beispiele den *Midrash wa-Yissa 'u* und verwies auf hagiographische Ausgestaltungen um das Leben des Abraham und Mose.<sup>114</sup> Sicher gemeint waren damit *Ma'ase Avraham* und die *Divre ha-Yamim shel Moshe*, ob auch *Pe'irat Moshe* oder *Pe'irat Aharon* dazugezählt wurden, ist nicht eindeutig festgehalten. Insbesondere die DYM weisen hagiographische Züge auf. Für PetM und PetA spricht gegen eine solche Zuordnung, dass die zentrale Figur des Mose in keiner Weise heiligenartig dargestellt wird. Sein Verhalten ist feige und weinerlich. Dem Mose aus PetM und PetA kommt keinerlei Vorbildfunktion, oder moralische Überlegenheit zu. Man könnte auch

---

<sup>110</sup> Raspe, *Hagiographie*. Josef Bamberger, "קרי יסוד להגיוגפיה היהודית באשכנז בימי", סיפורי השבחים של חסידי אשכנז: קרי יסוד להגיוגפיה היהודית באשכנז בימי [Sippure ha-Shevahim shel Haside Ashkenaz] (Disseration, Bar Ilan University, 2005). Joseph Dan, "Hagiography," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

<sup>111</sup> Zur Auseinandersetzung mit den Begrifflichkeiten Raspe, *Hagiographie*, 26-47.

<sup>112</sup> Dan, "Hagiography", 224.

<sup>113</sup> Vgl. Raspe, *Hagiographie*, 1-5. Zur Bewegung der *Haside Ashkenaz* siehe Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 137-138.

<sup>114</sup> Dan, "Hagiography", 224.



von einem Anti-Heiligen sprechen. Davon abgesehen sind die beiden Texte episodentarig auf ein Ereignis in seinem Leben ausgerichtet und erzählen nicht in voller Länge seine Vita nach. Für die *Chroniken des Mose* ist dies hingegen der Fall. Auch lässt sich hier eine gewisse moralische Überhöhung der Hauptfigur feststellen. Wenn man jedoch die MhB inklusive der Texte *Ma'ase Avraham*, PetM und PetA definieren möchte, ist der Begriff *Hagiographie* dafür nicht geeignet. Auch umgekehrt ist nicht jede hagiographische Aufzeichnung, die eine biblische Figur zum Helden hat, eine *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung*. Verwiesen sei an dieser Stelle auf eine mögliche Beeinflussung der MhB durch die byzantinische Heiligenlegende. Diese erlebte im 9.-10. Jahrhundert, und somit zur Entstehungszeit der MhB, eine Blüteperiode.<sup>115</sup> Während dieser Hochzeit handelte es sich bei der Hagiographie um die „dominierende erzählende Gattung der Byzantiner“.<sup>116</sup> „Zum Eindruck der Lebendigkeit dieser Texte trägt auch bei, dass das Leben ihrer Hauptpersonen in sehr wechselnden Milieus spielte und dass sie sehr verschiedenartige Leben führten.“<sup>117</sup> Die Hagiographien dieser Zeit richteten sich „an ein breites und gemischtes Publikum“.<sup>118</sup> Die byzantinische Hagiographie kann somit zu einem gewissen Grad als Unterhaltungsliteratur ihrer Zeit gelten und den Verfassern der MhB war das Genre aufgrund nachweislicher Kulturkontakte (vgl. Süditalien) sicherlich bekannt. Für die *Megillat Aḥima'aš* aus dem 11. Jahrhundert untersuchte Stephen Benin die Ähnlichkeit mit der byzantinischen Hagiographie, als Ergebnis stellte er jedoch keine eindeutigen Parallelen fest.<sup>119</sup> Für weitere Informationen zur byzantinischen Hagiographie siehe von Thomas Pratsch „Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit“.<sup>120</sup>

In Kürze werden einige andere narrative Gattungen beschrieben und zu den *Mittelalterlichen Bibelerzählungen* ins Verhältnis gesetzt. Eine Sage ist eine „volksläufige, zunächst auf mündl. Überlieferung beruhende kurze, anspruchslose und geradlinige Erzählung objektiv unwahrer, oft ins Übersinnlich-Wunderbare greifender, phantast. Ereignisse, die jedoch durch Namen, Daten, und Orte als Wahrheitsbericht gemeint sind (...).“<sup>121</sup> Besonders die *Chroniken des Mose* zeigen Eigenschaften einer Sage. Als zentraler Unterschied kann

---

<sup>115</sup> Vgl. Jan Olof Rosenqvist, *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453* (Berlin/New York: 2007), 78.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Ebd., 79.

<sup>119</sup> Vgl. Raspe, *Hagiographie*, 33. Stephen D. Benin, "מגילת אחימעץ ומקומה בספרות הביזנטית," [*Megillat Aḥima'aš u-Mekomah ba-Sifrut ha-Bizantinit*], *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1984).

<sup>120</sup> Thomas Pratsch, *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit* (Berlin/New York: 2005).

<sup>121</sup> Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur* (Stuttgart: 2001), 714.

jedoch gelten, dass Sagen eine deutlich folkloristische Komponente aufweisen, welche den MhB als explizite (Autoren-)Literatur fehlt. Weiter liegt ein abweichendes Verhältnis zum „Übersinnlich-Wunderbaren“ vor. Anders als in Sagen und Märchen ist dies in den MhB göttlichen Ursprungs. Fromme Anklänge sind Sagen dabei prinzipiell fern und eher in Legenden zu finden. Das Verhältnis zur (Heiligen-)Legende wurde bereits oben behandelt.<sup>122</sup> *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* dürften sich außerdem nicht als Wahrheitsbericht verstanden haben. Sie bewegten sich anstatt dessen auf der einen Seite zwischen der als unumstößliche Wahrheit anerkannten Schrift und auf der anderen Seite einer frei erfundenen literarischen Ausgestaltung derselben, die gerade durch die Diskrepanz zwischen beiden Seiten sowohl von den Verfassern als auch den Rezipienten als Erfindung erkannt werden konnte. Auch wenn sich gewisse Ähnlichkeiten zwischen dem Sagenbegriff und (manchen) MhB aufzeigen lassen, sind die Bezeichnungen nicht synonym. Siehe dazu auch unten zum Begriff *Heldensage*. Hinzu kommt, dass die Bezeichnung „Sage“ durch die Gebrüder Grimm geprägt wurde und kein sprachen- und kulturübergreifendes Konzept darstellt.<sup>123</sup> Sowohl auf Englisch als auch auf Hebräisch findet sich keine Entsprechung. Von einer Übertragung auf jüdische Erzählungen ist daher abzusehen. Für den Abgleich der MhB mit (Helden-)Epos/ (Helden-)Sage gilt Folgendes: Die Kerneigenschaft eines Epos ist seine Niederlegung in Versen. Der Duden definiert: „erzählende Versdichtung größeren Umfangs in gleichmäßiger Versform“.<sup>124</sup> Die MhB hingegen weisen keine Versform auf. Das Heldenepos als Unterkategorie, welches besonders im Zusammenhang mit den *Chroniken des Mose* untersucht wurde, ist aus demselben formellen Grund keine passende Vergleichsgröße. Besser geeignet ist der Begriff *Heldensage*. Dabei handelt es sich um die Überlieferung von Taten einzelner Helden „aus der heroischen Frühzeit eines Volkes (...). Ihre Grundzüge sind idealistisch und tragen Weltbetrachtung, strenges Nationalbewusstsein, Kriegerethik, Anreicherung durch Motive aus Mythos und Märchen, Persönlichkeitskult, (...) aristokratische Haltung (...)“.<sup>125</sup> Für die *Chroniken des Mose* kann man argumentieren, dass einige dieser Aspekte erfüllt werden, für eine breitere Gruppe *Mittelalterlicher hebräischer Bibelerzählungen* ist dies jedoch nicht der Fall. Ähnlich der *Heiligenlegende* kann die *Heldensage* eine Untergattung der MhB darstellen.

Ein Märchen (*Ma'asiya מעשייה/ Aggada אגדה*) ist eine „kürzere volksläufig-unterhaltende Prosaerzählung von phantast.-wunderbaren Begebenheiten und realitätsfernen Zuständen aus

---

<sup>122</sup> Ebd., 454.

<sup>123</sup> Vgl. Ebd., 714.

<sup>124</sup> <https://www.duden.de/rechtschreibung/Epos> [29.04.2022].

<sup>125</sup> Wilpert, *Sachwörterbuch*, 335.

### C. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen als neue Gattung

freier Erfindung ohne zeitl.-räuml. Festlegung (...).<sup>126</sup> Der Unterschied zur Sage liegt in der fehlenden räumlich-zeitlichen Einordnung. Die Definition passt nicht zu den Texten der MhB, die zeitlich und räumlich eingeordnet sind und welche zwar fantastische Begebenheiten integrieren, darin aber nicht ihr Hauptcharakteristikum ausmachen. Im Hebräischen existiert der Begriff *Ma'ase* (מעשה). In einer ersten Bedeutung lässt sich die Bezeichnung als „Tat“, oder auch als „Ereignis“ übersetzen. Im Sinne einer Gattungsbeschreibung wird es gelegentlich synonym zu *Sippur*, oder auch *Ma'asiya* verwendet.<sup>127</sup> Man kann also auch *Ma'ase* als „Erzählung“, oder „Geschichte“ übersetzen, die Bedeutung von *Sippur* ist jedoch eindeutiger und daher vorzuziehen. *Ma'ase* wird als Jiddisch *Mayse* unter anderem im Titel des *Mayse-Bukh* verwendet.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> Ebd., 494.

<sup>127</sup> Im Wörterbuch Rav-Milim heißt es unter dem Lemma מעשה als zweite Bedeutung: ספרותית: מקרה, מאורע, דבר. Übersetzung: „Literarisch: ein Fall, ein Ereignis, eine Sache, die passiert ist; Eine fiktive Geschichte“.

<sup>128</sup> Zum *Mayse-Bukh* siehe: Jacob J. Maitlis und Astrid Starck, "Mayse-Bukh," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007). Außerdem Studien von Josef Bamberger: Josef Bamberger, "The Golem and the Prophet – a Journey on the Traces of a Mayse," in: *Yiddish Storytelling* (Amsterdam: 2009). Josef Bamberger und Avidov Lipsker, "ארונו של רב עמרם: לדרכי העברתו של סיפור מן ה'מעשה בוך' לספרות יידיש חדשה," [*Arono shel Rav Amram*], *Chulyot* 4 (1997).

## D. Die Handschriften

### I. Vorstellung dreißig ausgewählter Handschriften

Im nachfolgenden Kapitel werden dreißig handschriftliche Zeugnisse vorgestellt, die je mindestens eine der drei *Mose-Erzählungen* *Divre ha-Yamim shel Moshe*, *Peṭirat Moshe* oder *Peṭirat Aharon* enthalten. Es handelt sich um die möglichst vollständige Übersicht aller erhaltenen Manuskripte ab den frühesten Belegen bis in die Zeit kurz nach den ersten Drucken.

Wichtiger Hinweis: Paläographische und kodikologische Beschreibungen in diesem Kapitel mussten vornehmlich aus den einschlägigen Handschriften-Katalogen übernommen werden. Die persönliche Einsicht der Original-Manuskripte und ausführliche Überprüfung der Katalogangaben waren aufgrund der weltweiten Corona-Pandemie im Zeitrahmen des Promotionsverfahrens nicht möglich. Für zukünftige Veröffentlichungen dieser Arbeit soll das Kapitel D einer umfassenden Überarbeitung unterzogen werden, welche eigene Beschreibungen der Objekte einschließt.

Weitere Anmerkungen: Wenn in dieser Arbeit auf eine vollständige Handschriften-Signatur verwiesen wird, erfolgt dies in folgendem Format: *The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. heb. d. 11*. Dies entspricht der Bezeichnungskonvention für Einträge auf der Website der Nationalbibliothek Israels in Jerusalem (auch KTIV). Auch ohne Link zur entsprechenden Handschrift gelangt man durch Eingabe der Signatur in diesem Format in der Suchzeile zum entsprechenden Eintrag. Alle bekannten Informationen zu den Manuskripten sind über den Permalink zur *National Library of Israel* einsehbar.

Die Angabe „LocP“ steht für *Localization Probability* und bezeichnet einen Wert, der angibt, wie gesichert die geographische Verortung eines Textzeugnisses ist. Der LocP liegt zwischen 0 und 10. Unter einem LocP von 5 beruhen die Angaben zur Lokalisierung der Handschrift hauptsächlich auf den Informationen zum Schrifttyp und müssen daher nicht in Zusammenhang mit dem Abfassungsort stehen. Ab einem LocP von 5 ist die Lokalisierung durch konkrete Angaben im Katalog gestützt. Ein LocP von 10 steht für eine gesicherte Herkunft der Handschrift, beispielsweise durch einen entsprechenden Vermerk im Kolophon. Der Wert soll helfen, die in den Bibliothekskatalogen enthaltenen Angaben zur Lokalisierung der Textzeugnisse hinsichtlich ihrer Aussagekraft besser einzuordnen.

Die hier vorgestellten Informationen wurden in eine nachfolgend näher beschriebene Datenbank integriert. In der Datenbank wird immer nur ein Wert für die Datierung eines Textzeugnisses angegeben. Hierfür wurde die spätestmögliche zeitliche Angabe verwendet. Ist

## D. Die Handschriften

eine Handschrift beispielsweise ins 15. Jahrhundert datiert, vermerkt die Datenbank das Jahr 1500. Die Datierung in der Datenbank bezieht sich außerdem immer auf den Teil des Manuskripts, der mindestens einen der drei Texte PetM, PetA oder die DYM enthält. Handelt es sich dabei um eine spätere Hinzufügung, bezieht sich die Datierung auf den Zeitpunkt der Hinzufügung, nicht des Haupttextes.

Die nachfolgende Auflistung von dreißig ausgewählten Manuskripten enthält für jedes Textzeugnis eine Liste mit allen Texten, aus denen sich die jeweilige Handschrift zusammensetzt. Die Textliste wurde automatisch aus der Datenbank generiert. Sie ist daher nur im hebräischen Original und in zufälliger Reihenfolge geführt. Da das nachfolgende Kapitel ausführlich auf die Texte eingeht, die mit PetM, PetA oder den DYM in den zum Teil umfangreichen [Sammelhandschriften](#) enthalten sind (Überlieferungskontext), bieten die aufgeführten Listen die Möglichkeit, die dargestellten Informationen nachzuverfolgen.

Im Katalog wird PP2295 als Fortsetzung von PP2342 verstanden. Beide stammen aus derselben Hand. PP2295 wurde als eigene Handschrift in die Datenbank aufgenommen, enthält aber selbst keinen der drei Texte PetM, PetA oder DYM. PP2295 bildet mit PP2342 eine Einheit. Gelegentlich wird PP2295 unabhängig von PP2342 als 31. Handschrift aufgelistet.

### 1. Handschriftliche Zeugnisse, mit allen drei Texten (DYM, PetM, PetA)

#### 1.1. *The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. heb. d. 11*

**Label:** Obodd11

**Enthält:** DYM (fol. 37r-46v), PetA (fol. 47r-48r), PetM (fol. 48r-50v)

**Physische Angaben:** 388 Folio, Pergament

**Datierung:** 1325

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Oxford, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21282336640005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21282336640005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 50

"משלי סנדבר", "לוחות ועברונות", "מדרש יהודית", "משלי שועלים", "רשימת הנביאים והחכמים] שתנבאו ושקבלו את התורה", "אלדד הדני", "כרוניקה על גזירות תתנ"ו", "פטירת אהרן", "ספר הגן", "אלפא ביתא דבן סירא", "פרק מגיהנם", "סימני גשמים ורעמים", "צוואת נפתלי בן יעקב", "דברי הימים של משה רבינו", "מנחת יהודה שונא הנשים", "מסכת גיהנם", "פטירת משה", "פרק גן עדן", "רשימת השתלשלות מסורת התורה ממשה עד רבי שלמה בר יהודה", "ספר יוסיפון", "סדר גן עדן", "חמש עשרה

אותות לפני יום הדין", "עברונות, גורלות, מזלות ועוד", "דינים ומנהגים הנוגעים לסדר תפלה של הימים הנוראים", "תולדות אלכסנדר הגדול", "שמחזאי ועזאל", "חבור ברפואה", "כסא שלמה", "מדרשים על גן עדן", "מסכת גן עדן", "אותות המשיח", "ספר זרובבל", "מדרש גאולה על בני משה ועשרת השבטים", "ספר זכירה", "פתרון חלומות", "מעשה עשרה הרוגי מלכות", "פרקי דרבי אליעזר", "שמונה גלויות", "מדרש ויסעו", "יצירת הולד", "איכה רבה", "אגרת אל כהני אפריקי שהיו מתפרצים ביותר", "סדרי ארקים", "מבחר הפנינים", "מדרשים קצרים על משה רבינו", "ספר האבנים", "מעשה רבי אמנון", "חבוט [הקבר]", "מדרש שושנה", "משנה תורה שופטים הלכות מלכים"

**Anmerkungen:** Oxford Ms. Heb. d. 11 ist als „Chronik des Yerahmi'el“ bekannt. Die Bezeichnung geht auf Moses Gaster zurück, der ab 1887 im Besitz einer vollständigen Kopie der Handschrift war. 1899 veröffentlichte er eine Übersetzung des Textes ins Englische und stellte einen ausführlichen Kommentar zur Chronik voran.<sup>1</sup> Yassif verwendete für Ms. Heb. d. 11 die Bezeichnung „Sefer ha-Zikhronot“ (ספר הזכרונות).<sup>2</sup> Die Handschrift ist eine der bedeutendsten Sammlungen mittelalterlicher Erzählstücke. Als Kompilator des *Sefer ha-Zikhronot* wurde El'azar ben Asher ha-Lewi identifiziert.<sup>3</sup> Dieser wirkte zu Beginn des 14. Jahrhunderts im Rheinland.<sup>4</sup> Ms. Heb. d. 11 ist in einem aschkenasischen Schrifttyp („Germ.Rabb.char.“<sup>5</sup>) verfasst. Es können mehrere Hände identifiziert werden. Eine gehört möglicherweise El'azars Sohn Yiṣḥaq. In dieser Hand sind die *Divre ha-Yamim shel Moshe* abgefasst.<sup>6</sup> Der Handschrift ist eine Handlungsanweisung vorangestellt, das Buch nicht außer Haus zu geben. Es ist somit sehr eng an die Familie ha-Lewi gebunden.<sup>7</sup> Das von El'azar zusammengestellte Werk beruht in weiten Teilen auf Aufzeichnungen von Yerahmi'el ben Shelomo, der seinerseits um 1150 in Italien lebte und wirkte.<sup>8</sup> Die Bezeichnung für die Handschrift nach Gaster bezieht sich auf ihn. Das *Sefer ha-Zikhronot* ist die einzige Quelle für die *Chroniken des Yerahmi'el*. Was genau Yerahmi'el und was späteren Hinzufügungen zugeordnet werden muss, ist nicht Gegenstand dieser Untersuchung. Das *Sefer ha-Zikhronot* von El'azar ben Asher wiederum ist nur in dieser einen Handschrift, Ms. Heb. d. 11, bezeugt.

<sup>1</sup> Moses Gaster, *The Chronicles of Jerahmeel. Or The Hebrew Bible Historiale* (London: 1899).

<sup>2</sup> Während der Begriff *Sefer Zikhronot* das im 14. Jahrhundert von El'azar ben Asher ha-Lewi kompilierte Werk, erhalten in der Handschrift OBodd11, beschreibt, verweist die Bezeichnung *Chroniken des Yerahmi'el* auf die zugrundeliegende Arbeit von Yerahmi'el ben Shlomo aus dem 12. Jahrhundert, die nicht für sich stehend überliefert ist. Vgl. Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 23-31.

<sup>3</sup> Siehe dazu ebd., 13-17. Auch: Gaster, *Jerahmeel*. Und Joseph Perles, "Die Berner Handschrift des kleinen Aruch," in: *Jubelschrift zum 70. Geburtstag von Professor Dr. Heinrich Graetz* (Hildesheim: 1973).

<sup>4</sup> El'azar ben Asher ha-Lewi ist auch als Lipman von Osnabrück bekannt. Siehe zu ihm: Eli Yassif, "Eleazar ben Asher ha-Levi [Lipman of Osnabrück]," in: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, (Leiden: 2010).

<sup>5</sup> Adolf Neubauer, *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*, Bd. II (Oxford: 1906), 215.

<sup>6</sup> Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 15.

<sup>7</sup> Neubauer, *Catalogue*, Bd. II, 208.

<sup>8</sup> Yonah David, "Jerahmeel ben Solomon," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007). Siehe ausführlich: Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 23-31.

*1.2. University and State Library Darmstadt, Darmstadt, Germany Ms. Cod. Or. 25*

**Label:** DUB25

**Enthält:** PetA (fol. 30r-30v), DYM (fol. 35r-38v), PetM (fol. 65r-66v)

**Physische Angaben:** 122 Folio, 17 cm x 24 cm, Pergament

**Datierung:** 1383

**Lokalisierung:** Aschkenas, Frankfurt (LocP 10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Darmstadt, Deutschland

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21192893590005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21192893590005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 62

"מעשה אשמדאי", "צאיפור", "מדרש על תחילת ירמיה", "מעשה מעשיר היושב תמיד אצל עניים", "תחית המתים", "סימן מן ספירת העמר", "עשר שאלות ששאל ר' אליעזר בתחית המתים", "פטירת אהרן", "פסוקים בהם שלש תבות", "מלון לטיני-עברי", "ספר הרקח", "הלכות שחיטה", "ספר הגלגל", "מלון עברי-יידיש", "פטירת משה", "מעשה דר' אמנון ממגנצא", "מדרש ויסעו", "מדרש ויושע", "חכמת היד", "כללים להתנהגות לפי חדשי השנה", "תכונה", "חבוט הקבר", "ריב היין עם המים", "הלכות נטילת ידיים", "מדרש עקדת יצחק", "שנים עשר מזלות", "מסכת גיהנם", "קושיות ותירוצים", "מעשה יואב בן צריה", "אתות עשר מלחמות מלך המשיח", "הלכות שמחות", "ספר היראה", "מעשה תורה לרבינו הקדוש", "מעשה רבי יהושע בן לוי", "לוח", "מדרש יונה", "מעשה גזירות ישנים", "חידות", "שם של ארבע אותיות", "מעשה מלך המשיח", "מעין החכמה", "לפידריו", "מסכת גן עדן", "פרוש ויטע אשל", "אלפא ביתא דבן סירא", "סדר נשואין", "פרוש האחוז ביד מדת משפט", "דברי הימים של משה רבינו", "טעם לאבני האפוד", "משנה תורה מדע הלכות דעות", "דרושים", "מדרש אל יתהלל", "מזלות של אשה ושל איש", "פרוש בריתא דרבי ישמעאל", "פרוש התורה", "מעשה בראשית", "כסא שלמה", "מלחמות מלך המשיח", "פרוש תא שמא מארי עלמא", "הלכות", "דרשות", "יצירת הולד"

*1.3. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2294*

**Label:** PP2294

**Enthält:** DYM (fol. 1r-6r), PetA (fol. 6r-9r), PetM (fol. 9r-17r)

**Physische Angaben:** 54 Folio, 20,9 cm x 15,5 cm, Papier

**Datierung:** Mitte 16. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 4)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Parma, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21204666500005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21204666500005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 12

"פטירת אהרן", "מעשה ירושלמי", "משלי סנדבר", "חידות איזופוס", "אלדד הדני", "משלים של שלמה", "המלך", "טוביה בן טוביאל", "דברי הימים של משה רבינו", "מעשה רבי יהושע בן לוי", "מעשה ברבי [עקיבא", "ספר חנוך", "פטירת משה"

**Anmerkungen:** Bis zu den Fabeln des Aesop entspricht die Handschrift in Aufbau und Format der Edition von 1516 in Konstantinopel.

*1.4. Leipzig University Library, Leipzig, Germany Ms. B.H. fol. 27*

**Label:** LUB27

**Enthält:** DYM (fol. 257r-260v), PetA (fol. 260v-263v), PetM (fol. 262v-268v)

**Physische Angaben:** 363 Folio, Pergament

**Datierung:** 1619

**Lokalisierung:** Aschkenas, Österreich (Schwanberg) (LocP10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Leipzig, Deutschland

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21262500470005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21262500470005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 23

"מעשה ירושלמי", "דרושים קצרים על פסוקים מהתורה", "ספר הנצחון", "דברי הימים של משה רבינו", "מוסר השכל", "סדר יצירת הולד", "סדר גיהנם", "משלי סנדבר", "אגרת שלומים", "פטירת אהרן", "באורים על פסוקים מהתורה", "שערי תשובה", "חזוק אמונה", "ספר היראה", "תולדות ישו", "פרוש על פרוש התורה של בחיי", "מגלת סתרים", "פטירת משה", "מסכת גיהנם", "סדר גן עדן", "עשר שאלות [ששאל ר' אליעזר בתחית המתים", "סעודת לוויתן", "רמזים אנטי-נוצרים"

**Anmerkungen:** Späteste gelistete Handschrift aus dem Jahr 1619.

**2. Handschriftliche Zeugnisse, mit zwei Texten**

*2.1. The British Library, London, England Add. 16406*

**Label:** LBL16406

**Enthält:** PetA, PetM (gemeinsam fol. 383v-386r)

**Physische Angaben:** 386 Folio, 27 cm x 20 cm, Pergament (Vellum)

**Datierung:** 12.-13. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 4)



## D. Die Handschriften

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** London, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21274442620005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21274442620005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 5

[**"ספרי"**, **"בראשית רבה"**, **"פטירת משה"**, **"פטירת אהרן"**, **"ספרא"**]

**Anmerkungen:** Der Katalog Margoliouth beschreibt die Schrift als „Greek (?) square Rabbinic characters“ und schlägt eine Datierung ins 12. Jahrhundert vor.<sup>9</sup> KTIV bezeichnet die Schrift als aschkenasische Quadratschrift und datiert ins 12.-13. Jahrhundert.

### *2.2. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2785*

**Label:** PP2785

**Enthält:** PetA (fol. 133v-135v), PetM (fol. 135v-138v)

**Physische Angaben:** 161 Folio, 23,5 cm x 19,3 cm, Pergament

**Datierung:** 1289

**Lokalisierung:** Uncastillo, Spanien (LocP10)

**Schrifttyp:** sephardisch

**Standort heute:** Parma, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21204761240005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21204761240005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 36

[**"עשר תשובות על תחיית המתים"**, **"לקוטי טעמים"**, **"טעמי תפלין וטעמי ציצית"**, **"פטירת אהרן"**, **"תשובה"** על הסוגיא בנדרים דף עב", **"מעשה העגל ופירושותיה"**, **"חפת אליהו"**, **"פרוש המשנה"**, **"אגרת תחית המתים"**, **"סדר אליהו זוטא"**, **"שאלות ותשובות"**, **"משנה (אבות)"**, **"פטירת משה"**, **"מסכת כלה רבתי"**, **"תשובה על הגאולה"**, **"שאלות ותשובות הגאונים ולקוטים"**, **"מדרש עשרת המלכים"**, **"מדרש לבראשית"**, **"פרוש המשנה (אבות)"**, **"שאלות ותשובות הגאונים"**, **"דרשא לעשר מכות"**, **"שאלות חלום"**, **"סעודת גן עדן"**, **"סימני ראשי הסדרים של כל השנה"**, **"פרוש המשנה (אבות)"**, **"פרוש ירושלמי (שקלים)"**, **"פרוש פטום הקטורת"**, **"פרוש הקדיש"**, **"לקוטים"**, **"הלכות גדולות"**, **"אלדד הדני"**, **"פרק שירה"**, **"אבות דרבי נתן"**, **"אותיות דרבי עקובא"**, **"פרוש המשנה (סנהדרין פרק י)"**, **"אגרת אל חכמי מונפישליר"**]

**Anmerkungen:** Ab fol. 129v bis 148v wird im Katalog *Huppat Eliyahu* gelistet. In diesen Abschnitt sind mehrere kürzere Texte eingefügt, unter anderem PetA und PetM.

<sup>9</sup> George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Bd. II (London: 1905), 2.

## D. Die Handschriften

### *2.3. Vatican Library, Vatican City, Vatican City State Ms. ebr. 45*

**Label:** Vebr45

**Enthält:** PetM (fol. 80r-81r), PetA (fol. 81r-81v)

**Physische Angaben:** 100 Folio, 28 cm x 20 cm, Papier

**Datierung:** spätes 14. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 7)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Vatikan

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21275572780005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21275572780005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 8

"פטירת משה", "לקוטי אגדות מהתלמוד", "פטירת אהרן", "מבחר הפנינים", "לקוטים בלהכות איסור]  
[והתר ויין נסך", "מנהגים", "רפואות, סגלות ומרשמים אחרים", "פרוש התורה מבעלי התוספות"

### *2.4. Cambridge University Library, Cambridge, England Ms. Add. 3127*

**Label:** CAdd3127

**Enthält:** PetA (fol. 248r-249v), PetM (fol. 250r-253v)

**Physische Angaben:** 352 Folio, 20 cm x 14 cm, Pergament (Vellum)

**Datierung:** Haupttext 1399, Randglossierungen 1414

**Lokalisierung:** Aschkenas, Frankreich (LocP10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Cambridge, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21291585840005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21291585840005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 30

"פטירת משה", "הימים שאין אומרים בהם תחנונות", "ספר הרקח", "פרק חק היום", "עבור תקופות]  
ומולדות", "ספר מצוות קטן", "מעשה תורה לר' יהודה הקדוש", "קערת כסף", "תקנות רבינו גרשם",  
"פטירת אהרן", "צוואת יהודה החסיד מרגנשבורג", "סדר פרשיות", "לקוטים במוסר והלכה", "שערי  
דורא", "תורת האדם", "הלכות שחיטה וטרפות", "שימושי תהלים", "ספר היראה", "תקנות רבני צרפת",  
"תקנות עזרא", "שימושי התורה", "על הכל", "סדור מנהג צרפת", "מנין התבות שבברכות ובתפלות",  
["תשב"ץ", "הפסקים מאסור והיתר", "חרם מרבנו גרשום", "שולחן של ארבע", "לכה דודי", "הלכות נדה"]

## D. Die Handschriften

**Anmerkungen:** PetM und PetA sind wie weitere Texte in den Rändern der Handschrift überliefert. Der Haupttext ist das *Sefer Mišwot Qaṭan (Semaq)* von Yiṣḥaq ben Yosef von Corbeil.

### *2.5.The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2269*

**Label:** PP2269

**Enthält:** DYM (fol. 14r-22v), PetM (fol. 22v-25r)

**Physische Angaben:** 163 Folio, 21 cm x 15 cm, Papier

**Datierung:** Mitte des 15. Jahrhunderts

**Lokalisierung:** (Nord-)Italien (LocP 10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Parma, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21188645170005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21188645170005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 14

["הלכות טרפות", "מדרש ויושע", "ענין יציאת הנפש מן הגוף", "משלי שועלים", "מדרש אשת חיל", "תלמוד בבלי סדר זרעים ברכות ג", "מנחת יהודה שונא הנשים", "דברי הימים של משה רבינו", "פטירת משה", "מדרש עשרת הדברות", "מעשה עשרה הרוגי מלכות", "אלפא ביתא דבן סירא", "פתרון חלומות", "ספר היראה"]

### *2.6.The Beth Din & Beth Hamidrash Library London England Ms. 28*

**Label:** LBeth28

**Enthält:** PetM (fol. 76v-78v), DYM (fol. 183r-187v)

**Physische Angaben:** 187 Folio, 25,6 cm x 18,7 cm, Pergament (Vellum)

**Datierung:** 1453

**Lokalisierung:** Treviso, Italien (LocP10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** London, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21219830840005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21219830840005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 39

"אגרת בענין העתקת ספרי רפואה", "לקוטים", "ספר הקבלה", "מגילת תענית בתרא", "אלפא ביתא" הגדולים, "דברי הימים של משה רבינו", "אותות המשיח", "דברי מלכי ישראל בבית שני", "ספר היראה", "מסכת דרך ארץ זוטא", "חבור במוסר", "יסוד עולם", "סדר נטילת צפרנים", "אגרות", "מנחת יהודה שונא הנשים", "מסכת גיהנם", "שחיטות ובדיקות", "ענין הקזה", "מנהגי ר' שמואל מאולמא", "זכרון דברי רומי", "חבוט הקבר", "מי כמוך אין כמוך", "מעשה מרבינו משה המימון", "צפנת פענח", "מסכת כלה", "מדרש עשרת הדברות", "מסכת גן עדן", "משנה תורה מדע הלכות דעות", "פטירת משה", "קערת כסף", "מעשיות", "שלשה עשר המדות שיאה אדם זהיר בהם", "מעשיות ומאמרי חז"ל", "רוח חן", "מאמר על המדות והמשקלות", "משלי שועלים", "ספר הרקח", "אלפא ביתא דרבי עקיבא", "כרוניקה על גזירות"]

*2.7. The Jewish Theological Seminary of America New York, NY USA Ms. 5000*

**Label:** NYJ5000

**Enthält:** DYM (fol. 15r-18v), PetM (fol. 19v-20v)

**Physische Angaben:** 23 Folio, 20,2 cm x 15 cm, Papier

**Datierung:** 15. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 3)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** New York, USA

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21290795460005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21290795460005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 11

"מדרש עשרת הדברות", "מדרש ויושע", "הקדמה לתורה", "מדרש עשרת הדברות", "פטירת משה", "אלפא ביתא דבן סירא", "מעשה היה בימי דוד", "דברי הימים של משה רבינו", "לידת רבינו הקדוש", "מעשה בראשית", "מעשה ברבי עקיבא"]

*2.8. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2766*

**Label:** PP2766

**Enthält:** PetA (fol. 67v-69r), PetM (fol. 69r-73r)

**Physische Angaben:** 219 Folio, 23,4 cm x 17,4 cm, Pergament

**Datierung:** Haupttext um 1300, Hinzufügungen im Rand ca. 15-16. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 6)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Parma, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21256781960005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21256781960005171)

**Liste aller enthaltenen Texte: 4**

["פטירת אהרן", "ספר מצוות קטן", "פטירת משה", "סדור מנהג צרפת"]

**Anmerkungen:** PetM und PetA finden sich als spätere Hinzufügung in den Rändern des Manuskripts. Das Hauptwerk ist Yiṣḥaq ben Yosef von Corbeils *Sefer Mišwot Qaṭan*.

**3. Handschriftliche Zeugnisse, die nur PetM enthalten**

**3.1. The Jewish Theological Seminary of America, New York, NY, USA Ms. 4460**

**Label:** NYJ4460

**Enthält:** PetM (fol. 281r-282v)

**Physische Angaben:** 289 Folio, 22,5 cm x 16,5 cm, Pergament

**Datierung:** 1291 (PetM evtl. abweichend datiert, siehe Anmerkungen)

**Lokalisierung:** Frankreich (LocP 5)

**Schrifttyp:** aschkenasisch, französisch

**Standort heute:** New York City, USA

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21278675950005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21278675950005171)

Link zur JTS Seite:

<https://digitalcollections.jtsa.edu/islandora/object/jts%3A301254#page/1/mode/1up>

**Liste aller enthaltenen Texte: 9**

"אלפא ביתא דבן סירא", "תפלות", "ספר מצוות קטן", "סדור מנהג צרפת", "יצירת הולד", "פטירת [משה]", "לוח תקופות", "סדר קריאות לכל השנה ולימים טובים", "מבחר הפנינים"

**Anmerkungen:** Die Handschrift wird auf das Jahr 1291 datiert. Dem Scan der Handschrift ist am Ende eine Manuskriptbeschreibung von H. Brody an William S. Posen in Briefform aus dem Jahr 1905 angefügt. Darin ist Folgendes vermerkt: „Es folgen nunmehr Bl.[ätter] 272-279, die nicht zu dieser Sammlung gehören und nur angebunden sind. Über das Alter dieser Bll. lässt sich nichts Sicheres sagen; Ihr Inhalt ist: 22) פטירת משה (מדרש) ...“.<sup>10</sup> Für Brody zählte PetM somit nur als Anhang zur Handschrift, für den die Datierung ins Jahr 1291 nicht übernommen werden kann. PetM und die nachfolgenden Texte bis zum Ende der Handschrift können einem anderen Schreiber zugeordnet werden als die vorangehenden Teile. Kodikologie und

---

<sup>10</sup> Anmerkung: Brodys Zählung der Blätter stimmt nicht mit der modernen Zählung überein.

## D. Die Handschriften

Paläographie geben jedoch keinen Hinweis darauf, dass die zweite Hand zeitlich oder lokal deutlich vom Hauptteil der Handschrift abweichen würde.<sup>11</sup>

### 3.2. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2342

**Label:** PP2342

**Enthält:** PetM (fol. 194v-199r)

**Physische Angaben:** 287 Folio, 20,3 cm x 17,5 cm, Pergament

**Datierung:** spätes 13. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas, Frankreich (LocP4)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Parma, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21188642000005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21188642000005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** PP2342 (23), PP2295 (37)

PP2342:

"סדר אליהו זוטא", "חשבון אתיות של תורה", "מלון עברי-צרפתי לשמות העופות שבתורה", "מסכת דרך ארץ זוטא", "לקוטים", "לקוטי אגדות מהתלמוד", "רות רבה", "שפכתם דמי נקי", "פטירת משה", "פרוש התורה", "מסכת סופרים", "מדרש זוטא (רות ואיכה)", "פרוש שמיני אותותיו ליוסף בן נתן חזן מטרנא", "הלכות נדה", "אגרת לעדת לימוניש", "מדרש זוטא (שיר השירים וקהלת)", "אגרת רבי ישמעאל", "פרוש הקדושה", "אלפא ביתא דבן סירא", "סגלות, קמעות, רפואות וחדושים במקרא ובתפלה", "לקוטים מאסור [והתר לרש"י וממחזור ויטרי", "אותות המשיח", "סדר עולם זוטא"

PP2295:

"סדר רעמים", "ימי החדש לחולה", "מסכת גן עדן", "יצירת הולד", "מדרש אבא גוריון", "שערי דיני ממונות ושערי שבועות", "שמוש חמשה חומשי תורה שנמסרו למשה", "סדר גן עדן", "כרוניקה אנונימית על גזירת שמד בצרפת בשנת ד'תשס"ז", "פרק גן עדן", "צוואת נפתלי בן יעקב", "מבחר הפנינים", "שיר בענין העבור", "לוחות שנה ומולדות", "מדרש יונה", "דרשה למילה", "סדרי ארקים", "תקון גט לאשה שמינתה שליח", "אדון חסדך בל יחדל. יוצר פרשת זוכר", "אגרת מסע בארץ ישראל בשנת תתק"ע", "סימן מטר של כל השנה", "פרקי דרבי אליעזר", "ספר גורלות", "דרוש על הדבר השני", "דרוש על צרעת נעמן", "מסכת גיהנם", "ספר הרקבי"ה", "אלהים לי מגן ביד צר מגן", "מעשה רבי אמנון", "מעשה רבי יהושע בן לוי", "מעשיות מהתלמוד", "מדרש שמואל", "לקוטים לשירה והלכה", "מעשיות", "מדרש רבי עקיבא על [התגין", "פרק גינהם", "הלכות תשובה"

<sup>11</sup> In der Datenbank wurde als Datierung für den Anhang als geschätzter Wert das Jahr 1300 verwendet.

**Anmerkungen:**

Im Katalog wird PP2295 als Fortsetzung von PP2342 verstanden. Beide stammen aus selber Hand. PP2295 wurde als eigene Handschrift in die Datenbank aufgenommen, enthält aber selbst keinen der drei Texte PetM, PetA oder DYM. PP2295 bildet mit PP2342 eine Einheit.

*3.3. Royal Library of the Monastery of El Escorial, San Lorenzo del Escorial, Spain Ms. G-III-14*

**Label:** ERLIII14

**Enthält:** PetM (150r-150v, fragmentarisch)

**Physische Angaben:** 150 Folio, Papier

**Datierung:** gesamte Handschrift 14.-15. Jahrhundert, Booklet mit PetM 15. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Italien, Spanien (LocP 4)

**Schrifttyp:** Italienisch, Orientalisch

**Standort heute:** San Lorenzo del Escorial, Spanien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21286664110005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21286664110005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 17

[„ספר הישר (קבלה)“, „על הכוכבים הנראים ברקיע ואינם כוכבים“, „שלשים ושתים נתיבות שערי חכמה“, „חיי הנפש“, „פרוש עשר ספירות“, „שאלות ותשובות בקבלה“, „מראות אלהים“, „זהר חדש (מדרש איכה)“, „דרושים“, „שער השמים“, „מסורת“, „זהר“, „שבע נתיבות התורה“, „דיני תפלות וברכות“, „פטירת משה“, „סוד עשר ספירות“, „ספר התמונה“]

**Anmerkungen:** Die Handschrift wurde neben den Katalogen in einem Artikel von Javier del Barco näher beschrieben.<sup>12</sup> Del Barco zufolge zerfällt die Handschrift in sieben ursprünglich unabhängige Booklets, die erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert zusammengefügt wurden.<sup>13</sup> Als Compiler zieht er einen italienischen Juden sephardischer Herkunft in Betracht.<sup>14</sup> PetM ist auf dem letzten Blatt der Handschrift enthalten und somit zum siebten und letzten Booklet der Handschrift gehörig. Das letzte Booklet besteht aus einem Quaternio, dem

---

<sup>12</sup> Javier del Barco, "Reconstructing the Early History of Two Kabbalistic Manuscripts from El Escorial Library," *Manuscripta* 56, Nr. 1 (2012). Anmerkung: Der Originalartikel in der Reihe *Manuscripta* ist schwer zugänglich. Der Autor selbst hat jedoch eine Pre-Print Version veröffentlicht. Alle Angaben der Seitenzahlen beziehen sich auf die 10-seitige Vorabveröffentlichung durch den Autor. Siehe: [https://www.academia.edu/3596457/Reconstructing\\_the\\_Early\\_History\\_of\\_Two\\_Kabbalistic\\_Manuscripts\\_from\\_El\\_Escorial\\_Library](https://www.academia.edu/3596457/Reconstructing_the_Early_History_of_Two_Kabbalistic_Manuscripts_from_El_Escorial_Library) [19.03.2023].

<sup>13</sup> Vgl. Ebd., 9.

<sup>14</sup> Ebd.

## D. Die Handschriften

ein loses Blatt beigelegt wurde.<sup>15</sup> Auf diesem befindet sich PetM. Del Barco datierte den Abschnitt ins 15. Jahrhundert. Der Schrifttyp wird als italienisch oder orientalisch charakterisiert.<sup>16</sup> Es wurde ein Zusammenhang mit Einwanderung sephardischer Juden nach Italien im 15. Jahrhundert hergestellt.<sup>17</sup> PetM ist in der Handschrift nur fragmentarisch erhalten. Der Text erstreckt sich bis in die Ränder. Es handelt sich um keine reguläre Form des von PetM. Aufgrund des fragmentarischen Erhalts lässt sich zur Textfassung keine weitere Aussage treffen.

### *3.4. The British Library, London, England Add. 27089*

**Label:** LBL27089

**Enthält:** PetM (103r-108r)

**Physische Angaben:** 169 Folio, Maße unbekannt<sup>18</sup>, Papier

**Datierung:** 15.-16. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Italien (LocP 8)

**Schrifttyp:** italienisch, aschkenasisch

**Standort heute:** London, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21225844670005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21225844670005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 21

[„מדרש ויסעו“, „מדרש עשר גלויות“, „ספר הרפואות“, „פרקי דרבי אליעזר“, „מדרש ניתנה התורה“, „הערות למדרש איכה רבתי“, „סדור של מדות טובות“, „חבוט הקבר“, „ספר הצווי“, „שולחן של ארבע“, „פטירת משה“, „פרוש הגדה של פסח על דרך הקבלה“, „יסוד אלף בית“, „איכה רבה“, „חמשים שערי רפואה“, „עניני מזלות“, „מדרש שלמה המלך“, „מדרש ויסעו“, „פרוש ספר יצירה“, „פרוש נביאים לאברבנאל“, „מסעות בנימין“]

**Anmerkungen:** Der Kodex wird als Kombination verschiedener Werke unterschiedlichen Ursprungs in diversen Schriftstilen bezeichnet. Der Abschnitt aus der Hand des Schreibers von PetM beginnt mit fol. 93r. Die Schrift gilt bislang als italienisch mit starkem aschkenasischem Einfluss und ist ins 15.-16. Jahrhundert datiert.<sup>19</sup> Auf fol. 103r bis 108r findet sich die Rezension von PetM. Vermutlich besteht ein Zusammenhang zwischen dieser Textvariante und DPetM.

---

<sup>15</sup> Vgl. Ebd., 7.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Vgl. Ebd., 8.

<sup>18</sup> Der Katalog von 1915 beschreibt die Maße mit den Zollangaben  $7 \frac{3}{4} \times 5 \frac{3}{4}$ .

<sup>19</sup> Vgl. George Margoliouth, *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Bd. III (London: 1915), ab 460.



## D. Die Handschriften

Auf fol. 108r-109r folgt ein Text mit dem Titel *Midrash aḥer mi-Moshe Rabbenu* (מדרש אחר ממושה רבינו, dt.: „ein anderer Midrasch von Mose unserem Meister“). Dabei handelt es sich um eine Variante von „Moses Größe“ und nicht – wie gelegentlich angenommen – um PetM in der engeren Definition.

### 3.5. The National Library of France, Paris, France Ms. hebr. 710

**Label:** PNL710

**Enthält:** PetM (unbekannt-124v)

**Physische Angaben:** 124 Folio (einige Seiten fehlen, siehe Anmerkungen), Papier

**Datierung:** 15.-16. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Spanien (LocP 4)

**Schrifttyp:** sephardisch

**Standort heute:** Paris, Frankreich

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21187238200005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21187238200005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 23

[„שלש עשרה מדות במוסר“, „פרקי דרבי אליעזר“, „אגרת הרמב“ן מעכו לבנו בברצלונה“, „ספר היראה“, „הנהגת המוסרים“, „הנהגות הרא“ש“, „פטירת משה“, „משקה התועלת והבטחון“, „לקוטים ממשלי הקדמונים“, „אגרת המוסר“, „סדר נטילת צפרנים“, „חרוזים“, „משנה תורה ספר מדע, הלכות דעות“, „מאמרי מוסרים ותוכחות ודברי חכמות“, „שולחן של ארבע“, „ספר היראה“, „חלום מרדכי בעברית“, „שער בהנהגה המשובחת במחשבת הגוף“, „אגרת המוסר“, „סדר גן עדן“, „אגרת המוסר“, „אלפא ביתא“] „דרבי עקיבא“, „מעשה עשרה הרוגי מלכות“

### Anmerkungen:

Auf fol. 104v beginnt der Text „Moses Größe“. Dieser ist nicht mit PetM gleichzusetzen.<sup>20</sup> In der Handschrift PNL710 trägt der Text „Moses Größe“ die Überschrift *Peṭirat Moshe Rabbenu ‘alaw ha-Shalom* (פטירת משה רבינו ע"ה). Diese Bezeichnung hat im Laufe der Rezeption Verwirrung gestiftet. „Moses Größe“ bricht mit fol. 105v ab und das Manuskript weist bis fol. 122r eine Lücke auf. Damit fehlen an jener Stelle 16 Folio bzw. 32 Seiten. Dies entspricht vermutlich zwei vollständigen Lagen à vier Blatt. Ab fol. 122r bis 124v ist das Ende von PetM in einer *Extended Version* enthalten. Jellinek edierte beide Textteile in einem Fließtext und

<sup>20</sup> Ausgeführt unter *Hinweise zu anderen Tod-des-Mose-Traditionen (#PetM)* ab S. 174.

## D. Die Handschriften

bezeichnete sie gemeinsam als Rezension B von *Petirat Moshe*.<sup>21</sup> Den Umbruch zwischen beiden Teilen markierte er durch eine Anmerkung in Klammern, die besagt, dass die Handschrift an dieser Stelle abbricht und sehr ähnlich seiner Rezension A fortgesetzt wird. Die Lücke sei durch Rezension A zu füllen.<sup>22</sup> Die beiden in der Handschrift PNL710 überlieferten Teile sind jedoch nicht zusammengehörig. Paläographische Beobachtungen bekräftigen dies. „Moses Größe“ ist ein eigenständiger Text, wie aus anderen Handschriften belegt ist.<sup>23</sup> Er geht nicht fließend in PetM über. Auch eine Rekonstruktion des vermuteten ursprünglichen Umfangs von PetM in dieser Handschrift verdeutlicht dies. Der Text von PetM würde nicht ausreichen, alle fehlenden 16 Folio zu füllen, sondern vermutlich nur etwa 11 Folio. Die verbleibenden 6 Folio enthielten den Abschluss von „Moses Größe“, evtl. sogar noch einen kürzeren zwischengeschobenen Text, bevor PetM in einer der *Drucktradition* ähnlichen Form begann. Sehr wahrscheinlich war PetM durch eine neue Überschrift gekennzeichnet und von „Moses Größe“ abgegrenzt. Historisch wurden für beide Texte ähnliche Bezeichnungen verwendet, wodurch es immer wieder zu Verwechslungen kam. Durch die fehlenden Seiten der hier untersuchten Handschrift wurde zusätzlich fälschlicherweise eine Verschränkung von „Moses Größe“ mit PetM angenommen. Der Pariser Katalog stellt jene Ungenauigkeiten nicht heraus, sondern verweist einzig auf Jellineks Edition, zusätzlich mit einem Fehler in der Angabe des Bandes von „Bet ha-Midrash“.<sup>24</sup>

### 3.6. *The Jewish Theological Seminary – University of Jewish Studies Budapest Hungary Ms. K 59*

**Label:** BJTSK59

**Enthält:** PetM (fol. 63r-69r)

**Physische Angaben:** 79 Folio

**Datierung:** gesamte Handschrift 15.-16. Jahrhundert, PetM 16. Jahrhundert

**Lokalisierung:** keine Angabe

**Schrifttyp:** divers, PetM sephardisch

**Standort heute:** Budapest, Ungarn

---

<sup>21</sup> Vgl. Adolph Jellinek, *Bet ha-Midrash. Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur* (Leipzig: 1877), 71.

<sup>22</sup> Im Wortlaut: כָּאן חֲסַר בְּכִי פֶּרִישׁ נוֹי 710 מִדָּף ק"ו עַד דָּף קכ"ב וְצִרִיךְ לְהוֹסִיף כָּאן ע"פ נֹסחָא הָא' בְּבִהמ"ד ח"א : הַתְּחִיל לְבָרֵךְ מֹשֶׁה.

<sup>23</sup> Z.B. British Library Add. 27089.

<sup>24</sup> Hermann Zotenberg, *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale* (Paris: 1866), 114. Angabe Band II statt I, beruhend seinerseits auf einer falschen Information bei Eisenstein, *OsM I*, 361.

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21258704410005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21258704410005171)

siehe auch: [https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH71260701030005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH71260701030005171)

**Liste aller enthaltenen Texte: 12**

"משלי סנדבר", "מעשיות", "פתח דברי", "פטירת משה", "באור על ספר פתח דברי", "מאכלים", "אלפא"  
ביתא דבן סירא", "חבור בדקדוק", "אלו הן האותיות המתחלפות זו בזו", "שער האותיות", "פתרון"  
[חלומות", "מעשיות"]

**Anmerkungen:** Die Handschrift setzt sich aus verschiedenen Schrifttypen zusammen, die unterschiedlich datiert und lokalisiert werden. PetM stammt aus dem 16. Jahrhundert und ist in einem sephardischen Schrifttyp verfasst. PetM steht mit einigen weiteren Erzähltexten im Rand der Handschrift. Der Haupttext ist das Werk *Petaḥ Devaray*. Es gibt keine Angaben zur Lokalisierung der Handschrift. Das Manuskript liegt in Budapest (Ungarn) und es besteht kein Zugang zu einem Katalogeintrag dieser Bibliothek. Die Qualität des Mikrofilms ist sehr schlecht. Der Text ist kaum lesbar. Es ist, u.a. durch eine kennzeichnende Überschrift, deutlich erkennbar, dass es sich um eine Variante von PetM handelt. Welche PetM-Tradition vorliegt, lässt sich nicht eindeutig bestimmen, vermutlich jedoch eine *Extended Version*. Teile scheinen ähnlich zur Variante in PP2342. Die Josua-Interpolation ist vorhanden. Die Handschrift verbleibt als Datenpunkt in der Datenbank, eine weiterführende Analyse war jedoch im Rahmen des Promotionsverfahrens nicht möglich.

**4. Handschriftliche Zeugnisse, die nur die DYM enthalten**

*4.1. The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. Bodl. Or. 135*

**Label:** OBod135

**Enthält:** DYM (fol. 340r-346v)

**Physische Angaben:** 363 Folio, 22,5 cm x 16 cm, Pergament (Vellum)

**Datierung:** 1226–1275

**Lokalisierung:** Nord Campagne, Frankreich (LocP 8)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Oxford, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21172201660005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21172201660005171)

**Liste aller enthaltenen Texte: 14**

## D. Die Handschriften

"מדרש עשרת הדברות", "ספר השרשים", "מדרש ויושע", "משלי שועלים", "דברי הימים של משה רבינו", "אותות עשר מלחמות מלך המשיח", "מעשיות", "אלפא ביתא דבן סירא", "רשימת המלים בעלות יותר ממשמעות אחת", "משלי סנדבר", "אגרות של דברות", "מסע בארץ ישראל", "רשימת מלים בספר [התרשיש למשה אבן עזרא", "מחברת הערוך"]

**Anmerkungen:** Innerhalb der hebräisch-französischen Homonymliste (fol. 232r-237v) ändert sich die Hand. Allem Anschein nach haben zwei Schreiber an der Liste gearbeitet. Kopist 1 ist „Shemu’el“. Der Name ist mehrfach markiert. In der hebräisch-französischen Liste schrieb er die französischen Übersetzungen. Kopist 2, seinen Namen kennen wir nicht, schrieb hingegen den hebräischen Teil. Bereits ab fol. 6r findet sich eine Wortliste aus Moshe Ibn ‘Ezras Werk *Sefer ha-Tarshish* ohne französische Übersetzung. Auch sie, und nur sie bis zum späteren Umbruch, stammt aus der Hand von Kopist 2. Die Liste ist nicht vokalisiert. Shemu’el schrieb somit ein wenig mehr als die Hälfte der Handschrift, die DYM fallen jedoch in die Arbeit von Kopist 2. Abseits der scheinbar gemeinsamen Arbeit an Moshe Ibn ‘Ezras *Sefer ha-Tarshish* in der ersten Hälfte der Handschrift trennt die beiden Kopisten eine inhaltlich unterschiedliche Fokussierung. Shemu’el tritt als Philologe in Erscheinung und Kopist 2 als erzählerischer Unterhalter. Vellum und Linierung bleiben durchweg identisch, selbiges gilt für die verwendete, schwarze Tinte.

### 4.2. The British Library, London, England Add. 27113

**Label:** LBL27113

**Enthält:** DYM (fol. 168v-179v)

**Physische Angaben:** 179 Folio, keine Maßangaben,<sup>25</sup> Papier

**Datierung:** 1282

**Lokalisierung:** Spanien (LocP 7)

**Schrifttyp:** sephardisch

**Standort heute:** London, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21296077630005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21296077630005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 4

[*"הלכות שחיטה"*, *"מנחת יהודה שונא הנשים"*, *"דברי הימים של משה רבינו"*, *"תחכמוני"*]

---

<sup>25</sup> Der Katalog aus dem Jahr 1915 vermerkt die Maße 8 ¾ x 6 Zoll.

## D. Die Handschriften

### *4.3. The Beth Din & Beth Hamidrash Library, London, England Ms. 48*

**Label:** LBeth48

**Enthält:** DYM (fol. 227v-240r)

**Physische Angaben:** 240 Folio, Pergament (Vellum)

**Datierung:** 1366

**Lokalisierung:** Italien (LocP 10)

**Schrifttyp:** italienisch

**Standort heute:** London, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21264275900005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21264275900005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 6

"מבחר הפנינים", "המעלות המדות", "בני יחיד יחידתך", "יגדל אלהים חי", "דברי הימים של משה רבינו",  
[תקון מדות הנפש]

### *4.4. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2412*

**Label:** PP2412

**Enthält:** DYM (fol. 2r-8v)

**Physische Angaben:** 39 Folio, 20,9 cm x 14,8 cm, Pergament

**Datierung:** 1382

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 7)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Parma, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21224237070005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21224237070005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 6

"מנהגים", "ארבע עשרה לוחות", "דברי הימים של משה רבינו", "סדר קריאת התורה", "ספר היראה",  
[מעשה רבי יהושע בן לוי]

**Anmerkungen:** Die Datierung der NLI (16. Jahrhundert) scheint fehlerhaft. Vgl. Katalog.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Benjamin Richler, *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma. Catalogue* (Jerusalem: 2001), 196.

*4.5. The National Library of Spain, Madrid, Spain Ms. 5463*

**Label:** MNL5463

**Enthält:** DYM (fol. 285v-299r)

**Physische Angaben:** 325 Folio, 17,4 cm x 10,9 cm, Pergament

**Datierung:** 1389<sup>27</sup>

**Lokalisierung:** Toledo, Spanien (LocP 10)

**Schrifttyp:** sephardisch

**Standort heute:** Madrid, Spanien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t>NNL\\_ALEPH21284863210005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t>NNL_ALEPH21284863210005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 18

[„אבן בחן“, „בחינת עולם“, „בקשת הממין“, „תקון שמונה עשרה ברכות“, „אלף אלפין“, „רוח חן“, „תקון מדות הנפש“, „מבחר הפנינים“, „ערוגת המזימה ופרדס החכמה“, „פרוש אמת ויצב“, „דברי הימים של משה רבינו“, „פרוש ברייתא דר' ישמעאל“, „קערת כסף“, „עברונות“, „על קוטב ושבעה כוכבי לכת“, „ספר יצירה“, „רמזי שמע ישראל“, „משלי ערב“]

*4.6. Estense University Library, Modena, Italy Ms. a.T.2.20*

**Label:** MULT220

**Enthält:** DYM (fol. 241r-245v)

**Physische Angaben:** 247 Folio, 19 cm x 14 cm, Pergament

**Datierung:** 14. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 4)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Modena, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t>NNL\\_ALEPH21275964180005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t>NNL_ALEPH21275964180005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 19

[„משנה תורה ספר מדע, הלכות יסודי התורה“, „32 תקון שטרות“, „הרשאה למוליך גט“, „דברי הימים של משה רבינו“, „תולדות אלכסנדר הגדול“, „פסק בענין ריחא מילתא“, „פרוש פזמונים וברכות לברית מילה“, „פרוש התלמוד“, „הלכות שמחות“, „עניני דקדוק“, „משלי סנדבר“, „הלכות ברכות“, „שאלות

---

<sup>27</sup> Datierung des Katalogs. Carlos del Valle Rodríguez, *Catálogo descriptivo de los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional* (Madrid: 1986), 183. KTIV datiert mit dem 16.-17. Jahrhundert deutlich später.

## D. Die Handschriften

ותשובות מהר"ם", "בעלי הנפש", "תשובה בענין גטין", "הערוך", "הלכות גטין", "ארבעה עשר חלוקים  
[בענין נאמנות באיסורין", "פסקים בענין יין נסך"]

*4.7.Rostock University Library, Rostock, Germany Ms. Or. 33*

**Label:** ROr33

**Enthält:** DYM (fol. 134v-136v, fragmentarisch)

**Physische Angaben:** 136 Folio, 28 cm x 37 cm, Pergament

**Datierung:** 14. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Aschkenas (LocP 10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch

**Standort heute:** Rostock, Deutschland

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21222372430005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21222372430005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 4

"פרוש לספר איוב", "פרוש רש"י לנביאים ראשונים", "הפלוגות שבין בן אשר ובן נפתלי", "דברי הימים"  
[של משה רבינו]

**Anmerkungen:** Die *Chroniken des Mose* befinden sich auf den letzten Seiten der Handschrift und brechen mitten im Satz ab. Dieser Bruch bestand bereits im 17. Jahrhundert, die Unterschrift der Zensoren Dominico Irosolimitano und Dominico Caretto finden sich ebenfalls auf dieser Seite. Eine Annahme wäre, dass eine Fortsetzung existierte, jedoch bereits früh verloren ging. Der Fassung der DYM zufolge, die erhalten ist, handelt es sich um keine außergewöhnliche, oder gekürzte Form des Textes. Der nicht überlieferte Teil dürfte mit bekannten parallelen Textzeugen übereinstimmen. Auffällig ist, dass der Kopist zweimal seinen Namen, Abraham, markierte, und dies beide Male innerhalb der fünf überlieferten *Divre ha-Yamim shel Moshe* Einzelseiten. Eine andere These wäre somit, dass dem Schreiber nach Abschluss der Hauptarbeit – den Auslegungen Raschis und möglicherweise Rabbenu Tams – einige leere Seiten verblieben, die er mit den unterhaltsamen DYM füllte und gleichzeitig als eine Art indirektes Kolophon nutzte, indem er seinen Namen markierte. Als die leeren Seiten beschrieben waren, brach er die Kopie der Vorlage ab und beendete seine Arbeit. Diese Theorie wird durch die Tatsache unterstrichen, dass auf der somit intentional gewählten letzten Seite ein weiterer Name markiert ist, nämlich Rivka, bei der es sich möglicherweise um seine Tochter oder Frau handelte. Die Funktion der DYM wäre unter dieser Annahme keine inhaltliche, sondern eine rein praktische, als „Lückenfüller“ zum Ende der Handschrift. Man kann eine

## D. Die Handschriften

ausreichende Bekanntheit des Textes voraussetzen, sodass ein Abschluss für den Leser bzw. die Leserin nicht notwendig war.

### *4.8. Casanatense Library, Rome, Italy Ms. 3097*

**Label:** RC3097

**Enthält:** DYM (fol. 45r-56r)

**Physische Angaben:** 120 Folio, Pergament

**Datierung:** 1427-1429

**Lokalisierung:** Grosseto, Italien (LocP 10)

**Schrifttyp:** Italienisch

**Standort heute:** Rom, Italien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21185611970005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21185611970005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 16

"אגרת אל שמואל אבן תבון", "אגרת המוסר", "ספר המסעות", "עשר אותות", "אלה הם המסעות אשר נוסעים מארץ ישראל לחוצה לארץ", "טעמי מנהגים ולקוטי מדרש", "חבור יפה מהישועה", "דברי הימים של משה רבינו", "מעשה יהודית", "ספר הצווי", "אלדד הדני", "אגרת אל יצחק מפיסא", "מדרשים בשבח [ארץ ישראל]", "מעשה עשרה הרוגי מלכות", "מסעות בנימין", "טעם לאמירת מזמור סז בימי הספירה"

### *4.9. The Israel Museum, Jerusalem, Israel B61.09.0803*

**Label:** JIMB61

**Enthält:** DYM (fol. 334v-341r)

**Physische Angaben:** 472 Folio, 21 cm x 15,9 cm, Pergament

**Datierung:** 1460-1480

**Lokalisierung:** Veneto, Italien (LocP 10)

**Schrifttyp:** aschkenasisch, italienisch

**Standort heute:** Jerusalem, Israel

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21248139390005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21248139390005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 36

"כתובים אמ"ת", "שערי דורא", "מבוא התלמוד", "פיוטים לפורים ולפסח", "בחינת עולם", "מנהגי ר' שמואל מאולמא", "ספר היראה", "מוסרי הפילוסופים", "ספר הקבלה", "מדרש ויסעו", "קערת כסף", "בן המלך והנזיר", "מעשה חירם", "חלוקים שבין בני ארץ ישראל ובין בני בבל", "פרוש המשנה", "פסקי ר'



## D. Die Handschriften

יצחק מקורביל", "אגרת המוסר הכללית מיוחס לאריסטו", "אלפא ביתא דבן סירא", "מאמרי חז"ל הפותחים בג' דברים ד' דברים וכו'", "סדור מנהג אשכנז", "צוואת יהודה החסיד מרגנשבורג", "סוד הסודות מיוחס", "תשב"ץ", "משנה תורה ספר זמנים הלכות חמץ ומצה", "דברי הימים של משה רבינו", "ספר יוסיפון", "כתב התנצלות", "משל הקדמוני", "מאמר על המדות והמשקלות", "לוח התקופות", "מנחת יהודה שונא הנשים", "אגרת אל חכמי מונפישליר", "קביעות השנים", "ספר המעלות", "חבוט הקבר", "תקנות רבינו גרשם"]

**Anmerkungen:** Die Qualität der Handschrift variiert. Die DYM sind, insbesondere im Scan, nicht durchgehend leserlich. Soweit einsehbar ist die Textfassung jedoch vollständig. PetM beginnt im Digitalisat auf S. 371 (Angabe dazu im Katalog fehlt).

### 4.10. *The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. Hunt. 487*

**Label:** OBod487

**Enthält:** DYM (fol. 34v-35r)

**Physische Angaben:** 35 Folio, Papier

**Datierung:** 1467-1484

**Lokalisierung:** Damaskus, Syrien (LocP 3)

**Schrifttyp:** orientalisches

**Standort heute:** Oxford, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21281281370005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21281281370005171)

Link zur Bodleian Library: <https://digital.bodleian.ox.ac.uk/objects/ebb84c41-537f-451f-8125-9b1924f20d9f/>

**Liste aller enthaltenen Texte:** 3

["דברי הימים של משה רבינו", "סדר עולם רבא", "הלכות שחיטה"]

**Anmerkungen:** Nur die Überschrift der DYM findet sich auf fol. 34v. Der Text der *Divre ha-Yamim shel Moshe* selbst ist nur auf einer Seite (fol. 35r) erhalten. Er bleibt fragmentarisch. Der Abbruch erfolgte vermutlich bewusst. Auf der Rückseite (fol. 35v) folgt ein anderer Text aus anderer Hand. Er wurde vermutlich später hinzugefügt. Der Schreiber der DYM ließ die Verso-Seite von Folio 35 unbeschriftet. Es ist denkbar, dass der Text zum Ende der Handschrift als „Lückenfüller“ eingesetzt wurde, damit kein Folio unbeschriftet blieb.

### 4.11. *The British Library, London, England Add. 27129*

**Label:** LBL27129

**Enthält:** DYM (fol. 252r-259v)

**Physische Angaben:** 281 Folio, keine Maßangaben,<sup>28</sup> Papier

**Datierung:** Gesamte Handschrift: 15.-16. Jahrhundert, DYM: 15. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Italien (LocP 4)

**Schrifttyp:** Italienisch

**Standort heute:** London, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21282371980005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21282371980005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 24

"צוואה", "חדושים על ספר מצוות גדול (הל' פסח)", "מקדש מעט", "אגרת לר' יהונתן הכהן מלונל",  
"ברייטא דמסכת נדה", "דברי הימים של משה רבינו", "קינות על פטירת יחיאל ור"ם מפיסא", "תוכחה",  
"אגרת אל יחיאל מפיסא", "אלדד הדני", "תקנות רבינו גרשם", "מפתח לשו"ת ר' יוסף קולון", "מוסרי  
הפילוסופים", "מלכיאל", "סודות שונים לברכות והקדיש", "חדושים על ספר מצוות גדול", "פרוש כתובים  
שיר השירים", "אגרת לבני פרובינצ'א", "פרטים שונים מענן אמונת הנוצרים", "אגרת אל חכמי  
מונפישליר", "אגרת תימן", "אלפא ביתא דבן סירא", "שאלות ותשובות", "מקדש מעט (קטע)"

**Anmerkungen:** Der Anfang der DYM fehlt. Es gibt einen Vermerk des Schreibers, der kommentierte: „*Die Chroniken des Mose, unseres Meisters, Frieden über ihn*, aber ich, der Kopist, habe den Anfang nicht gefunden...“.<sup>29</sup>

4.12. *Cambridge University Library, Cambridge, England Ms. Add. 532, 4*

**Label:** CAdd532

**Enthält:** DYM (fol. 1r-2v)

**Physische Angaben:** 44 Folio, 21 cm x 14 cm, Papier

**Datierung:** 16. Jahrhundert

**Lokalisierung:** Italien (LocP 5)

**Schrifttyp:** italienisch

**Standort heute:** Cambridge, Großbritannien

**NLI Permalink:**

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21238621520005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21238621520005171)

**Liste aller enthaltenen Texte:** 2

["משלי שועלים", "דברי הימים של משה רבינו"]

<sup>28</sup> Der Katalog von 1915 gibt als Maßangaben 7 7/8 x 5 3/4 Zoll an.

<sup>29</sup> Siehe fol. 251r. Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: דברי הימים ממשה רבינו ע"ה ואני המעתיק לא מצאתי ההתחלה...

**Anmerkungen:** In dieser Handschrift sind die DYM nur fragmentarisch erhalten. Es handelt sich nur um den Schluss des Berichts. Dieser entspricht der bekannten Form des Textes. Der Abschnitt ist mit einer eindeutigen Überschrift als *Divre ha-Yamim shel Moshe Rabbenu a“h* gekennzeichnet. Trotz der unvollständigen Form sind die DYM als eigenständiger Text erkennbar, und die Handschrift wurde entsprechend in die Datenbank aufgenommen.

## II. Hinweise zu Geniza-Fragmenten mit DYM, PetM und PetA

Von allen drei Texten sind fragmentarische Überlieferungen, insbesondere aus der Kairoer Geniza, bekannt.<sup>30</sup> Derart stark unvollständig erhaltene Textzeugen wurden jedoch von der Hauptuntersuchung in dieser Arbeit ausgenommen. Als Erklärung gilt der hier vorgelegte gattungstheoretische Ansatz. Nur durch die Konzentration auf vollständig erhaltene Belege lässt sich sicherstellen, dass alle Texte Varianten desselben Werkes sind, die zudem übereinstimmende Kriterien der Gattung aufweisen. Erst *nach* der Definition des neuen Genres und einer sicheren Bestimmung des Textbestandes kann der Versuch unternommen werden, alle bekannten Fragmente zuzuordnen.

Beispielhaft lässt sich die Problematik an Fragment T-S C1.11 der Taylor-Schechter Sammlung in Cambridge nachzeichnen.<sup>31</sup> Auf Fragment 002r sind deutlich die Worte למשה הן קרבו ימך (zu Mose, siehe, deine Tage sind herangekommen, Dtn 31,14) lesbar. Das Bibelzitat Dtn 31,14 ist in fast allen Varianten von PetM enthalten. Wohl auf dieser Basis wird das Fragment mit PetM in Verbindung gebracht. Tatsächlich ist dieses Zitat gemeinsam mit den bruchstückhaften Satzteilen, die danach folgen, nicht ausreichend, um PetM zu identifizieren. Wahrscheinlich handelt es sich eher um einen Teil aus *Midrash Tanna'im* (zu Dtn 31,14). Weder eine präzise Textbestimmung noch Aussagen über die Gattung sind anhand des Fragments möglich. Viele Geniza-Fragmente sind fehlerhaft als DYM, PetM oder PetA identifiziert, während möglicherweise korrekte Zuordnungen bislang nicht als solche erkannt wurden. Von der erweiterten Analyse der Geniza-Fragmente wurde im Rahmen dieser Arbeit abgesehen, da zunächst die grundlegende Definition der Gattung und der einzelnen Texte im Fokus stand.

Es folgt nun eine Auflistung der von Dr. Moshe Lavee identifizierten Fragmente mit den DYM, PetM, oder PetA. Für die DYM: ENA 420 (JTS). Für PetM: T-S C1.11 (Cambridge, oben beschrieben), T-S C4A.4 (Cambridge), T-S Ar.19.25, T-S Misc.36.126 (Cambridge), T-S NS

---

<sup>30</sup> Herzlichen Dank ergeht an Dr. Moshe Lavee, der die Ergebnisse seiner Recherchen zu Fragmenten in der Kairoer Geniza freundlicherweise für diese Arbeit zur Verfügung gestellt hat.

<sup>31</sup> Permalink der NLI zum Fragment:

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/mbvp7t/NNL\\_ALEPH11394268050005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/mbvp7t/NNL_ALEPH11394268050005171) [08.02.2023].

## D. Die Handschriften

162.43 (Cambridge), T-S NS 252.19 (Cambridge), West. Coll. Tal.I.86 (Westminster College), T-S C1.1 (Cambridge)<sup>32</sup>. Für PetA: ENA 2627.106 (JTS, Judäo-Arabisch), ENA 2627.73-76 (JTS, Judäo-Persisch), ENA 2627.89-91 (JTS, Judäo-Persisch), ENA 2627.108 (JTS, Judäo-Persisch), ENA 2627.112 (JTS, Judäo-Persisch), OR 10590.12-13 (British Library).<sup>33</sup>

### III. Untersuchung des Überlieferungskontextes mithilfe von Werkzeugen der Digital Humanities

#### 1. Einführung in die Benutzung der Graph-Datenbank Neo4J

Es fällt auf, dass die DYM, PetM und PetA häufig in umfangreichen Sammelhandschriften überliefert sind. Die *Mose-Erzählungen* stehen somit nie isoliert, sondern sind immer in direkter Nähe zu anderen Texten zu finden. Ihr gemeinsamer Träger, das Manuskript, setzt sie in eine unauflösliche Verbindung zueinander.<sup>34</sup> Im nachfolgenden Kapitel wird dieser sogenannte *Überlieferungskontext* näher untersucht. Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen werden auf diese Weise in ihrem Verhältnis zueinander wahrgenommen und mögliche Interdependenzen erforscht. Durch die rein isolierte Betrachtung von Einzeltexten bleiben parallele Strukturen der Überlieferungstradition unentdeckt. Gerade auf der Suche nach Gattungsmerkmalen, die über eine Einzelfallstudie hinausgehen, muss die Einbettung der Stücke in ihr physisches und intellektuelles Umfeld genauer untersucht werden.

Hierfür wurde mithilfe des Programms Neo4J eine umfassende Graph-Datenbank erstellt und zur Untersuchung des Datensatzes herangezogen. Datengrundlage sind die zuvor gelisteten 30 Handschriften. Zusätzlich wurde das Manuskript PP2295 als eigener Punkt in die Datenbank aufgenommen (siehe oben). Die Auswahl umfasst möglichst vollständig alle Textzeugnisse aus dem Zeitraum der frühestens erhaltenen Überlieferungen (13. Jahrhundert), bis in die Zeit kurz nach den Drucken. Die jüngste noch integrierte Handschrift ist LUB27 aus dem Jahr 1619.

---

<sup>32</sup> Persönliche Anmerkung zum Fragment von Dr. Moshe Lavee: „Meiner Einschätzung nach vielleicht in irgendeiner Art in Verwendung im Zusammenhang mit Tod und Trauer. Vielleicht ein Hinweis auf liturgischen Einsatz/liturgisches Studium des Midrasch *Peṭirat Moshe*.“ Eigene Übersetzung aus dem Hebräischen. Dergleichen Hinweisen muss ausführlich in anderem Rahmen nachgegangen werden.

<sup>33</sup> Von einer weiteren Recherche auf der Suche nach entsprechenden Geniza-Fragmenten über die NLI wurde an dieser Stelle abgesehen.

<sup>34</sup> Ganz nach dem Verständnis des Heidelberger Sonderforschungsbereich 933, *Materiale Textkulturen*: „Der Leitgedanke ist, dass Schrift, Schriftträger und darauf bezogene Praktiken eine unlösliche wechselseitige Verbindung eingehen, deren Berücksichtigung für das Verständnis der überlieferten Texte und ihrer kulturellen Umgebung hohe Erklärungskraft besitzt.“ <https://www.materiale-textkulturen.de/artikel.php?s=2> [28.05.2023].

## D. Die Handschriften

Die Datenbank weist folgendes Schema auf:

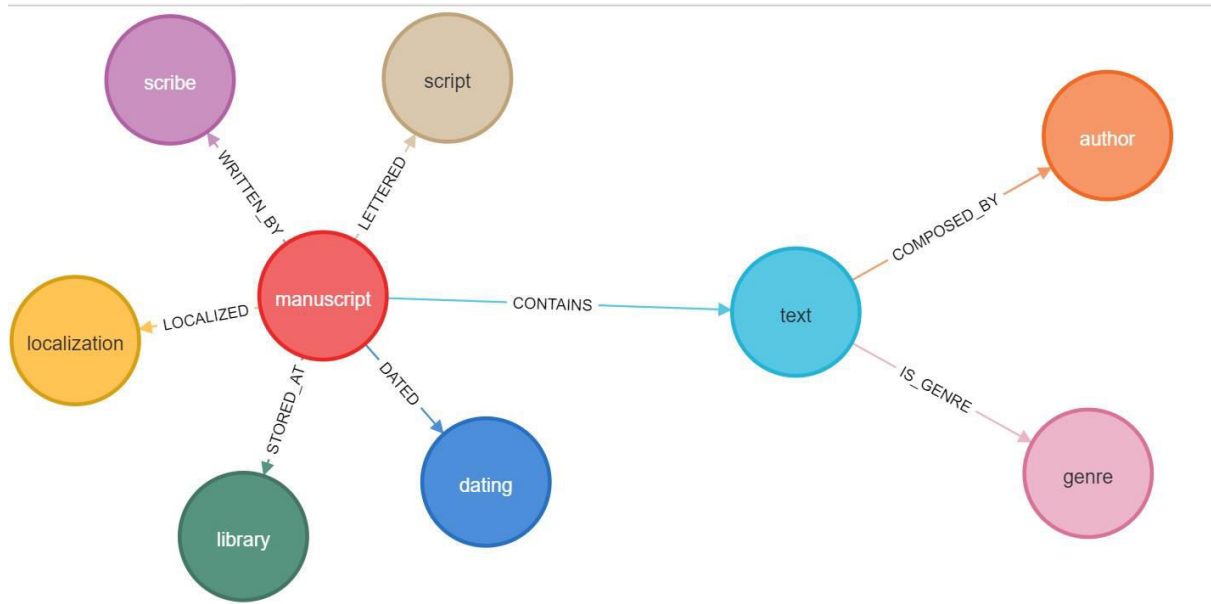


Abb. 1: Visualisierung des Datenbank-Schemas (Überlieferungskontext)

Insgesamt wurden 665 Knotenpunkte (*nodes*) und 1390 Beziehungen (*relationships*) erstellt. Es gibt neun unterschiedliche Typen von Knotenpunkten und acht Typen von Beziehungen. Als die zwei großen Entitäten können die Knotenpunkte *manuscript* und *text* gelten. Jedes Manuskript enthält Texte, sie sind also durch die Beziehung *contains* verbunden. Alle bekannten Informationen zu den einzelnen Handschriften sind in eigene Knotenpunkte ausgelagert. Sie sind durch entsprechende Beziehungen, die von *manuscript* abgehen, verbunden. Auf diese Weise wurden die bekannten Daten zu Schriftart (*lettered* → *script*), Schreiber (*written\_by* → *scribe*), Lokalisierung (*localized* → *localization*), heutiger Lagerort (*stored\_at* → *library*) und Datierung (*dated* → *dating*) eingearbeitet. Auch über die einzelnen enthaltenen Texte gibt es zusätzliche Informationen, nämlich, so vorhanden, zum Autor (*composed\_by* → *author*) und zum Genre (*is\_genre* → *genre*). Die Beziehungen *contains* und *localized* weisen eine zusätzliche Besonderheit auf, indem sie eine weitere Information speichern: *contains* gibt Aufschluss über die relative Position des entsprechenden Textes in der gesamten Handschrift (zum Beispiel Position 13 aus 37 für PetM in LBeth28). *Localized* ist mit einem weiteren Wert versehen, der als LocP bezeichnet wird und zwischen 0 und 10 rangiert. Er gibt Aufschluss darüber, wie sicher die Verortung einer Handschrift in eine gewisse Region tatsächlich ist (0 unbekannt, 10 gesichert). Man kann auf diese Weise Ergebnisse zur Lokalisierung noch einmal anhand ihrer Verlässlichkeit filtern. In allen 31 Handschriften sind insgesamt 588 Stücke gesammelt, bei denen es sich um 399 unterschiedliche Texte handelt.

## D. Die Handschriften

Durch eine Befragung der Datenbank können vielfältige Erkenntnisse über den Datensatz gewonnen werden.

Beispielbefragung: Gesucht sind alle Handschriften, die (auf Basis der Katalog-Datierungen) bis zum Jahr 1300 entstanden und mindestens einen der Texte DYM, PetM oder PetA enthalten. Dargestellt werden ihre Datierung, Lokalisierung und alle bestehenden Verbindungen zwischen diesen Knotenpunkten.

Ergebnis:

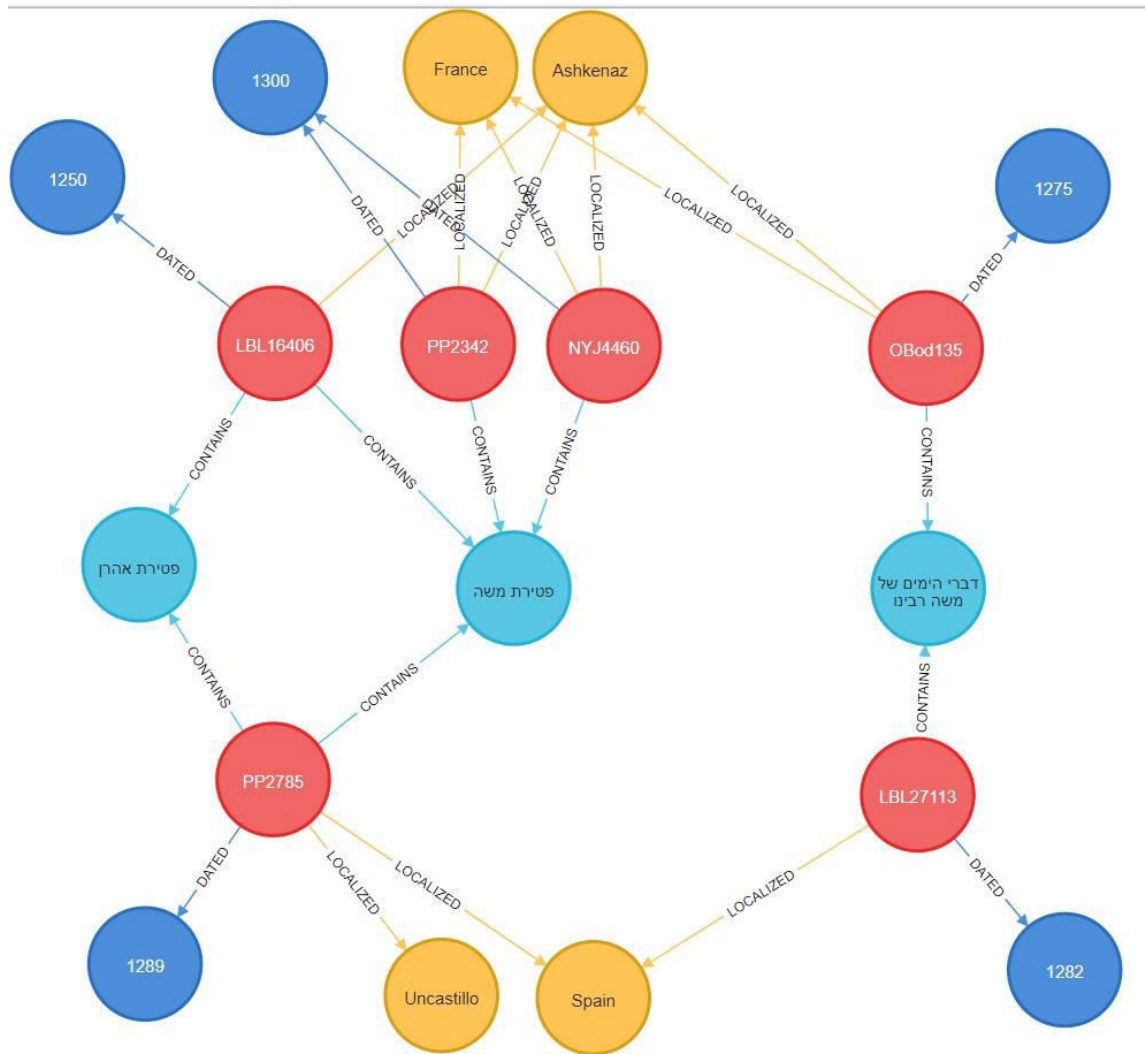


Abb. 2: Beispielbefragung Graph-Datenbank Überlieferungskontext

Relationen sind sofort zu erkennen. Sechs Handschriften (rote Knotenpunkte mit Manuskriptlabel) entsprechen der Suchanfrage und sind vor dem Jahr 1300 entstanden (LBL16406 Mitte 13. Jahrhundert, OBod135 aus dem Jahr 1275, LBL27113 aus dem Jahr 1282, PP2785 aus dem Jahr 1289 und PP2342 sowie NYJ4460, beide aus dem 13. Jahrhundert, nicht weiter definiert). Die Datierung ist in den blauen Knotenpunkten, die von den roten

## D. Die Handschriften

Manuskriptpunkten abgehen, angezeigt. Hellblaue Pfeile („Contains“) zeigen an, welche Handschrift welche Texte beinhaltet (in den hellblauen Knotenpunkten abzulesen). Die Texte sind nur im hebräischen Original abgespeichert. Von links nach rechts in der Graphik ist *Peṭirat Aharon*, *Peṭirat Moshe* und *Divre ha-Yamim shel Moshe* zu lesen. Vier der sechs Handschriften enthalten eine Variante von PetM (LBL16406, PP2342, NYJ4460, PP2785). Zwei davon enthalten auch PetA (LBL16406, PP2785). Zwei Handschriften aus diesem Zeitraum enthalten die DYM (OBod135 und LBL27113). Die beiden Manuskripte mit den DYM enthalten weder PetM noch PetA. Dies bedeutet, dass insbesondere in der frühen Entwicklung der drei *Mose-Erzählungen* auf der einen Seite eine gemeinsame PetM-PetA-Tradition existierte, auf der anderen Seite eine davon unabhängige DYM-Tradition. Erst später wurden die drei Stücke gemeinsam überliefert. Beide unabhängigen Traditionsstränge sind jedoch sowohl in Aschkenas als auch in Sepharad lokalisiert (gelbe Knotenpunkte, Aschkenas oben angeordnet, Sepharad unten). Dies bedeutet, dass PetM mit PetA und die DYM Ende des 13. Jahrhunderts bereits weitläufig über den europäischen Kontinent Verbreitung gefunden hatten und anhand der frühen Textzeugnisse keine Erkenntnis über eine mögliche Entstehungsregion gewonnen werden kann. Keine der frühen Handschriften stammt aus dem italienischen Raum. PP2342 und NYJ4460 sind beide in Aschkenas/Frankreich lokalisiert und allgemein ins 13. Jahrhundert datiert. Sie führen außerdem beide nur PetM. Dies könnte ein Hinweis darauf sein, dass die gemeinsame Überlieferung von PetM und PetA im französischen Raum zunächst nicht praktiziert wurde. Für diesen Fall sind jedoch weitere Überprüfungen notwendig.

Die Darstellung als computergestützter Graph ermöglicht rein optisch das Erkennen von Zusammenhängen. Suchanfragen können beliebig ausgeweitet oder angepasst werden. Zum Teil werden durch die Befragung der Datenbank Verbindungen sichtbar, nach denen man anderweitig nicht gesucht hätte. Einen weiteren Vorteil bietet die statistische Genauigkeit der Resultate. Beispielsweise kann die genaue Verteilung verschiedener Textgattungen prozentual für die entsprechenden Textzeugnisse ermittelt werden. Die Datenbank kann jederzeit flexibel aktualisiert und an neue Erkenntnisse angepasst werden. Dies wird besonders relevant, wenn für eine Überarbeitung dieses Kapitels die Original-Handschriften eingesehen und neue Daten erhoben werden konnten. Es folgt eine Zusammenfassung einiger Ergebnisse aus verschiedenen Befragungen der Datenbank, aktuell auf Basis des Datensatzes aus den Bibliothekskatalogen.



### 2. Allgemeine Fragestellungen zu allen untersuchten Handschriften

Die 31 Handschriften sind heute auf 16 international angesiedelte Bibliotheken verteilt. Die *Divre ha-Yamim shel Moshe* finden sich in 19 jener 31 Manuskripte, 18-mal ist der Text *Peṭirat Moshe* vertreten. *Peṭirat Aharon* ist in neun Handschriften zwischen dem 12. und dem frühen 17. Jahrhundert überliefert und weist damit deutlich weniger Belege auf als die anderen beiden Werke. Einige ausgewählte Ergebnisse des nachfolgenden Kapitels sind im Anhang als Graphiken aufbereitet. Siehe ab S. 383, *Graphische Aufarbeitung ausgewählter Ergebnisse der Graph-Datenbank-Analyse*.

Zu den 31 Textzeugnissen wurden Daten bezüglich der Entstehungszeit, dem möglichen Entstehungsraum, dem Schrifttyp und – so bekannt – dem oder den Schreibern erhoben. Bei den Schreibern wurde keine Übereinstimmung festgestellt, weswegen dieser Faktor für die weitere Untersuchung unberücksichtigt blieb. Darüber hinaus wurden Informationen zum Umfang der jeweiligen Handschrift eingespeist. Hierbei ist von Bedeutung, dass sich die Kategorie Umfang nicht auf die Anzahl der Folio bezieht, sondern auf die Anzahl der in den Sammelhandschriften enthaltenen Einzeltexte. Auf diese Weise wird die Zusammensetzung der Manuskripte, die einen der drei fokussierten Texte führen, analysiert. Der Umfang der Handschriften variiert stark, die meisten Einzelstücke finden sich in DUB25 (62), während CAdd532 nur zwei Werke enthält. Ein Sonderfall ist OBodd11, auch bekannt als *Sefer Zikhronot* bzw. *Chroniken des Yerahmi`el*. Der mit 388 Folio äußerst umfangreiche Kodex aus der Feder von vornehmlich El‘azar ben Asher ha-Lewi entspricht einer Art Lebenswerk des Kompilers und ist auf diese Weise einzigartig. Die enthaltenen Texte sind weniger leicht voneinander abzugrenzen, als dies sonst in Sammelhandschriften der Fall ist. Hinzu kommt, dass einige darin überlieferte Werke aus keinem anderen Kontext bekannt sind. Es existieren mehrere Versuche die Inhalte dieses Manuskripts aufzuschlüsseln, jene Beschreibungen unterscheiden sich aber zum Teil deutlich. Hier findet eine Orientierung an der Aufteilung nach dem Onlinekatalog der *National Library of Israel* statt, anhand dessen auch die anderen Handschriften aufgenommen wurden. Informationen aus den physischen Katalogen wurden als Ergänzung hinzugenommen. OBodd11 kommt auf diese Weise in der hiesigen Zählung auf einen Umfang von 50 Stücken, obwohl eine deutlich stärker ausdifferenzierte Einteilung möglich wäre (siehe Yassif). Als dritte umfangreiche Handschrift fällt noch LBeth28 auf, auch wenn diese mit 39 Einzelstücken hinter DUB25 und OBodd11 zurückbleibt. Da jene drei umfangreichsten Handschriften auch untereinander verhältnismäßig große Überschneidungen aufweisen, ist anzunehmen, dass sie in einer gewissen Abhängigkeit zueinander stehen. Weil



## D. Die Handschriften

die Bedeutung dieses „Clusters“ auch für die Untersuchung von DYM, PetM und PetA interessant ist, erfolgt eine eigenständige Beschreibung ab S. 100, *Zusammenfassung*.

Die ursprüngliche geographische Verteilung der 31 Handschriften ist sehr weitläufig. Die wichtigsten Regionen sind Aschkenas, Sepharad und Italien. Eine Handschrift ist evtl. in Damaskus entstanden, allerdings kann dies nur mit einem LocP von 3 anhand der Angaben zum Schreiber angenommen werden. Bei jenen Textzeugen, die einen LocP größer als 5 haben, also mit verhältnismäßig großer Sicherheit einem geographischen Raum zugeordnet werden können (18 von 31), stammt mit OBod135 aus dem Jahr 1275 der älteste Beleg aus Aschkenas, es folgen jedoch direkt zwei sephardische Manuskripte (LBL27113 und PP2785, 1282 und 1289). Über das gesamte 14. Jahrhundert dominieren aschkenasische Handschriften. Textzeugnisse aus Italien sind, bis auf eine Ausnahme (LBeth48), erst ab dem 15. Jahrhundert erhalten. Dann jedoch verschiebt sich beinahe die gesamte Überlieferung in den italienischen Raum. Ab den Drucken kann man eine Streuung der Handschriften über den ganzen europäischen Kontinent feststellen.

Insgesamt sind 20 der 31 Handschriften in einem aschkenasischen Schrifttyp abgefasst, 7 sind italienisch, nur 5 sephardisch. Zusätzlich wurden zwei Schriften als orientalisch identifiziert. LBL16406, die mit dem 12. Jahrhundert ältest-datierte Handschrift, wird im Katalog der NLI als aschkenasisch geführt, der physische Katalog macht jedoch die Anmerkung „Greek?“. <sup>35</sup> Einigen Handschriften sind mehrere Schrifttypen zugeordnet. Für 19 der Handschriften sind einer bis drei Schreiber bekannt. Nur PP2342 und PP2295 stammen aus einer Feder, wobei PP2295 nur aus diesem Grund in die Datenbank aufgenommen ist, da das Manuskript als Fortsetzung von PP2342 gilt. Eine Zuordnung der Schreiber ist nicht immer möglich, zum Teil finden sich nur Angaben zu den Vornamen. Zudem konnte nicht immer festgestellt werden, ob auch tatsächlich PetM, PetA bzw. die DYM von dem Schreiber kopiert wurden, den der Katalog benennt. Insgesamt wurde die Kategorie des Schreibers weiterhin außer Acht gelassen.

In den 31 Sammelhandschriften sind 399 unterschiedliche Werke enthalten. Insgesamt bestehen die Manuskripte aus 588 Texten. Diese wurden einer weiteren Analyse unterzogen. Es wurden Angaben zum Verfasser und eine Genrezuordnung vorgenommen. Außerdem ist vermerkt, an welcher Stelle sich ein entsprechender Text innerhalb der Handschrift befindet. Die Gattungszuordnung ist nicht immer trennscharf, sie soll nur eine ungefähre Einordnung

---

<sup>35</sup> Margoliouth, *Catalogue II*, Bd. II, 2.

## D. Die Handschriften

ermöglichen. Insbesondere die Kategorien *Minor Midrash*,<sup>36</sup> *Narration* und *Midrash* weisen Überschneidungen auf. Die Abgrenzung zu anderen Genres wie zum Beispiel *Halacha* ist hingegen deutlich. Manche Texte können mehreren Genres zugeordnet werden, beispielsweise Briefe mit einem gewissen Inhalt werden sowohl als *Letter* als auch nach deren inhaltlicher Zuordnung geführt. Jedoch ist eine solche Einordnung nicht immer präzise möglich. Für ein besseres Verständnis der Zusammensetzung des Überlieferungskontextes von DYM, PetM und PetA ist eine Betrachtung der mit-überlieferten Texte und deren Gattungszuschreibung dennoch aufschlussreich.

40 unterschiedliche Gattungen wurden aufgenommen. Schon die Analyse der 399 unterschiedlichen Texte ergab, dass die Mehrheit erzählerischen Charakter hat (Kategorie *Minor Midrash* und *Narration*, ~19 %). An zweiter Stelle stehen Stücke mit halachischem Charakter (~14 %). Betrachtet man die Sammelhandschriften als Ganzes, inklusive Mehrfachaufzählungen von Texten, wird das Bild noch eindeutiger. Sie setzen sich aus einer überwiegenden Mehrheit narrativer Werke zusammen (30 %). Halachische Stücke, als zweitwichtigste Kategorie, machen nur etwa 12 % der Zusammensetzung der Manuskripte aus. Weitere wichtige Gattungen sind *Mussar*, *Commentary*, *Cabala* und *Poetry*. Es finden sich aber auch astrologische, medizinische, grammatikalische, historische und diverse weitere Texte unter den Stücken.

Wie festgestellt, war Kriterium für die Auswahl der Handschriften, dass mindestens einer der drei fokussierten Texte im Textzeugnis enthalten ist. Es wurde untersucht, welche Werke neben DYM, PetM und PetA am häufigsten vorkommen. Diese Liste wird von dem Stück *Alphabet des Ben Sira* angeführt. Es ist in 10 von 31 Handschriften enthalten. Damit kommt es insgesamt öfter vor, als PetA (9), obwohl PetA im Zentrum der Untersuchung stand. Ebenfalls neunmal enthalten ist das *Sefer ha-Yir'a* des Autors Yona Gerondi. Sechsmal kommen die Texte *Mishle Sendebär* und *Mivhar ha-Peninim* von Ibn Gabriol (evtl. nur ihm zugeschrieben) vor. Weitere wichtige Texte sind *Elddad ha-Dani*, *Minhat Yehuda Sone ha-Nashim* von Yehuda ben Shabbetai, *Hibbut ha-Kever*, *Massekhet Gehinnom*, der Midrasch *'Aseret ha-Dibberot*, *Mishle Shu'alim* und der Midrasch *Wa-Yissa'u*, wobei letzterer in einer Handschrift doppelt vorkommt. Bis auf das *Sefer ha-Yir'a* (*Mussar*), *Mivhar ha-Peninim*

---

<sup>36</sup> Die Genrezuordnungen sind weitestgehend aus bestehenden Zuschreibungen durch die NLI übernommen. *Minor Midrash* kommt daher an dieser Stelle als Gattungsbezeichnung zum Einsatz, auch wenn die Vorstellung von den „Kleinen Midraschim“ grundsätzlich abgelehnt wird. Wie viele der Gattung zugerechnete Werke tatsächlich narrativen Charakter aufweisen, werden erst zukünftige umfassende Forschungsprojekte zeigen können. Hier wurde zur Vereinfachung angenommen, Texte der Zuordnung *Minor Midrash* wären mehrheitlich Erzähltexte.

## D. Die Handschriften

(Philosophy, Mussar) und *Minḥat Yehuda Sone ha-Nashim* (Polemic), handelt es sich um dabei um Texte mit narrativem Fokus.

Von den Autoren aller geführten Werke sind insgesamt 115 bekannt. Der am häufigsten enthaltene Autor ist Maimonides. Ihm werden in diesem Rahmen 18 verschiedene Stücke zugeschrieben, wobei unterschiedliche Stellen von *Mishne Tora* mehrfach gezählt wurden. Nachdem die Stücke zum Teil mehrfach vorkommen, sind 26 aller 588 Katalogeinträge zu den Handschriften aus seiner Feder. Weitere wichtige Autoren sind Hai Ga'on, der 8 unterschiedliche Werke beigezeichnet hat. Sa'adya Ga'on, El'azar von Worms und Ibn 'Ezra haben jeweils 5 Texte verfasst. Yona Gerondi nimmt mit 4 unterschiedlichen Titeln nur einen geteilten vierten Platz (mit Rashi und Me'ir von Rothenburg) ein. Durch das häufige Vorkommen des *Sefer Yir'a* ist er jedoch insgesamt der zweitbeliebteste Autor der 31 untersuchten Handschriften (16 der 588 Stücke) nach Maimonides.

### 3. Aspekte der Überlieferung von DYM, PetM und PetA: gemeinsam und getrennt

In nur 4 der 31 untersuchten Manuskripte sind alle drei Texte, DYM, PetM und PetA, gemeinsam überliefert: OBodd11, DUB25, PP2294 und LUB27. Nachfolgend werden Gemeinsamkeiten der vier Handschriften untersucht, um übergreifende Überlieferungszusammenhänge kenntlich zu machen. Deutlichstes gemeinsames Merkmal ist die Verortung nach Aschkenas. Für PP2294 ist dies nur mit einem LocP von 4 gesichert, der Schrifttyp ist jedoch unzweifelhaft aschkenasisch. Bei der Analyse der Entstehungszeit teilen sich die vier Handschriften in zwei Gruppen. OBodd11 und DUB25 stammen aus dem 14. Jahrhundert, während PP2294 und LUB27 frühestens ins 16. Jahrhundert datiert sind. Die spätere Gruppe ist in Inhalt und Form an den frühen Drucken orientiert. In der *Editio Princeps* sind die DYM, PetM und PetA gemeinsam enthalten, was die nachfolgende handschriftliche Tradition maßgeblich geprägt hat. Für Handschriften, die nach dem Druck entstanden, ist ein gemeinsames Vorkommen der drei Texte nicht weiter auffällig. Anders im Falle der beiden Handschriften OBodd11 und DUB25 aus dem 14. Jahrhundert. Für die Überlieferung *Mittelalterlicher hebräischer Bibelerzählungen* sowie anderer verhältnismäßig kurzer Stücke der hebräischen Literatur sind jene beiden Zeugnisse von besonderer Bedeutung.

Am häufigsten sind die Texte *Mishle Sendebār* und *Massekhet Gehinnom* mitüberliefert (jeweils in 3 der vier Handschriften). 12 weitere Texte kommen jeweils in der Hälfte der vier Manuskripte vor. Bei der Untersuchung der Gattungsverteilung in den vier Handschriften wurden insgesamt 24 verschiedene Genres festgestellt (von 40 insgesamt gelisteten). Am Häufigsten sind die Texte der Handschriften zur *Minor Midrash*-Gruppe gezählt (59). Weitere

## D. Die Handschriften

21 Texte gehören zur Gattung *Narration*. Beides zusammen wird an dieser Stelle unter dem Überbegriff „Erzähltexte“ zusammengefasst, deren Anteil knapp über die Hälfte aller enthaltenen Texte ausmacht (etwa 54 %). Im Vergleich dazu ist das zweithäufigste Genre *Halacha* mit nur 8 % deutlich weniger vertreten. Die vier Handschriften OBodd11, DUB25, PP2294 und LUB27, die DYM, PetM und PetA gemeinsam enthalten, weisen somit insgesamt eine starke narrative Ausrichtung auf. Diese ist stärker ausgeprägt als bei allen 31 untersuchten Handschriften als Gesamtes (Prozentsatz der Erzähltexte bei etwa 30 %).

Weiter wurde untersucht, in welcher Reihenfolge DYM, PetM und PetA in den Handschriften eingeordnet sind. In OBodd11 findet sich zum ersten Mal die Reihenfolge, die inhaltlich am meisten Sinn macht und später so auch in den Drucken zu finden ist. Zuerst stehen die *Chroniken des Mose*, welche das gesamte Leben des Helden abdecken, anschließend der *Tod des Aaron*. Aaron starb der Tradition zufolge vor seinem Bruder. Mit dem *Tod des Mose* wird der Erzählzyklus beendet. Dies ist mit dem chronologisch orientierten Aufbau der gesamten Handschrift zu erklären, in welcher der Kompilator El‘azar ben Asher ha-Lewi das Weltgeschehen von der Schöpfung bis hin zum Erscheinen des Messias angeordnet und zu einem sinnvollen Ganzen strukturiert hat. DUB25, die diverse Überschneidungen mit OBodd11 aufweist, hält sich auffällig nicht an diese Reihenfolge. Zwar stehen alle drei Texte in der ersten Hälfte der Handschrift, sie folgen aber weder direkt aufeinander noch sind sie inhaltlich chronologisch sortiert. Zuerst steht PetA, im Anschluss vier Texte dazwischen, dann die DYM und nach 9 weiteren Texten erst PetM. DUB25 ist somit nach deutlich anderen Kriterien zusammengesetzt als OBodd11. Im Druck findet sich hingegen dieselbe Reihenfolge der Texte wie in der Handschrift des El‘azar ben Asher ha-Lewi. Daran orientieren sich auch die späteren Handschriften, wodurch sich die Reihung DYM, PetA, PetM als Standard etabliert hat.

Manuskripte, in welchen zwei der drei fokussierten Texte vorkommen, wurden ebenfalls einer eigenen Analyse unterzogen. Für die DYM in einer Handschrift gemeinsam mit PetA ohne PetM gibt es keinen Beleg. Dies liegt an der engen Verbindung zwischen PetM und PetA. PetA ist kein einziges Mal ohne PetM überliefert. Neun Textbelege von PetA (mit PetM) gibt es insgesamt. Viermal davon sind die DYM auch in der Handschrift enthalten, für fünf Manuskripte ist dies nicht der Fall. Korreliert man Entstehungszeitraum und -ort dieser Handschriften, wird deutlich, dass es sich hierbei um eine aschkenasische Tradition handelt mit einer Ausnahme: PP2785 aus Uncastillo. Dieses Textzeugnis ist in diverser Hinsicht ein Sonderfall, nicht zuletzt aufgrund seines einzigartigen Textbestandes. Es ist darüber hinaus mit 1289 verhältnismäßig früh datiert. Sieht man jedoch von diesem sephardischen Beleg aus dem späten 13. Jahrhundert ab, stammen alle weiteren Handschriften, die PetA und PetM gemeinsam

## D. Die Handschriften

enthalten, aus Aschkenas. Es gibt keinen Nachweis für die Verbreitung von PetA im italienischen Raum.

Die DYM gemeinsam mit PetM ohne PetA ist aus drei Handschriften bekannt: PP2269, LBeth28, NYJ5000. Alle drei stammen aus dem 15. Jahrhundert. Zwei sind nach Italien verortet, eines nach Aschkenas (NYJ5000), jedoch nur mit einem LocP 3. Eine italienische Herkunft von NYJ5000 ist nicht prinzipiell ausgeschlossen. 40 % der enthaltenen Stücke in den vorgestellten Handschriften sind Erzähltexte. Halachische Texte mit 12 % rangieren als zweithäufigstes Genre deutlich dahinter. Häufiger als noch als PetM und die DYM ist der *Midrash 'Aseret ha-Dibberot* mit vier Aufführungen in den drei Handschriften gelistet. NYJ5000 enthält zwei Varianten des Texts. PetA war im 15. Jahrhundert nicht in Italien verbreitet. In den italienischen Sammelhandschriften des 15. Jahrhunderts findet sich daher als Kombination nur DYM mit PetM. Es handelt sich jedoch um zu wenige Exemplare, um von einer eigenen DYM-PetM-Tradition zu sprechen.

Betrachtet man die Überlieferung der drei Texte unabhängig voneinander, werden folgende Texte am häufigsten in denselben Handschriften mit-überliefert: Von 19 Handschriften, welche die DYM enthalten, enthalten 7 außerdem PetM. Ebenso 7 Handschriften enthalten die DYM gemeinsam mit dem *Alphabet des Ben Sira*. In 6 von 19 Manuskripte ist das *Sefer ha-Yir'a* enthalten. PetA rangiert nur an 10. Stelle mit einer gemeinsamen Überlieferung mit den DYM in 4 von 19 Handschriften. In den 18 Handschriften, die PetM enthalten, ist PetA jedoch der am häufigsten mit-überlieferte Text (in der Hälfte aller erhaltenen Textzeugen). Sieben Handschriften enthalten PetM jeweils mit den DYM, dem *Sefer ha-Yir'a* und dem *Alphabet des Ben Sira*. In den 9 Belegen für PetA ist ebenfalls neunmal PetM enthalten. Der nächst häufigste mit-überlieferte Text (4 von 9 Belegen) sind die *Divre ha-Yamim shel Moshe*. Daran zeigt sich, dass Handschriften die PetA enthalten, als häufigste Textkombination DYM, PetM und PetA aufweisen, was die Untersuchung der gemeinsamen Überlieferung rechtfertigt.

### 4. Zusammenfassung

Durch die Datenbankanalyse wurde der Überlieferungskontext der drei fokussierten Stücke DYM, PetM und PetA näher untersucht. Damit ist gemeint, dass alle Texte betrachtet wurden, die in denselben Handschriften mit-überliefert sind. Auf diese Weise ergab sich ein Gesamtbild von der Zusammensetzung der relevanten Sammelhandschriften. Von besonderem Interesse war, wie sich das Verhältnis von narrativen Inhalten zu nicht-erzählerischen Werken über die Zeit entwickelte. Mit Blick auf die zusammen überlieferten Stücke und ihre Gattungszuordnungen fällt auf, dass insbesondere frühe Handschriften, datiert im 13. Jahrhundert, kürzere Erzähltexte wie die DYM, PetM oder PetA oftmals nur „mit-überliefern“. Die Kodizes setzen sich in diesem Fall aus einem oder mehreren zentralen Werken nicht-narrativer Natur und einigen wenigen angehängten kürzeren Erzählstücken zusammen. Beispiele für dieses Vorgehen sind die frühe Handschrift LBL16406, oder auch OBod135. LBL16406 führt insgesamt vier Titel. Drei sind bekannte Midrasch-Kollektionen (BerR, Sifra, Sifre), die jeweils über 100 Folio einnehmen. PetM und PetA sind ganz am Schluss angefügt und umfassen zusammen nur drei Folio. OBod135 ist ein bedeutendes frühes Zeugnis für gesammelte Erzähltexte, über 200 Folio von 363 Folio insgesamt nimmt jedoch das lexikographische Werk *Maḥbberet he-‘Arukh* von Shelomo ibn Parḥon ein. Ein ähnliches Bild zeigt sich für LBL27113. Hauptwerk dieser Handschrift ist das *Sefer Taḥkemoni* von Yehuda al-Ḥarizi, das etwa vier Fünftel des Kodex ausmacht. Das *Sefer Taḥkemoni* ist ein poetisches Werk, im Stil der arabischen Literatur. Die *Divre ha-Yamim shel Moshe* sind erst ganz am Ende auf den letzten elf Folio angefügt. Eine andere Variante der Zusammensetzung von frühen Handschriften, die einen der drei Texte DYM, PetM oder PetA enthalten, ist die Kollektion mehrerer kürzerer Stücke, von denen keines mehr als die Hälfte der Handschrift ausmacht. Beispiele sind PP2342 und PP2785. Stücke mit erzählerischem Charakter nehmen in dieser Variante keinen besonderen Schwerpunkt ein. Sie machen jeweils etwa 20 % in der Verteilung der Genres aus. Im 14. Jahrhundert änderte sich dies für einige wenige ausgewählte Handschriften. Besonders hervor sticht OBod11, das sogenannte *Sefer ha-Zikhronot* aus der Feder von El‘azar ben Asher ha-Lewi aus dem Rheinland. Ha-Lewi sammelte bewusst kürzere, erzählende Texte und ordnete sie chronologisch nach dem Inhalt ab der Erschaffung der Welt bis zum Kommen des Messias. Auf diese Weise wurden erstmalig die DYM, PetA und PetM (in dieser Reihenfolge) zusammen gruppiert, da sich alle drei mit dem Leben des Mose befassen. El‘azar ben Asher ha-Lewi zeigte mit der Kompilation seiner Chronik ein ausgeprägtes Verständnis für literarische Gattungen. Er wandte sich bewusst vornehmlich

## D. Die Handschriften

narrativen Stoffen zu. Gleichzeitig hielt ha-Lewi es für notwendig, sich für seine Textauswahl zu rechtfertigen. Er schrieb in seinem Testament:

*„Ich habe die Worte der Weisen und ihre Mysterien bei mir gesammelt und zusammen gebracht und ich habe sie für die Liebhaber der Gleichnisse und Metaphern (אוהבי משל ומליצה) [Anm.: Yassif argumentiert hier für eine Übersetzung als ‚Erzählung‘, vgl. Jerahmeel S. 24-25.] (...) in ein Buch geschrieben (...), obwohl ich weiß, dass die, die nach mir kommen, mich dafür beschuldigen und auslachen werden (יאשמוני וישחקו עלי). Wie abscheulich ist es für das Herz ein Buch zu verfassen und einen so großen Aufwand zu betreiben für ein Buch von derartigen Gleichnisses [=Erzählungen]? Wäre es nicht besser, diese ganze harte Arbeit in andere Bücher zu stecken?“<sup>37</sup>*

Dies zeigt deutlich, wie einzigartig ha-Lewis Sammlung von Erzähltexten zu Beginn des 14. Jahrhunderts war. Gleichzeitig war ein erster Schritt in Richtung Anerkennung von Erzähltexten als legitimes Sammelinteresse gemacht. In nachfolgenden Manuskripten zeigen sich zum Teil ähnliche Tendenzen. Die Handschrift DUB25, datiert ins Jahr 1383, weist größere Überschneidungen mit OBodd11 auf. Darin sind ebenfalls die DYM, PetM und PetA geführt, wenn auch in anderer Reihenfolge als im *Sefer ha-Zikhronot*. Der Anteil der Erzähltexte in DUB25 liegt bei etwa 50 %.<sup>38</sup> Nicht nur bei der Textauswahl, sondern auch bei den enthaltenen Textvarianten gibt es Ähnlichkeiten zwischen OBodd11 und DUB25, die darüber hinaus mit einigen weiteren Handschriften geteilt werden. Die beiden Belege zählen zu einem Handschriften-Cluster, zu dem auch LBeth28 (15. Jahrhundert, Italien) gehört.<sup>39</sup> Möglicherweise kann man auch JIMB61 (ebenfalls 15. Jahrhundert, Italien) zu diesem Cluster rechnen sowie andere Sammelhandschriften, die keinen der drei hier fokussierten Texte führen wie Vat.ebr.285 (15. Jahrhundert, Byzanz).<sup>40</sup> Auf dieses Handschriften-Cluster, das in verschiedenen Varianten immer ähnliche Texte führt, ist vermutlich auch die Zusammensetzung der Drucke zurückzuführen. Die DYM, PetA und PetM finden sich in den Printeditionen von Konstantinopel 1516 und Venedig 1544 in derselben Reihenfolge wie im *Sefer ha-Zikhronot* aus dem 14. Jahrhundert. In den Drucken sind beispielsweise ebenso die *Mishle Sendebär* und das Buch *Elddad ha-Dani* enthalten. Beide Texte zählen zu den insgesamt am häufigsten mit

<sup>37</sup> Eigene Übersetzung. Hebräisches Original siehe Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 31.

<sup>38</sup> Nach Textzusammensetzung, nicht nach Seitenzahlen.

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch Eva Haverkamp, *Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während des Ersten Kreuzzugs* (Hannover: 2005), 70.

<sup>40</sup> Eine umfangreiche Analyse der Zusammensetzung möglichst aller Sammelhandschriften des 14.-15. Jahrhunderts würde weiteren Aufschluss über Verhältnisse zueinander geben. Daraus könnten Schlussfolgerungen über die Entwicklung darin enthaltender einzelner Texte abgeleitet werden.

## D. Die Handschriften

DYM, PetM und PetA überlieferten Werken.<sup>41</sup> Die Drucke des 16. Jahrhunderts führen nun ausschließlich Stücke mit narrativem Schwerpunkt. Zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert fand somit ein Wandel im Umgang mit der Erzählliteratur statt, den man anhand der Zusammensetzung der erhaltenen Handschriften nachzeichnen kann. Zunächst waren erzählerische Stücke nur als Beiwerk in Sammlungen mit anderem Sammelfokus enthalten. Gelegentlich nahmen sie auch einen Platz unter vielen unterschiedlichen geführten Genres ein. Ab dem 14. Jahrhundert gab es einige pionierhafte Sammlungen wie OBodd11 und DUB25, die einen Sammelschwerpunkt auf Erzähltexte legten. Dies geschah zunächst als Ausnahme und war für namentlich bekannte Kompilatoren wie El‘azar ben Asher ha-Lewi mit einem gesellschaftlichen Risiko verbunden. Die so gelegten Strukturen fanden aber im 15. Jahrhundert in Variation Nachahmung und man kann einige Textzeugnisse einem zusammengehörigen Handschriften-Cluster zuordnen. Im 16. Jahrhundert hatte die Erzählliteratur dann so weit Anerkennung gefunden, dass man ausschließlich narrativ ausgerichtete Werke zusammen grupperte und zum Druck brachte. Kürzere Erzählliteratur, so scheint es, hat sich zwischen dem 12./13. und dem 16. Jahrhundert vom Bei- zum Hauptwerk gewandelt.

Es bleibt festzuhalten, dass die in diesem Kapitel gewonnenen Erkenntnisse bis zur näheren Untersuchung der Handschriften im Original unter Vorbehalt bewertet werden müssen. Neben der vollständigen Überarbeitung der Handschriftenanalyse für die Publikation der Arbeit als englischsprachige Monographie ist eine aufbauende Studie zum Thema „Dynamics in the Polysystem: A Study of Hebrew Narrative Prose and its Changing Status within the Jewish Literary Canon of the Middle Ages“ als Post-Doc-Projekt in Planung.

---

<sup>41</sup> Am häufigsten mitüberliefert ist das *Sefer ha-Yir’a* von Yona Gerondi. Das Werk ist der Mussar-Literatur zugeordnet. Dass es so oft in denselben Handschriften wie die DYM, PetM und PetA enthalten ist, ist wohl auf seine große Popularität und eine vergleichbare Textlänge zurückzuführen.



## E. Textbearbeitungen

### I. Die Chroniken des Mose – דברי הימים של משה – *Divre ha-Yamim shel Moshe*

#### 1. Überblick über die Forschung

Leopold Zunz' Beschreibung der *Chroniken des Mose* ist die früheste akademische Einordnung des Werkes. In seinen „Gottesdienstlichen Vorträgen“<sup>1</sup>, 1832 erschienen, erwähnte er sie kurz im achten Kapitel zur „Geschichtlichen Hagada“, im Kontext der späteren Midraschim um das Leben des Mose und Aaron. In den Fußnoten verwies er auf die Drucke aus Venedig und Konstantinopel wie auf den von ihm zitierten aus Paris (1629). Außerdem wurden in Kürze die Rezeptionsgeschichte des Werks sowie seine wichtigsten Vorlagen behandelt.

„[I]hr Verfasser hat sich einen fließenden hebräischen Vortrag gewählt, in welchem oft bloss die Bibelverse aneinandergereiht sind und selbst der biblische Stil nachgeahmt wird. Diess allein thut eine Epoche kund, in welcher die Schätze der Hagada bereits zu schriftstellerischer Thätigkeit verwendet wurden.“<sup>2</sup>

Im Jahr 1853 erschien unter dem Titel „Bet ha-Midrasch“ Adolph Jellineks „Sammlung kleinerer Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur“ in sechs Bänden.<sup>3</sup> Zu Beginn des zweiten Bandes behandelte er die DYM<sup>4</sup> und führte im Verlauf die bisher immer noch populärste Edition des Textes vor.<sup>5</sup> Die genaue Vorlage für seinen Druck benannte er nicht, darüber hinaus emendierte er den Text, heute nicht mehr nachvollziehbar in welchem Maße, nach eigenem Ermessen.<sup>6</sup> Jellinek identifizierte in seiner Beschreibung einige der teilweise antiken Vorlagen des Textes, führte bekannte Drucke sowie Übersetzungen auf und widmete sich einer arabischen Bearbeitung der DYM. Zum ersten Mal spielt das Verhältnis zwischen den DYM und SYa eine Rolle, worüber im Laufe der Forschungsgeschichte lange kontroverse Auffassungen herrschten.<sup>7</sup> Es wird bis heute oftmals unkritisch auf die bei Jellinek gedruckte Fassung der *Chroniken des Mose* verwiesen, obwohl diese nicht zur Repräsentation der DYM-Textgruppe geeignet ist.

Moses Gaster, englischer Gelehrter, Rabbiner und Folklorist veröffentlichte 1899 eine Übersetzung der sogenannten *Chroniken des Yerahmi'el* ins Englische.<sup>8</sup> Dabei handelt es sich

---

<sup>1</sup> Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*.

<sup>2</sup> Ebd., 145.

<sup>3</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (1853).

<sup>4</sup> *Bet ha-Midrasch* (Leipzig: 1853), VIII-XI.

<sup>5</sup> Ebd., 1-11.

<sup>6</sup> Vgl. Ebd., IX.

<sup>7</sup> Ebd., VIII-IX.

<sup>8</sup> Gaster, *Jerahmeel*.

um eine Kompilation verschiedener biblischer Legenden, die nur in einer einzigen Handschrift vorliegt (OBodd11). Ab Kapitel 43 finden sich dort die DYM. Gaster schickte seinem Werk eine ausführliche Einleitung voraus.<sup>9</sup> Darin ging er zunächst auf Jellineks fehlerhaftes Verständnis der Überlieferungsgeschichte ein und widmete sich dann der Episode um Mose in Kusch sowie deren antiken Vorlage nach Artapanus. Seinen Angaben zufolge, denen Shinan später zustimmte, handelt es sich bei der Fassung der DYM in den *Chroniken des Yerahmi'el* um eine der vollständigsten und damit besten Traditionen.

Die „Kleinen Midraschim“ beschäftigten auch den evangelischen Theologen und Hebraisten August Wünsche. 1907 übersetzte er in seinem Werk „Aus Israels Lehrhallen“ einige von Adolph Jellineks hebräischen Editionen ins Deutsch.<sup>10</sup> So auch die *Chroniken des Mose*. Dementsprechend stimmt die deutsche Fassung bei Wünsche mit der bei Jellinek verwendeten hebräischen Texttradition überein. Wünsche versah die DYM mit einem kurzen Kommentar. Dieser erfolgt ab S. 79, in dem er auf ausgewählte Quellen und Motive einging und die frühen Editionen Konstantinopel 1516, Venedig 1544 und Paris 1629 aufzählte. Der Kommentar ist nicht sehr umfangreich. Wünsche kam jedoch später, in seinen Ausführungen zu „Moses Tod“ (=PetM), erneut auf die *Divre ha-Yamim shel Moshe* zurück und arbeitete hier insbesondere die Parallelen zur arabischen Literatur heraus.<sup>11</sup> Neben der islamischen Tradition verwies Wünsche mit Josephus auch auf hellenistische Kontexte des Textes. Als Quelle für seine Ausführungen wurden Grünbaum<sup>12</sup> und Geiger<sup>13</sup> angegeben.<sup>14</sup> Die von Wünsche beschriebenen Legenden aus dem islamischen Raum befassen sich nicht nur mit den *Chroniken des Mose*, sondern stellen eine allgemeine Sammlung muslimischer Erzählungen um das Leben und den Tod des Mose dar.

Nach langjähriger Bearbeitungspause der *Chroniken des Mose* machte David Flusser den Auftakt für eine Wiederaufnahme des Stoffes in die Sekundärliteratur. 1971 veröffentlichte er im 22. Band der Reihe „Scripta Hierosolymitana“ einen Aufsatz über die byzantinisch-christliche Chronik *Palaea Historica*.<sup>15</sup> In Rahmen der Beschreibung darin enthaltener Motive

---

<sup>9</sup> Ebd., LXXXVII.

<sup>10</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*.

<sup>11</sup> Ebd., 163-175. Die aufgeführten Paralleltraditionen in der arabischen Literatur stehen in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis mit den DYM und werden daher nachfolgend in der Arbeit nicht weiter ausgeführt.

<sup>12</sup> Max Grünbaum, *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde* (Leiden: 1893).

<sup>13</sup> Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen* (Bonn: 1833).

<sup>14</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*.

<sup>15</sup> David Flusser, "Palaea Historica. An Unknown Source of Biblical Legends," in: *Studies in Aggadah and Folk-Literature* (Jerusalem: 1971).

spielen auch die DYM eine Rolle. In einer Fußnote<sup>16</sup> gab Flusser einen wichtigen Hinweis zur Datierung. Diese Anmerkung baute er 1980 in seiner Monographie zum SYo aus.<sup>17</sup>

Avigdor Shinan verfasste bereits seine Masterarbeit<sup>18</sup> zu den DYM, in der er einen umfassenden Abgleich aller bekannten Texttraditionen vornahm. Die wichtigsten Erkenntnisse bündelte er 1977 in einem kurzen Artikel, der in der Zeitschrift „Ha-Sifrut“ erschien.<sup>19</sup> Der Artikel ist in vier Abschnitte untergliedert: 1) Datierung und literarisches Genre, 2) unterschiedliche Texttraditionen, 3) schriftstellerische Charakteristika des Textes und seiner Quellen und abschließend 4) die Textedition. Shinan edierte die Handschrift Obodd11 aus dem 14. Jahrhundert. Shinan verwies auf die gute Qualität dieser Überlieferung. Ein Kritikpunkt an Shinans Artikel ist seine Kürze. Abzüglich der Edition ist der Kommentar zum Text nur sieben Seiten lang. Viele Aspekte im Zusammenhang mit den DYM konnte Shinan nur anreißen. 1978 verfasste Shinan einen weiteren Artikel zum Thema, in welchem er sich mit der Episode von Mose in Kusch und möglichen Vorlagen befasste.<sup>20</sup> Im Jahr 1988 übersetzte Luis-Fernando Girón Blanc die Edition von Shinan ins Spanische und versah sie mit einem kurzen Kommentar.<sup>21</sup> Moshe Taube schrieb im Jahr 1993 einen Aufsatz zu den slawischen Bearbeitungen der *Chroniken des Mose*.<sup>22</sup> Diese kamen ab dem 15. Jahrhundert auf und beruhen auf den hebräischen DYM und nicht auf dem *Sefer ha-Yashar*, wie Taube argumentierte.<sup>23</sup> Es handelt sich um einen philologischen Abgleich zwischen der slawischen Fassung und der Variante der DYM in OBodd11. In Eli Yassifs Edition des *Sefer ha-Zikhronot* sind die DYM ab S. 158 wiedergegeben. Auf S. 483 versah Yassif den Abschnitt mit einem Kommentar. Darin wird vornehmlich auf Sekundärliteratur zum Thema verwiesen, zudem kommen grundlegende Angaben zu den Vorlagen aus der jüdischen Tradition, insbesondere ShemR, zur Sprache. Wichtig ist der Hinweis von Yassif, dass gerade die DYM im Rahmen des *Sefer ha-Zikhronot* nicht mit der Hand von El'azar ben Asher ha-Lewi übereinstimmen, sondern auf einen zweiten Schreiber namens Yiṣḥaq zurückzuführen sind, bei dem es sich möglicherweise um einen Sohn El'azars handelte.<sup>24</sup> Darüber hinaus ist von Bedeutung, dass die *Divre ha-Yamim shel Moshe* in

---

<sup>16</sup> Ebd., 64. Fußnote 62.

<sup>17</sup> David Flusser, ספר יוסיפון [*Sefer Yosippon*] (Jerusalem: 1980), 151-152.

<sup>18</sup> Unveröffentlicht. Auf Nachfrage gab Shinan an, dass das Original seiner Masterarbeit nicht mehr leserlich ist und keine Kopien existieren.

<sup>19</sup> Avigdor Shinan, "דברי הימים של משה רבנו: לשאלת זמנו, מקורותיו וטיבו של סיפור עברי מימי הביניים," [*Divre ha-Yamim shel Moshe Rabbenu*], *Ha-Sifrut* 24 (1977).

<sup>20</sup> "Moses and the Ethiopian Woman: Sources of a Story in the Chronicles of Moses," in: *Studies in Hebrew Narrative Art. Throughout the Ages* (Jerusalem: 1978).

<sup>21</sup> Luis F. Girón Blanc, "La Crónica de Moisés," *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 48, Nr. 2 (1988).

<sup>22</sup> Moshe Taube, "The 'Slavic Life of Moses' and its Hebrew Sources," in: *Jews & Slavs* (St.Petersburg: 1993).

<sup>23</sup> Ebd., 85.

<sup>24</sup> Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 15.

der *Chroniken des Yerahmi`el* aus dem 12. Jahrhundert noch nicht enthalten waren.<sup>25</sup> Günter Stemberger beschrieb in der 9. Ausgabe von „Einleitung in Talmud und Midrasch“ die DYM mit folgenden Worten:

„Das ‚Leben des Mose‘ ist in einem pseudobiblischen Hebräisch geschrieben. Es gehört zur Gattung der ‚Rewritten Bible‘ und reiht vielfach bloß Bibelverse aneinander, stets ohne Einleitungsformel. Manche Parallelen finden sich bei Josephus; die rabbinische Tradition wird stets ohne Rabbinennamen verwertet, die Auswahl aus den Quellen erfolgt v.a. mit dem Bestreben, die wunderbaren Züge im Leben des Mose übersteigert hervorzuheben. Das Werk benützt ShemR und Josippon; es wird im Arukh erwähnt und dürfte im 11. Jahrhundert entstanden sein.“<sup>26</sup>

In Judah D. Eisensteins „Ošar Midrashim“ findet sich neben einer kurzen Beschreibung die Edition eines Druckes aus Lwiw 1864/65.<sup>27</sup> Louis Ginzberg kannte die *Chroniken des Mose* ebenfalls und zitierte sie wiederholt im fünften Band seiner „Legends of the Jews“.<sup>28</sup> Die Mose-Legenden in Band II<sup>29</sup> verarbeiten an mehreren Stellen den DYM-Stoff, kombinieren ihn aber mit anderen Quellen. Ähnlich ging Angelo S. Rappoport vor.<sup>30</sup> Im deutschen Sprachraum legte Bernhard Beer 1863 ein Werk zum „Leben des Moses nach Auffassung der jüdischen Sage“ vor, welches jedoch fragmentarisch blieb.<sup>31</sup> Gelegentlich erwähnt wird Haberman<sup>32</sup>, der 1947 eine Fassung des Textes edierte. Angaben zur verwendeten Quelle fehlen.

Ab den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts tauchten die DYM in der Sekundärliteratur vor allem in zwei Kontexten auf: Zum einen in Beschreibungen zur Entstehung einer hebräischen (Unterhaltungs-)Literatur. Eli Yassif<sup>33</sup> und Rachel S. Mikva<sup>34</sup> verfassten in diesem Kontext akademische Beiträge. Von Bedeutung ist insbesondere auch Joseph Dans „Hebräische Geschichte im Mittelalter“<sup>35</sup>. Zum anderen fanden die *Divre ha-Yamim shel Moshe* immer wieder ihren Platz in Midrasch-Übersichtswerken. Neben Günter Stemberger<sup>36</sup> ist vor allem

---

<sup>25</sup> Ebd., 30.

<sup>26</sup> Stemberger, *Einleitung*, 369.

<sup>27</sup> Eisenstein, *OsM II*, 357.

<sup>28</sup> Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: 1925), ab 391.

<sup>29</sup> *The Legends of the Jews* (Philadelphia: 1913), ab 243.

<sup>30</sup> Angelo S. Rappoport, *Myth and Legend of Ancient Israel* (London: 1928), ab 213.

<sup>31</sup> Bernhard Beer, *Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage. Ein Fragment* (Leipzig: 1863).

<sup>32</sup> Abraham Meir Habermann, דברי מדרש ואגדה על משה רבינו ופסירתו [Helqat Mehoqeq] (Tel Aviv: 1947), ab 2.

<sup>33</sup> Yassif und Teitelbaum, "Hebrew Narrative (1997)". Erneut erschienen als: Yassif, "Hebrew Narrative (2004)".

<sup>34</sup> Rachel S. Mikva, "Epic and Romance, Narrative and Exegesis: Moses in the Minor Midrashim," in: *Illuminating Moses. A History of Reception from Exodus to the Renaissance* (Leiden/Boston: 2014).

<sup>35</sup> Dan, *Ha-Sippur*.

<sup>36</sup> Stemberger, *Einleitung*.

## E. Textbearbeitungen

Anat Reizel<sup>37</sup> hervorzuheben. Sie fasste in einem knappen Abschnitt bisherige Erkenntnisse zu den DYM zusammen.

### 2. Übersicht über die Handschriften

Aus dem Zeitraum zwischen dem 13. und dem frühen 17. Jahrhundert sind 19 Handschriften bekannt, die eine Variante des Texts *Divre ha-Yamim shel Moshe* enthalten. Diese wurden einer näheren Analyse unterzogen. Auch im späteren 17. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert sind handschriftliche Überlieferungen des Textes tradiert. Jene sind jedoch von der näheren Untersuchung ausgenommen, da die frühneuzeitliche Entwicklung der DYM ein eigenes Forschungsfeld eröffnet. Teil der Studie sind des Weiteren nur Texte in hebräischer Sprache, die in eine weitestgehend erhaltene Handschrift eingebunden und somit eindeutig als die selbstständige Erzählung *Divre ha-Yamim shel Moshe* identifizierbar sind. Nur auf diese Weise können Kriterien der Gattung sichergestellt werden. Geniza-Fragmente und die judäo-arabische bzw. judäo-persische Überlieferung fanden daher keine Aufnahme.<sup>38</sup> Eine vollständige Liste der 19 Handschriften, siehe S. 376.

Die frühesten erhaltenen Textzeugnisse der DYM stammen aus dem 13. Jahrhundert. Zwei Manuskripte werden in diesen Zeitraum datiert (OBod135, LBL27113). Sieben Handschriften sind aus dem 14. Jahrhundert überliefert (OBod11, LBeth48, PP2412, DUB25, MNL5463, ROr33, MULT220). Ebenso viele Manuskripte entstanden im 15. Jahrhundert (RC3097, PP2269, LBeth28, JIMB61, OBod487, NYJ5000, LBL27129). Ab dem 16. Jahrhundert wurden die DYM in Printausgaben ediert. Die Anzahl der handschriftlichen Belege nimmt ab. Dennoch sind auch nach den Drucken händisch kopierte Varianten der DYM bekannt. Diese orientieren sich in Aufbau und Form an den Drucken. Drei Belege aus dieser Entwicklungsphase wurden in die Analyse aufgenommen (PP2294, CAdd532, LUB27). LUB27 mit einer Datierung ins Jahr 1619 ist das jüngste Zeugnis der DYM, das noch in die Untersuchung eingebunden ist.

Die 19 Handschriften sind vier verschiedenen Schrifttypen zugeordnet: aschkenasisch, italienisch, sephardisch und orientalisch. Ein Manuskript wird vom Katalog als „aschkenasisch, italienisch“ geführt (JIMB61). Insgesamt die meisten Belege gibt es in aschkenasischer Schrift (11 Belege). Als italienischer Schrifttyp sind 4 Manuskripte beschrieben. Zwei tragen die Bezeichnung „sephardisch“ und eine Handschrift gilt als „orientalisch“. Korreliert man

---

<sup>37</sup> Reizel, *Mavo*.

<sup>38</sup> Die judäo-arabische bzw. judäo-persische Überlieferung konzentriert sich besonders auf die Zeit nach den Drucken, ist dort jedoch verhältnismäßig umfangreich. Es sind viele Handschriften erhalten. Die Untersuchung der Entwicklungen der DYM in diesem Bereich müssen im Rahmen dieser Arbeit aus Gründen der Schwerpunktsetzung ausgeklammert werden. Grundlage für weiterführende Forschung ist ausreichend gegeben.

## E. Textbearbeitungen

Schrifttyp mit Entstehungszeit der Handschriften, wird deutlich, dass die Verteilung insgesamt sehr durchmischt ist. Die älteste Handschrift ist aschkenasisch (OBod135), die zweitälteste sephardisch (LBL27113). Weniger als ein Jahrhundert später gibt es den ersten Beleg für ein Manuskript aus italienischer Hand (LBeth48). Der aschkenasische Schrifttyp ist in allen Jahrhunderten gegenüber den anderen Schriftvarianten dominant. Die italienische Schrift ist ab dem 14. Jahrhundert bis zur Zeit nach den frühen Drucken immer in einigen Exemplaren belegt. Die orientalische Handschrift OBod487 stammt aus dem Ende des 15. Jahrhunderts. Insgesamt sind die DYM anhand dieser Daten vornehmlich aus dem aschkenasischen Raum bekannt. Insbesondere frühe sephardische Nachweise belegen jedoch auch die Verbreitung außerhalb von Aschkenas. Im italienischen Raum war der Text ebenso bekannt, ist jedoch weniger häufig überliefert als im Vergleich zu Aschkenas. Dies entspricht auch den Angaben zur Lokalisierung der Handschriften. Gesichert ist die Herkunft von 10 Manuskripten (LocP 10). Drei weitere Verortungen gelten als sehr wahrscheinlich (LocP 7 und 8). Sechs Manuskripte wurden hauptsächlich anhand des Schrifttyps geographisch lokalisiert (LocP 3-5). Erneut ist Aschkenas mit neun Belegen aus diesem Raum die bedeutendste Herkunftsgegend. Aus Italien gibt es 7 Nachweise. Die meisten von ihnen können sicher verortet werden. Die Differenzen zwischen Schrifttyp und Lokalisierung sind auf Unsicherheiten in der Verortung der Manuskripte zurückzuführen. Zwei Handschriften wurden in Spanien abgefasst. Sie sind mit dem 13. und 14. Jahrhundert eher früh einzuordnen. OBod487 mit der orientalischen Schrifttype stammt möglicherweise aus Damaskus (allerdings nur LocP 3). Aschkenasischen und italienische Handschriften gibt es aus allen Jahrhunderten (italienisch beginnend im 14. Jahrhundert).

Bei der internationalen Verteilung der Handschriften auf Bibliotheken heutzutage wird eine sehr breite Streuung deutlich. Die 19 Handschriften liegen in 12 verschiedenen Städten aus sechs Ländern. Die meisten Manuskripte (8) liegen in Großbritannien, was insbesondere für die ältesten Handschriften gilt. London mit vier Belegen hat die größte Sammlung. Fünf Nachweise der DYM liegen in Italien, drei davon in Parma. Die deutschen Exemplare (3) liegen aufgeteilt in drei verschiedenen Städten (Darmstadt, Rostock, Leipzig). Auffällig wenige Textzeugnisse sind in Israel (1), oder in den USA (1).

## E. Textbearbeitungen

### 3. Übersetzung einer ausgewählten Handschrift

#### 3.1. *The British Library, London, England Add. 27113*

Die Chroniken von Mose, unserem Meister<sup>39</sup>

Im Jahre hundertunddreißig nach dem Hinabziehen Israels nach Ägypten, da träumte Pharao. Und siehe, er sitzt auf dem Thron seiner Königsherrschaft (vgl. Gen 41,1; Est 5,1). Und er hob seine Augen und er sah: Und siehe, ein alter Mann<sup>40</sup> steht ihm gegenüber und in seiner Hand eine Waage von den Waagen [Abkürzung]<sup>41</sup> der Händler. Und da nahm der alte Mann die Waage und hängte sie vor den Pharao. Und er nahm alle Ältesten Ägyptens und alle seine Fürsten und seine Größten und band sie zusammen und gab sie zusammen in die eine Waagschale. Und danach nahm er ein Milchlamm (vgl. I Sam 7,9) und gab es in die zweite Waagschale. Und das Lamm zwang alle in die Knie.<sup>42</sup> Da war der König erstaunt über jene schreckliche Prophezeiung. Warum zwang das Lamm alle in die Knie? *Da erwachte der Pharao und siehe, es war ein Traum* (Gen 41,7).<sup>43</sup> Und der Pharao stand früh am Morgen auf und er rief nach all seinen Knechten (vgl. Gen 20,8) und er erzählte ihnen den Traum. Da fürchteten sich die Menschen sehr. Und ein Kammerdiener<sup>44</sup> von den Kammerdienern des Königs antwortete und sagte: Das kann nichts anderes bedeuten, als dass am Ende der Tage ein großes Unglück über Ägypten erwachsen wird (vgl. Jona 1,10 und 16)! Da antwortete der König dem Kammerdiener und sagte ihm: Was wird sein? Und der Kammerdiener sagte zum König: Ein Kind wird in Israel geboren werden und es wird das ganze Land Ägypten vernichten. *Wenn es für den König gut ist, soll ein königlicher Beschluss von ihm ausgehen und in die Gesetze* (Est 1,19) Ägyptens eingeschrieben werden und es soll nicht übertreten werden, dass jeder männliche Nachkomme, der den Hebräern geboren wird, getötet werden soll, damit das Unglück vom Land Ägypten abgewendet werde. Und so tat es der König.

Und er schickte hin und er rief *nach den hebräischen Hebammen, der Name der einen war Schifra und der Name der zweiten war Puah* (Ex 1,15). Und er sagte: *Wenn ihr den Hebräerinnen bei der Geburt helft und auf den Geburtsziegeln seht, dass es ein Sohn ist, dann*

---

<sup>39</sup> Zur Handschriftenbeschreibung mit Link zum Digitalisat siehe unter *The British Library, London, England Add. 27113* ab S. 82. Zur Edition siehe *The British Library London England Add. 27113* ab S. 391.

<sup>40</sup> Im Sinne von „weise“.

<sup>41</sup> Hinweis im Text auf die in der Handschrift verwendeten Abkürzungen.

<sup>42</sup> Alternative freiere Übersetzung: „Es wiegt alle auf“.

<sup>43</sup> Bibelzitate sind in dieser Arbeit eigene Übersetzungen aus dem hebräischen Originaltext. Zum Teil sind Formulierungen am Wortlaut der Elberfelder Bibel angelehnt. Durch Wiedergabe einer kanonischen deutschen Übersetzung der Bibel entsteht ein ähnlicher Leseindruck, wie bei der Rezeption des hebräischen Originals, in dem Bibelzitate allein durch ihre Kanonizität aus dem restlichen Text hervorstechen. SCM Brockhaus (Hrg.), *Elberfelder Bibel* (Witten: 2006).

<sup>44</sup> Wörtlich ursprünglich „Eunuch“.

*tötet ihn. Und wenn es eine Tochter ist, soll sie leben (Ex 1,16). Aber weil die Hebammen Gott fürchteten, taten sie nicht, wie ihnen der König von Ägypten gesagt hatte, und ließen die Jungen am Leben (Ex 1,17). Da rief der König von Ägypten nach den Hebammen und sagte zu ihnen: Warum habt ihr diese Sache getan und die Jungen am Leben gelassen (Ex 1,18)? Und die Hebammen sagten zum Pharao: Denn die Hebräerinnen sind nicht wie die ägyptischen Frauen. Siehe, sie gleichen Tieren des Feldes, die keine Hebammen brauchen. Denn bevor die Hebammen zu ihnen kommen, haben sie geboren (Vgl. Ex 1,19). Da fürchtete sich der Pharao, denn er konnte ihnen nichts anhaben.<sup>45</sup> Da befahl der Pharao seinem ganzen Volk folgendermaßen: Jeden Sohn, der geboren wird, sollt ihr in den Nil werfen und jede Tochter, sollt ihr am Leben lassen (Ex 1,22).*

Und es war, als die Israeliten diese Sache hörten, die der Pharao befohlen hatte, alle ihre männlichen Nachkommen in den Nil zu werfen, da trennte sich ein Teil des Volkes von ihnen von ihren Frauen<sup>46</sup> und ein Teil blieb bei ihnen.<sup>47</sup> Und es kam die Zeit ihrer Geburt und sie zogen auf das Feld hinaus, um dort zu gebären. Und sie ließen ihre Kinder auf dem Feld zurück. Und der G'tt, der ihren Vorfahren geschworen hatte, sie zu vermehren, sendete ihnen einen Engel von seinen Dienern, die im Himmel sind, um ihn mit Wasser zu waschen und ihn zu ölen und ihn mit Salzwasser einzureiben und ihn zu wickeln. Und um in seine Hand zwei Kieselsteine zu geben – von dem einen saugt er Milch und von dem anderen saugt<sup>48</sup> er Honig. Und auch sein Haar ließ er bis zu seinen Knien wachsen, damit er sich mit ihnen bedecke, und um ihn zu verwöhnen, und um ihn aufzustützen in seiner Barmherzigkeit für ihn. Und es geschah durch Gottes Barmherzigkeit für sie, dass er versuchte, sie auf dem ganzen Antlitz der Erde zu vermehren. Und er gab seinem Erdboden einen Befehl, und er nahm sie auf, um sie zu bewahren, bis zu der Zeit, da sie groß sein würden. Und danach öffnete er seinen Schlund und spie sie aus, und sie trieben Blüten wie Feldgräser und Waldpflanzen. Und jeder Mann kehrte zu seiner Familie zurück und dem Haus seiner Väter und blieb bei ihnen. Und es war, als das Land die Kinder des Hauses Jakob aufgenommen hatte, aufgrund der Barmherzigkeit G'ttes mit ihnen, da zog ganz Ägypten auf das Feld hinaus, jeder Mann mit zwei seiner Rinder und seinem Pflug.<sup>49</sup> Und sie pflügten über ihre Rücken beim Auflockern der Furchen zur Zeit der

---

<sup>45</sup> Vgl. Gen 32,26.

<sup>46</sup> Korrektur in der Handschrift.

<sup>47</sup> דבק בהם. „Klebte an ihnen“.

<sup>48</sup> Korrektur in der Handschrift.

<sup>49</sup> Wörtlich: „Pflugschar“.



## E. Textbearbeitungen

Aussaat. Aber während sie pflügten, konnten sie sie nicht verletzen. *Und das Volk vermehrte sich und wurde sehr zahlreich* (Ex 1,20).

Ein Mann vom Hause Levi war im Land Ägypten, und sein Name war Amram, der Sohn des Kehat, der Sohn des Levi, der Sohn Jakobs (vgl. I Chr 6,23). Und der Mann ging hin und nahm eine Frau, Jochebed, die Tochter des Levi, die Schwester seines Vaters (vgl. Num 26,59). Und die Frau wurde schwanger und gebar eine Tochter, und sie nannte sie Miriam, denn in jenen Tagen begannen die Söhne Hams, das Leben der Israeliten bitter zu machen. Und sie wurde erneut schwanger und gebar einen Sohn und nannte ihn Aaron, denn in den Tagen ihrer Schwangerschaft begann der Pharao, das Blut ihrer männlichen Nachkommen auf die Erde zu vergießen, und von ihnen warf er (einige) in den Nil von Ägypten. *Und es war, als der Befehl des Königs bekannt wurde und sein Gesetz* (Est 2,8), und als man ihre männlichen Nachkommen in den Nil warf, da trennten sich viele aus dem Volk G'ttes von ihren Frauen. Und auch der Mann Amram trennte sich von seiner Frau. Und es ereignete sich zu jener Zeit, am Ende von drei Jahren, dass der Geist Gottes über Miriam kam. Und sie ging hin und weissagte im Inneren des Hauses folgendermaßen: Siehe, es wird dieses Mal ein Sohn von meinem Vater und meiner Mutter zur Welt kommen, und er wird Israel aus der Hand Ägyptens erretten. Als Amram die Worte des Mädchens hörte, ging er hin und nahm seine Frau, von der er sich wegen des Gebots des Pharao, jeden männlichen Nachkommen aus dem Hause Jakob auszulöschen, getrennt hatte, und er nahm sie im dritten Jahr ihrer Trennung, und er kam zu ihr, und sie wurde von ihm schwanger. Und es war am Ende des sechsten Monats von der Zeit ihrer Schwangerschaft, und sie gebar einen Sohn, und er erfüllte das ganze Haus mit Licht – groß, wie das Licht der Sonne und des Mondes zur Zeit ihres Aufgangs. Und die Frau sah, dass das Kind gut war und hübsch anzusehen. *Und sie versteckte ihn drei Monate lang* (Ex 2,2) im Hinterzimmer.<sup>50</sup>

Und in jenen Tagen plante ganz Ägypten einen Anschlag<sup>51</sup>, den Namen der Hebräer auszulöschen. Da gingen die ägyptischen Frauen ins Land Goschen, wo die Israeliten waren. Und sie trugen ihre Kinder auf ihren Schultern, noch bevor sie redeten. Aber als die Frau gebar, versteckte sie ihren Sohn vor Ägypten, damit Ägypten nicht die Zeit ihrer Geburt erfahre, damit sie sie nicht zerstörten und damit sie sie nicht vom Angesicht der Erde auslöschten. Und die ägyptischen Frauen kamen nach Goschen und ihre Kinder, die nicht sprachen, mit ihr.<sup>52</sup> Und als die Ägypterin in das Haus der Hebräerin kam, stammelte ihr Kind in seiner Sprache. Und

---

<sup>50</sup> חדר הפנימי, das „innere Zimmer“.

<sup>51</sup> הערימו סוד. Vgl. Ps 83:4.

<sup>52</sup> Sic.

## E. Textbearbeitungen

nachdem es gestammelt hatte, antwortete ihm das Kind, das im Zimmer versteckt war. Und die Ägypterinnen gingen hin und sagten es dem Hof des Pharao. Und der Pharao schickte seine Wachen, um die Kinder zu holen, um sie zu töten. Und nach drei Monaten, nachdem die Frau das Kind versteckt hatte, wurde die Angelegenheit am Hof des Pharao bekannt. Da beeilte sich die Frau bevor die Wachen kamen, ihn wegzunehmen und *nahm für ihn ein Kästchen aus Schilfrohr und verklebte es mit Asphalt und Pech und setzte es in das Schilf am Ufer des Nils* (Ex 2,3).

*Seine Schwester aber stellte sich von der Ferne hin, um zu wissen, was mit ihm geschah* (Ex 2,4). Und Gott sandte eine Hitzewelle und Wärme ins Land Ägypten, und das Fleisch des Menschen brannte auf ihm. Als die Sonne zu ihrer Zeit brannte, *waren sie in großer Not* (Ri 2,15). *Da ging die Tochter des Pharao hinab, um im Nil zu baden* (Ex 2,5), wegen der großen Hitzewelle *und ihre Dienerinnen gingen am Ufer des Nil hin und her* (Fortsetzung Ex 2,5). Und auch alle Frauen Ägyptens waren bei ihnen. *Da sah Bitya das Kästchen auf der Wasseroberfläche schwimmen und sie sandte ihre Magd hin und ließ es holen* (Ex 2,5 Fortsetzung). *Und sie öffnete es und sie rief es,*<sup>53</sup> *das Kind, und siehe, der Knabe weinte. Und sie hatte Mitleid mit ihm und sie sagte: Von den Kindern der Hebräer ist dieser* (Ex 2,6).

Da kamen die ägyptischen Frauen, *die am Ufer des Nils entlang gingen* (Ex 2,5), um ihn zu stillen, aber er wollte von ihnen nicht saugen, denn es war eine Fügung von G'tt, um ihn an die Brüste seiner Mutter zurückzuführen. Und Miriam, seine Schwester, sagte zur Tochter des Pharao: *Soll ich hingehen und dir eine stillende Frau von den Hebräerinnen rufen, damit sie das Kind für dich stillt* (Ex 2,7)? *Die Tochter des Pharao sagte ihr: Geh hin! Und das junge Mädchen ging hin und rief die Mutter des Kindes* (Ex 2,8). *Und die Tochter des Pharao sagte ihr: Nimm dieses Kind mit und stille es für mich und ich gebe deinen Lohn* (Ex 2,9), zwei Silberstücke am Tag. *Da nahm die Frau das Kind und stillte es* (Ex 2,9 Fortsetzung). Und es war am Ende von zwei Jahren, *da brachte sie es der Tochter des Pharao und es wurde ihr zum Sohn. Und sie gab ihm den Namen Mose, denn aus dem Wasser habe ich ihn herausgezogen* (Ex 2,10).

Und sein Vater nannte ihn Chever, denn seinetwegen war er mit seiner Frau verbunden, von der er sich getrennt hatte. Und seine Mutter nannte ihn Yekutiel, denn sie hatte ihn von ihrem allmächtigen Gott erhofft<sup>54</sup> und der Gott hatte ihn zu ihr zurückgeführt. Und seine Schwester

---

<sup>53</sup> Evtl. Fehler in der Handschrift. Biblisch „sah“, nicht „rief“.

<sup>54</sup> קוּוֹתָהּ אֶל שְׂדֵיָהּ. Ursprünglich ist folgende Bedeutung anzunehmen: „denn sie säugte ihn von ihren Brüsten“. Die Verbform hier eröffnet diese Art der Übersetzung nicht. Übersetzung daher angelehnt ans *Sefer ha-Yashar*.

nannte ihn Yered, denn sie war ihm nach zum Nil hinabgestiegen, um zu wissen, was an seinem Ende mit ihm sei. Und sein Bruder nannte ihn Avi Sanoach, aus folgendem Grund: Mein Vater hat meine Mutter verstoßen, aber seinetwegen hat er sie zurückgeführt. Und Kehat, der Vater seines Vaters nannte ihn Avi Gedor, denn seinetwegen vermauerte der Gott einen Riss durch das Haus Jakob und sie fuhren nicht fort, sie ins Wasser zu werfen. Und seine Amme nannte ihn Avi Socho, aus folgendem Grund: In einer Laubhütte war er drei Monate vor den Söhnen Hams versteckt. Und ganz Israel nannte ihn Shemaya Ben Netanel, denn in seinen Tagen hörte der Gott ihr Stöhnen unter der Hand ihrer Unterdrücker.

Und es war im dritten Jahr nach der Geburt Moses, da saß der Pharao, um zu essen, und seine edle Frau<sup>55</sup> saß zu seiner Rechten, und Bitya saß zu seiner Linken, und der Junge saß in ihrem Schoß. Und alle königlichen Fürsten saßen bei ihnen. Und sie saßen um den Tisch, da streckte der Junge seine Hand aus und nahm die Krone vom Kopf des Königs und setzte sie auf seinen Kopf. Da erschrak der König und die Fürsten über diese Sache, und sie waren sehr erstaunt. Da antwortete Bileam, der Zauberer, einer der Kammerdiener des Königs, und sagte: Erwinnere dich doch, mein Herr, der König, an den Traum, den du geträumt hast, und was dir dein Diener ausgelegt hat. Und jetzt, ist nicht dieser der Jüngling von den Kindern der Hebräerinnen, der den Geist Gottes in sich trägt? Und er hat dies aus Weisheit getan, da er sich das Königtum Ägyptens erwählt hat. So machte es Abraham, der das Heer Nimrods, dem König der Chaldäer, ausgelaut hat, und Avimelech, den König von Gerar. Und er nahm das Land der Söhne Hets und alle Königreiche Kanaans ein. Und auch er stieg nach Ägypten herab und sagte zu seiner Frau: Sie ist meine Schwester! Damit Ägyptens Fall verursacht werde und seines Königs. Auch Isaak machte es so bei dem Philister<sup>56</sup>, der in Gerar angesiedelt war, und er war gewaltiger als alle Philister. Auch dessen König wollte er zu Fall bringen, indem er zu seiner Frau sagte: Sie ist meine Schwester. Auch Jakob ging hinterlistig vor<sup>57</sup>. Er nahm aus der Hand seines Bruders, dem Sohn seiner Mutter, sein Erstgeborenenrecht und seinen Segen. *Und er ging nach Padan Aram zum Haus Labans* (Gen 28,5), dem Bruder seiner Mutter. Und er nahm in seiner Hinterhältigkeit aus seiner Hand seine Töchter und seinen Viehbestand und alles, was er hatte, und er floh, und er ließ sich im Land Kanaan nieder. Und sie verkauften seinen Sohn, den Josef, und er stieg nach Ägypten herab. Und er wurde für zwei Jahre ins Gefängnis gegeben, bis der vorherige Pharao seinen Traum träumte. Da holte er ihn aus dem Gefängnis heraus und machte ihn größer als alle Fürsten Ägyptens, wegen seiner Träume für ihn. Und es war, als Gott das

---

<sup>55</sup> גבירה.

<sup>56</sup> פלשת. Wörtlich die Bezeichnung für das Gebiet, nicht den Bewohner.

<sup>57</sup> הלך בעקבה. Wortspiel mit „Jakob“.

## E. Textbearbeitungen

Land aushungerte. Und er sandte hin, und es kam sein Vater und seine Brüder nach Ägypten. Und er versorgte sie für einen Spottpreis.<sup>58</sup> Und uns verkaufte er als Sklaven. Wenn es gut ist für den König, lasst uns doch sein Blut Richtung Erde vergießen, damit er nicht groß wird und die Königsherrschaft aus deiner Hand nimmt. Und alle Hoffnung Ägyptens wird hingehen und vernichtet sein nach seinem Königtum.

Da sandte der Gott einen Engel von den Engeln seiner Heiligkeit, und sein Name war Gabriel, und er glich einem von ihnen. Und der Engel antwortete und sagte: Wenn es gut ist für den König, soll man einen Edelstein und eine glühende Kohle bringen und sie vor den Jungen legen. Und wenn er seine Hand nach dem Edelstein ausstreckt, wisst ihr, dass er dies aus Weisheit getan hat, und wir wollen ihn töten. Aber wenn er seine Hand zur glühenden Kohle ausstreckt, wisst ihr, dass er so nicht aus Weisheit gehandelt hat, und wir wollen ihn leben lassen. *Und in den Augen des Königs und der Fürsten war die Sache gut. Und der König tat es nach dem Wort* (Est 1,21) des Engels, und man brachte ihm den Edelstein und die Kohle und legte sie vor ihn. Und der Junge versuchte, die Hand nach dem Edelstein auszustrecken, aber der Engel lenkte seine Hand zur glühenden Kohle, und die glühende Kohle klebte an seinem Finger, und er führte sie zum Mund. Und als der Junge die glühende Kohle zu seinem Mund anhob, da verbrannte sie die Enden seiner Lippen und die Enden seiner Zunge, und es machte seinen Mund und seine Zunge schwer (vgl. Ex 4,10).<sup>59</sup> Da sahen der König und die Fürsten davon ab, den Jungen zu töten und er war danach fünfzehn Jahre im Haus des Pharao.

Und als der Junge im Haus des Pharao war, waren Purpur-Gewänder seine Kleidung, und er wuchs unter den Söhnen des Königs auf. Und es war am Ende von fünfzehn Jahren, nachdem er ins Haus des Königs gekommen war; dies ist das Jahr achtzehn nach dem Tag seiner Geburt. Da kam der Junge zu seinem Vater und seiner Mutter, und er ging zu ihnen hin, *und er zog zu seinen Brüdern hinaus. Und er sah ihr Leiden, und er sah, wie ein ägyptischer Mann einen hebräischen Mann von seinen Brüdern schlug* (Ex 2,11). Und als der geschlagene Mann Mose sah, flüchtete er zu ihm zur Hilfe, denn der Mann Mose war verehrt und bedeutend im Haus des Pharao. Und er sagte zu ihm: Denn, mein Herr, dieser ägyptische Mann kam nachts zu meinem Haus, und er fesselte mich, und meine Frau vergewaltigte er vor mir.<sup>60</sup> Und jetzt versucht er, mein Leben zu nehmen! Als Mose diese furchtbare Sache hörte, wurde er sehr wütend, *und er wandte sich hierhin und dorthin, und er sah, dass niemand da war; und er erschlug den Ägypter und versteckte ihn im Sand* (Ex 2,12), und er rettete den Hebräer vor der Hand seiner Schläge.

---

<sup>58</sup> בלא מחירי הן. Vgl. Ps 44,13.

<sup>59</sup> Freiere Übersetzung: „Es machte ihn zu einem Stotterer“. כבד פה וכבד לשון.

<sup>60</sup> אל אשתי בא לפני. Wörtlich: „Zu meiner Frau kam er vor mir“.

## E. Textbearbeitungen

Und Mose ging hin und kehrte ins Haus des Königs zurück, und der hebräische Mann kehrte zu seinem Haus zurück. Und als der Mann nach Hause zurückkehrte, versprach er, sich von seiner Frau zu trennen, denn es ist nicht richtig für das Haus Jakob, zu seiner Frau zu kommen, nachdem sie verunreinigt wurde. Da ging die Frau hin und sagte es ihrem Bruder, und der Bruder der Frau versuchte, ihn zu töten, und er floh zu seinem Haus, und er entkam.

Und es war am zweiten Tag, da zog Mose zu seinen Brüdern hinaus und er sah sie und siehe, *sie stritten. Und er sagte zu dem Täter<sup>61</sup>: Warum schlägst du deinen Nächsten?* (Ex 2,13). Und es antwortete einer von ihnen und sagte zu ihm: *Wer hat dich zum Fürsten und Richter über uns eingesetzt? Hast du vor mich zu töten, wie du den Ägypter getötet hast? Da fürchtete sich Mose und sagte: Also ist die Sache doch bekannt geworden* (Ex 2,14). *Und der Pharao hörte diese Sache und befahl Mose umzubringen* (Ex 2,15). Aber der Gott sandte Michael, den Anführer des Heeres der Höhe, und er glich im Aussehen dem obersten Leibwächter, und er nahm das Schwert aus seiner Hand und er enthauptete den obersten Leibwächter, denn seine Gestalt wurde in die Gestalt Moses verwandelt. Und der Engel hielt Mose in seiner Rechten und brachte ihn aus Ägypten heraus und setzte ihn außerhalb der Grenze Ägyptens ab (vgl. Gen 19,16) in einer Entfernung von vierzig Ris.<sup>62</sup>

Aaron jedoch blieb zurück und weissagte in Ägypten. Zu den Israeliten sagte er folgendermaßen: *Werft jeder die Grässlichkeiten seiner Augen weg und verunreinigt euch nicht mit den Götzen Ägyptens* (Ez 20,7). *Aber das Haus Israel war widerspenstig und sie wollten nicht hören* (Fortsetzung Ez 20,8). Da sprach G'tt sie auszulöschen, wenn er sich nicht an seinen Bund erinnert hätte, den er mit Abraham, Isaak und Jakob geschlossen hatte. Und die Hand des Pharaos legte sich immer schwerer auf die Israeliten, und er unterdrückte und bedrängte sie (vgl. Ri 4,24) bis zu der Zeit, da Gott sein Wort sandte und sie zerschlug.

In jenen Tagen war ein Krieg zwischen Kusch und den Kedomitern und Aram. Und sie marschierten gegen den König von Kusch auf. Da zog Kikanos aus, um Aram und die Kedomiter zu bekämpfen und Kikanos schlug Aram und die Kedomiter. Und er nahm sie in Gefangenschaft und unterwarf sie unter die Kuschiter. Und als Kikanos auszog, Aram und die Edomiter zu bekämpfen, da ließ er Bileam, den Zauberer zurück, das ist Laban der Aramäer, der von Petor abstammte, und seine zwei Söhne Jannis und Jambris, um die Stadt zu bewachen und das Tor zum Land war bei ihm. Da empfahl Bileam dem Volk des Landes gegen den König Kikanos zu rebellieren, damit er nicht in die Stadt komme. Und das Volk des Landes hörte auf

---

<sup>61</sup> רשע.

<sup>62</sup> Längeneinheit.

## E. Textbearbeitungen

ihn, und sie schworen einen Eid auf ihn und krönten ihn zum König über sich. Und seine Söhne ernannten sie zu Heerführern. Da erhöhten sie die Mauern der Stadt sehr, von zwei Seiten der Stadt. Und von der dritten Richtung gruben sie viele Brunnen, ohne Zahl, zwischen der Stadt und zwischen dem Fluss, *der das ganze Land Kusch umgab* (Gen 2,13). Und sie durchbrachen dort das Wasser des Flusses. Und von der vierten Richtung sammelten sie viele Schlangen an, in sehr großer Menge, durch ihre Beschwörungen und ihre Zaubersprüche. Und es gab zu ihnen weder ein noch aus.

Und als der König und alle Heerführer aus dem Krieg zurückkamen, da erhoben sie ihre Augen und sahen, dass die Mauern der Stadt sehr groß geworden waren. Und sie waren sehr erstaunt. Und sie sagten: Seht, sie haben gesehen, dass wir uns im Krieg verspäten<sup>63</sup> und sie haben die Mauern der Stadt erhöht und sie verstärkt, damit die Könige Kanaans für den Krieg nicht zu ihnen kommen. Und es war, als sie sich der Stadt näherten und sie sahen (hin) und siehe, die Tore der Stadt wurden verschlossen. Und sie riefen zu den Torwächtern folgendermaßen: Öffnet uns, und wir wollen in die Stadt kommen! Aber die Torwächter verweigerten ihnen zu öffnen, gemäß dem Gebot von Bileam, dem Zauberer. Und sie gaben ihnen keinen Einlass in die Stadt. Da rüsteten sie sich dem Tor zugewandt zum Krieg. Und es fielen an jenem Tag aus dem Heer Kikanos einhundertdreißig Mann. Und am zweiten Tag kämpften sie von der Seite des Flusses. Und dreißig Streitwagen zogen in jenes Wasser aus, und sie versuchten, (es) zu überqueren, aber sie konnten es nicht und sie versanken in den Vertiefungen und starben. Da befahl der König Bäume zu fällen und Flöße zu machen, um zu ihnen hinüber zu gelangen. Und so taten sie es. Aber als sie zu der Stelle mit den Vertiefungen gelangten, drehte sich das Wasser wie Mühlsteine. Und es ertranken an jenem Tag zweihundert Mann auf zehn Flößen. Und am dritten Tag zogen sie von der Seite der Schlangen aus, aber sie konnten nicht dorthin gelangen und die Schlangen töteten von ihnen einhundertsiebzig Mann. Da beendeten sie ihren Krieg gegen Kusch. Und sie belagerten Kusch neun Jahre lang und es gab kein Ein und kein Aus. Es war während der Zeit der Belagerung Kuschs, da floh Mose aus Ägypten, und er kam zum Lager des Kikanos, König von Kusch. Und Mose war achtzehn Jahre alt bei seiner Flucht vor dem Pharao, und er floh und entkam zum Lager des Kikanos, die<sup>64</sup> zu jener Zeit Kusch belagerten. Und die Tage, welche Kikanos Kusch belagerte, waren neun Jahre. Und der junge Mann Mose ging bei ihnen ein und aus. Und der König und die Anführer und das ganze Kriegsheer liebte den jungen Mann, denn er war ehrenhaft und geschätzt und seine Größe war wie eine mächtige Zeder und sein Gesicht wie der Aufgang der Sonne und die Stärke seines Mutes wie von einem

---

<sup>63</sup> Verb anhand von Shinan rekonstruiert.

<sup>64</sup> Verform passt nicht zum Subjekt. אל מהנה קיקנוס הצרים.

Löwen. Und er wurde zum Berater des Königs. Es war am Ende von neun Jahren, da erkrankte der König von Kusch an seiner Krankheit, an der er sterben würde (vgl. II Kön 13,14). Und es war am siebten Tag nach seiner Erkrankung, da starb Kikanos, König von Kusch. Seine Diener balsamierten ihn ein und begruben ihn gegenüber von dem Tor der Stadt, das nach Ägypten zeigt. Und sie bauten darauf ein Gebäude, schön und sehr hoch, und auf den Steinen meißelten sie all seine Kriege und all seine Heldentaten ein.

Und es war, nachdem sie das Gebäude abgeschlossen hatten, da sagte einer zu seinem Nächsten: Was sollen wir tun? Wenn wir sagen, lasst uns die Stadt bekämpfen, fallen viele Soldaten von uns. Und wenn wir sagen: Wir bleiben in der Belagerung, dann werden alle Könige von Aram und die Kedomiter hören, dass unser König gestorben ist. Und sie werden ganz überraschend zu uns kommen, und von uns wird kein Überlebender übrig bleiben. Aber jetzt, geht hin, lasst uns über uns einen König krönen, und wir werden in der Belagerung bleiben, bis die Stadt in unsere Hand gegeben wird. Und sie beeilten sich und jeder zog seine Kleidung aus und sie warfen (sie) auf die Erde. Und sie machten eine große Bühne und sie setzten Mose darauf. *Und sie stießen in ihre Schofare. Und sie sagten: Es lebe der König, es lebe der König* (I Kön 1,34 und II Sam 16,16)! Und alle Fürsten und das ganze Volk leistete ihm einen Eid, um ihm die Kuschiterin zur Frau zu geben, die edle Dame, Frau des Kikanos. Und sie machten ihn über sich zum König.

Mose war siebenundzwanzig Jahre alt bei seiner Krönung über die Kuschiter. Es war am zweiten Tag nach seiner Krönung, da versammelten sich alle vor dem König und sie sagten ihm: Wenn es gut ist für den König, gib uns doch einen Rat, was wir tun sollen. Denn es sind neun Jahren, dass wir unsere Frauen nicht gesehen haben und unsere Söhne, denn wir waren in der Belagerung.<sup>65</sup> Da antwortete der König dem Volk und sagte: Wenn ihr auf meine Stimme hört, seid euch bewusst, dass die Stadt in unsere Hände gegeben wird. Aber jetzt, wenn wir sie tatsächlich bekämpfen (vgl. Ri 11,25), dann werden sie von uns fallen, wie beim ersten Mal. Und wenn wir sagen, wir wollen zum Wasser kommen, dann werden sie von uns ertrinken wie beim ersten Mal. Aber nun, geht in den Wald und bringt von den Störchen, jeder sein Küken in seiner Hand, und sie seien unter eurer Aufsicht, bis sie groß sind. Und ihr werdet sie zu fliegen lehren nach der Art der Falken. Da beeilte sich das Volk, und sie gingen in den Wald, und sie stiegen auf die Zypressen, und jeder kam mit seinem Küken in seiner Hand wieder heraus, und sie taten es gemäß dem Wort des Königs.

---

<sup>65</sup> ונשב במצור.

Und nachdem die Störche gewachsen waren, da befahl der König, sie zwei Tage lang auszuhungern, und so tat es das Volk. Und am dritten Tag, da sagte der König zu ihnen, zieht eure Rüstung an und jeder soll sein Pferd besteigen. Und jeder soll sein Küken in seine Hand nehmen und wir wollen uns erheben und die Stadt bekämpfen (von dem) Ort, wo dort die Schlangen sind. Und sie taten es gemäß dem Wort des Königs. Als sie zu dem Schlangenort kamen, sagte er: Jeder soll sein Küken aussenden und (jeder) sandte (es) aus.<sup>66</sup> Da flogen die Störche über die Schlangen und fraßen sie, und sie rotteten sie von jenem Ort aus. Und nachdem der König und das Volk gesehen hatte, dass die Schlangen verschwunden waren, brach das Volk in großes Kriegsgeschrei aus<sup>67</sup> (vgl. Jos 6,5 und 20) und sie bekämpften die Stadt, und nahmen sie ein, und jeder Mann kam zu seinem Haus, zu seiner Frau und zu allem, was ihm gehörte. Und es starben an jenem Tag vom Volk des Landes tausendeinhundert Mann. Von den Bewohnern der Stadt und vom Volk der Belagerer starb kein einziger. Und nachdem Bileam der Zauberer gesehen hatte, dass die Stadt gefangen genommen worden war, öffnete er das Tor und bestieg sein Pferd. Er und seine zwei Söhne und flohen nach Ägypten zum Pharao, dem König von Ägypten. Jene sind die Traumdeuter und die Zauberer, die im *Sefer ha-Yashar*<sup>68</sup> vermerkt sind, die den Pharao berieten, den Namen Jakobs von der Erdoberfläche auszulöschen.

Und es war, als der Pharao über Ägypten herrschte, da änderte er die Gesetze der ersten Könige<sup>69</sup> und ihre Rechte und er erschwerte das Joch auf allen Bewohnern seines Landes. Und auch mit dem Haus Jakob hatte er kein Mitleid, auf den Rat Bileams des Zauberers hin und seiner zwei Söhne, denn sie waren die Berater des Königs in jenen Tagen. Und der König wurde von seinen drei Beratern beraten, der Namen des einen war Reuel der Midianiter, der Name des zweiten war Hiob, der Uziter und der Name des dritten war Bileam, der Petoriter. Er sagte ihnen: *Siehe, das Volk der Israeliten ist zahlreicher und stärker als wir* (Ex 1,9). *Auf,*<sup>70</sup> *lasst uns klug gegen es vorgehen, damit es sich nicht noch weiter vermehrt. Sonst könnt es geschehen, wenn Krieg ausbricht, dass auch es sich zu unseren Feinden schlägt und uns bekämpft und dann aus dem Land hinaufzieht* (Ex 1,10). Da antwortete Reuel der Midianiter dem König und sagte: Lang lebe der König! Wenn es gut ist für den König, dann sende deine Hand nicht gegen sie aus, denn ihr Gott hat sie erwählt von frühester Zeit her, und er hat sie unter allen Völkern des Landes als Messschnur seines Erbteils genommen (Vgl. Dtn 32,9). Und wer, von allen Königen der Erde, hat jemals seine Hand gegen sie ausgestreckt und ist freigesprochen worden und ihr

---

<sup>66</sup> Verb hier im Singular. Im parallelen Text Plural.

<sup>67</sup> ויריעו העם תרועה. Alternativ: Ein mit einem Blasinstrument erzeugter Ton.

<sup>68</sup> Anmerkung: Gemeint ist das Buch Genesis.

<sup>69</sup> Hier מלאכים, aber vermutlich Fehler. Übersetzung als „Engel“ hier nicht sinnvoll.

<sup>70</sup> Übersetzt nach dem biblischen הבה, in der Handschrift eher הנה, aber undeutliche Schreibung.



Gott hat ihm keine Rache zuteilwerden lassen? War es nicht so, als Abraham<sup>71</sup> nach Ägypten hinabstieg, da befahl der Pharao Sarah zu seiner Frau zu nehmen. *Da schadete ihm G'tt, sein Gott, mit großen Plagen und seinem Haus* (Gen 12,17), bis er ihm seine Frau zurückgab, und er betete für ihn und er wurde geheilt.<sup>72</sup> Und auch Avimelech, den Gerariter, wies er zurecht, indem jeder Mutterleib verschlossen wurde, vom Mensch bis zum Vieh (vgl. Jer 51,62). Und er kam zu ihm in einem Traum der Nacht, damit er ihm seine Frau zurückgab, die er genommen hatte. Und nachdem er (mit) allen Menschen Gerars verhandelt hatte, gab er ihm seine Frau zurück und er betete für sie zu seinem Gott, und er sprach ihn frei und er heilte sie.

Und auch Isaak erwies er seine Wunder bei seiner Vertreibung aus Gerar. Da vertrockneten all ihre Quellen<sup>73</sup> und Bäume ihrer Ernte sprossen nicht, und die Brüste ihrer Frauen und ihres Viehs versiegten. *Und Avimelech ging zu ihm, aus Gerar, mit Achusat seinem Freund und Phikhol seinem Heerführer* (Gen 26,26).<sup>74</sup> Sie verneigten sich vor ihm zur Erde und erbaten von ihr<sup>75</sup> Hilfe. Und er betete zu G'tt für sie, und er gab ihm statt, und er heilte sie. *Und Jakob war ein gutgläubiger Mann* (Gen 25,27), und er wurde in seiner Gutgläubigkeit ausgenutzt von Esau und Laban dem Aramäer und allen Königen Kanaans. Und wer ist derjenige, der seine Hand gegen sie (ausstreckt) und freigesprochen wird? Hat nicht dein Vater Josef groß gemacht über alle Fürsten Ägyptens? Denn durch seine Weisheit rettete er alle Bewohner Ägyptens vor dem Hunger. Und er befahl Jakob und seine Söhne nach Ägypten hinabzuholen, damit das Land und Ägypten<sup>76</sup> durch ihre Güte vor Unheil gerettet würde. Und jetzt, wenn es gut ist in deinen Augen, halte dich davon ab, sie zu vernichten! Und wenn du es nicht in deinem Herzen hast, sie in Ägypten anzusiedeln, dann schick sie weg von diesem und sie werden ins Land Kanaan gehen. Da wurde der Pharao sehr wütend auf Reuel, und er floh und er rettete sich nach Midian. Und den Stab des Josef nahm er in seine Hand.

Da sagte der König zu Hiob, dem Uziter: Was soll ich mit diesen machen? Und Hiob, der Uziter, sagte zum König: Sind nicht alle Bewohner deines Landes in deiner Hand? Was gut ist in deinen Augen, tu! Da sagte Bileam, der Petoriter, zum König: Wenn du sagst, sie in einer Feuerflamme zu verringern – hat nicht sein Gott Abraham aus Ur in Chaldäa errettet? Und wenn du sagst, sie mit dem Schwert auszulöschen – wurde nicht Isaak damit getestet, aber er ist nicht gestorben und ein Widder ist an seiner statt hingegeben worden? Und jetzt, mein Herr, der König, wenn

---

<sup>71</sup> Wegen Seitenumbruch steht „Abraham“ zweimal im Ms. Hier nur einmal übersetzt.

<sup>72</sup> וִירְפָא. Muss keine Passiv-Form sein, wurde aber für das Deutsche angepasst.

<sup>73</sup> מוֹצֵאֵי מִיָּמֵיהֶם. Ungewöhnlicher Ausdruck.

<sup>74</sup> Satzstellung weicht vom Bibelzitat ab.

<sup>75</sup> Sic!

<sup>76</sup> Sic!

## E. Textbearbeitungen

du versuchst ihren Namen auszulöschen, befiehl, ihre Kinder ins Wasser zu werfen, denn nicht ein einziges von ihnen wird daraus herausgerissen werden.

*Und die Sache war gut in den Augen des Königs und er sagte zu, es so auszuführen. Und es wurde ein Gesetz in Ägypten herausgegeben (Est 2,4 und Est 9,14), das folgendermaßen lautete: Jeder männliche Nachkomme, der den Hebräern geboren wird, soll ins Wasser geworfen werden. Und es war zu der Zeit, da die männlichen Nachkommen des Hauses Jakob in den Nil fallen gelassen wurden, da wurde auch Mose mit ihnen dort hineinfallen gelassen. Aber Gott sendete einen Engel, um sie zu retten, und es entkam auch Mose aus dem Nil durch die Hand Bityas, der Tochter des Pharao. Und als Mose im Haus des Königs heranwuchs, erachtete ihn die Tochter des Pharao als ihren Sohn, und das ganze Haus des Pharao fürchtete sich vor ihm. Und es war der Tag, da wurde zu Bileam folgendermaßen gesagt: Siehe, der Sohn Bityas versucht dich zu töten. Da floh Bileam der Zauberer, er und seine zwei Söhne mit ihm und sie retteten ihre Leben und sie gingen ins Land Kusch. Und als Kikanos die Kedomiter und Aram bekämpfte, da rebellierte Bileam gegen ihn und sie gaben (ihnen) keinen Einlass in die Stadt. Da belagerten sie Kusch neun Jahre lang, dann starb Kikanos in der Belagerung. Und das Kriegsvolk krönte Mose den Leviten über sich. Und Mose nahm die Stadt ein, durch seine Weisheit und sie setzten ihn auf den Königsthron und gaben die Königskrone auf seinen Kopf (vgl. Est 2,17). Und auch die Kuschiterin, die edle Dame, gaben sie ihm zur Frau.*

Aber Mose fürchtete den Gott seiner Väter und kam nicht zu ihr, denn er erinnerte sich an den Schwur, den Abraham Eleazar seinem Knecht geschworen hatte: *Nimm für meinen Sohn als Frau nicht eine von den Töchtern Kanaans* (Gen 24,3; Gen 24,37; Gen 28,1; Gen 28,6). Und auch Isaak machte es so, als Jakob vor Esau floh, und er befahl ihm und sagte ihm: Heirate keine von den Söhnen Hams, denn er erinnerte sich daran, dass Noah die Söhne Hams den Söhnen Schems und Yafets als Knechte gegeben hatte. Und Mose fürchtete G'tt, seinen Gott, und er ging vor ihm her in Rechtschaffenheit mit seinem ganzen Herzen, und er wich nicht von dem Weg ab (vgl. Ri 2,17), auf dem Abraham, Isaak und Jakob gegangen waren, und er ergriff das Königreich der Kuschiter. Und er bekämpfte Edom und die Kedomiter und Aram und er unterwarf sie unter die Hand der Kuschiter. Und die Tage, die er über die Kuschiter regierte, waren vierzig Jahre und er war erfolgreich in all seinen Kriegen, denn G'tt, der Gott seiner Väter, war mit ihm.

## E. Textbearbeitungen

Im Jahr vierzig seiner Herrschaft saß er auf seinem Königsthron und die edle Dame saß bei ihm.<sup>77</sup> Da sprach die edle Dame zu den Fürsten und dem Volk: Siehe, es sind vierzig Jahre, dass dieser König über Kusch ist. Aber ich, mir hat er sich nicht genähert, und die Götter der Kuschiter hat er nicht angebetet. Und jetzt, hört doch Kuschiter, es soll nicht dieser über euch herrschen. Dort ist Mobros<sup>78</sup>, mein Sohn, er soll über euch herrschen. Denn es ist besser für euch, dem Sohn eures Herren zu dienen als einem fremden Mann, einem Diener des Königs von Ägypten. Das ganze Volk beriet sich bis zum Abend. Und sie standen früh am Morgen auf und krönten Mobros, den Sohn des Kikanos, über sich. Aber die Kuschiter fürchteten sich ihre Hand gegen Mose auszustrecken, denn sie erinnerten sich des Schwurs, den sie ihm geschworen hatten. Und sie gaben ihm Geschenke und schickten ihn in großer Ehre fort. Und er ging von dort weg und schritt auf seinem Weg und er hörte auf, über Kusch zu herrschen. Und Mose war siebenundsechzig Jahre alt<sup>79</sup>, bei seinem Weggang aus Kusch, denn von G'tt war das Wort. Denn das Ende, das seit frühester Zeit bestimmt war<sup>80</sup>, war gekommen, die Israeliten aus der Bedrängnis der Söhne Hams herauszuführen.

Und Mose ging nach Midian, denn er fürchtete sich, nach Ägypten zurückzugehen, wegen des Pharaos. Und er ließ sich an dem Wasserbrunnen nieder. Da kamen die sieben Töchter Reuels, dem Midianiter, hervor, um das Kleinvieh ihres Vaters zu hüten. Und sie kamen zu jenem Brunnen und schöpften Wasser, um das Vieh zu tränken. *Da kamen die Hirten* Midians und *vertrieben sie*. *Und Mose stand auf und rettete sie und er tränkte das Vieh* (Vgl. Ex 2,17). Und sie kehrten zu Reuel zurück, ihrem Vater und sie sagten ihm, dass er ihnen den Mann entlohne. Und Reuel sandte aus und nahm ihn nach Hause und aß Brot mit ihm. Da erzählte ihm Mose, dass er aus Ägypten geflohen war. Und dass er über Kusch geherrscht hatte und dass man das Königtum aus seiner Hand genommen und ihn fortgeschickt habe. Und nachdem Reuel seine Worte gehört hatte, sagte er in seinem Herzen: Ich gebe diesen ins Gefängnis und ich werde durch ihn Gefallen bei allen Kuschitern finden, denn er ist doch entflohen. Und er nahm ihn und gab ihn in das Gefängnis. Und er war dort zehn Jahre eingesperrt.

Aber während er dort eingesperrt war, hatte Zippora, die Tochter des Reuel, Erbarmen mit ihm und sie versorgte ihn mit Brot und Wasser. Und es war am Ende von zehn Jahren, da sagte sie zu ihrem Vater folgendermaßen: Der Hebräer, der eingesperrt ist<sup>81</sup>, dieser ist schon zehn Jahre

---

<sup>77</sup> Verbformen als Partizipien.

<sup>78</sup> מוֹבְרוֹס.

<sup>79</sup> Altersangabe vermutlich mit Fehler: שבע שנים ושנים. Erstes שנים sollte שנים lauten.

<sup>80</sup> Fehlerhafte Verbform: הִתְעַדָּה. Die letzten zwei Buchstaben sind vertauscht.

<sup>81</sup> Handschrift hier zum Teil unleserlich.

im Gefängnis und es *gab keinen, der suchte und keinen, der nach ihm verlangte* (Ez 24,6). Und jetzt, wenn es gut ist in den Augen meines Vaters, lasst uns doch hinschicken und nachsehen, ob er tot ist oder ob er lebt. Ihr Vater jedoch wusste nicht, dass sie ihn versorgt hatte. Und Reuel antwortete und sagte: Gab es jemals so etwas? Dass ein Mann zehn Jahre im Gefängnis eingesperrt ist und nicht isst, aber lebt? Da antwortete Zippora ihrem Vater folgendermaßen: Hast du, mein Herr, nicht gehört, dass der Gott der Hebräer groß und furchteinflößend ist und ihnen Wunder erweist zu aller Zeit? Er hat Abraham aus Ur in Chaldäa gerettet und Isaak vor dem Schwert und Jakob vor der Hand des Engels bei seinem Kampf mit ihm am Ufer des Jabok. Und auch mit diesem hat er vieles getan und ihn aus dem Nil Ägyptens gerettet und vor dem Schwert des Pharaos. Und auch von diesem kann er ihn erretten! Die Sache war gut in den Augen Reuels, und er tat gemäß dem Wort seiner Tochter. Und er sandte zum Kerker, um zu sehen, was aus ihm geworden war. Und sie sahen hin und siehe, ein lebendiger Mann stand auf seinen Füßen und er flehte zu dem Gott seiner Väter. Und man holte ihn aus dem Kerker heraus und rasierte ihn und *tauschte seine Gefängniskleider und er aß Brot* (Jer 52,23; II Kön 25,29).

Da stieg der Mann in den Garten Reuels herab, der hinter dem Haus war und er betete zu seinem Gott, der an ihm viele Wunder getan hatte. Während er betete, blickte er auf die andere Seite und siehe, ein Saphir-Stab steckte in der Erde und er war im Garten verwurzelt. Da näherte er sich dem Stab und siehe, in ihm war der Name G'ttes, des Gottes der Heerscharen, eingraviert, geschrieben und ausgedeutet<sup>82</sup> auf dem Stab. Und er las ihn vor und streckte seine Hand aus und riss ihn heraus, wie die Entwurzelung eines Waldbaums aus dem Dickicht. *Und er wurde in seiner Hand zu einem Stab* (Ex 4,4). Es ist der Stab, der bei den Werken des Universums unseres Gottes geschaffen wurde, nach der Erschaffung des Himmels und der Erde und all ihr Heer (Vgl. Gen 2,1), Meere und Flüsse, und all ihre Fische. Als Adam aus dem Garten Eden vertrieben wurde, nahm er den Stab in seine Hand und zog aus *und bearbeitete den Ackerboden, von dem er genommen worden war* (Gen 3,23). Und der Stab gelangte bis zu Noah und er gab ihn Shem und seinen Nachkommen, bis er in die Hände Abrahams, dem Hebräer, gelangte. *Und Abraham gab alles, was ihm gehörte Isaak* (Gen 25,5), und auch den Stab der Wunder erbte er. Und als Jakob nach Padan floh, nahm er ihn in seine Hand, und als er zu Isaak seinem Vater nach Beer Sheva kam, ließ er ihn nicht zurück und als er nach Ägypten hinabstieg, nahm er ihn in seine Hand und gab ihn Josef, der einen Landstrich mehr als seine Brüder hatte (vgl. Gen 48,22),<sup>83</sup> denn mit Unerschrockenheit nahm ihn Jakob aus der Hand Esaus, dem Vater Edoms. Nach dem Tod Josefs kehrten die Fürsten Ägyptens in das Haus Josefs zurück, und der Stab

---

<sup>82</sup> מפורש.

<sup>83</sup> שכם על אחיו.

gelangte in die Hand Reuels, dem Midianiter. Und zur Zeit seines Weggangs aus Ägypten nahm er ihn in seine Hand und pflanzte ihn in seinen Garten. Und er testete alle Helden der Keniter damit, ihn herauszureißen, wenn sie seine Tochter Zippora zur Frau nehmen wollten.<sup>84</sup> Aber sie schafften es nicht. Und er verblieb in der Mitte des Gartens, bis derjenige kam, der das Recht dazu hatte (vgl. Ez 21,32). Und er nahm ihn.

Und nachdem Reuel den Stab in seiner Hand gesehen hatte, war er sehr erstaunt darüber und Reuel *gab seine Tochter Zippora Mose* (Ex 2,21). Und Mose war siebenundsiebzig Jahre alt, als er aus dem Gefängnis freikam, und er nahm Zippora, die Midianiterin zur Frau. Und Zippora ging auf den Wegen der Frauen des Hauses Israel, es fehlte ihr nichts von der Rechtschaffenheit Sarahs, Rebeccas, Rachels und Leahs, *die ewigen Hügel* (Hab 3,6). Und sie wurde schwanger und sie *gebar einen Sohn, und seinen Namen nannte er Gerschom, denn er sagte: Ich war ein Fremder in einem fremden Land* (Ex 2,22; vgl. auch Ex 18,3). Allerdings beschnitt er nicht das Fleisch seiner Vorhaut (vgl. Gen 17,14) nach dem Beschluss des Reuel, seines Schwiegervaters. Und es war zu jener Zeit, jene am Ende von drei Jahren, da wurde sie erneut schwanger und gebar einen zweiten Sohn. Und er beschnitt das Fleisch seiner Vorhaut. Und er nannte seinen Namen *Eliezer, denn der Gott meines Vaters (kam) zu meiner Hilfe und er hat mich vor dem Schwert des Pharao gerettet* (Ex 18,4). In jenen Tagen hütete Mose das Kleinvieh von Reuel dem Midianiter, hinter der Wüste Zin (vgl. Ex 3,1), und der Stab Gottes war in seiner Hand.

Da eiferte G'tt für sein Volk und sein Erbteil, und er erhörte ihre Stimme und er sprach, sie herauszuführen aus der Bedrängnis der Söhne Hams, um ihnen das Land Kanaan als Eigentum zu geben (vgl. Ex 6,4). Und er erschien Mose, seinem Diener, am Horeb, in einem in Feuer brennenden Dornbusch (vgl. Ex 3,2). Nur das Feuer hatte keine Gewalt über den Dornbusch, um ihn zu verzehren. Und G'tt rief ihn aus dem Feuer heraus und befahl ihm nach Ägypten hinabzusteigen, zum Pharao, dem König von Ägypten, um seine auserwählten Kinder in Freiheit zu senden. Da wies ihn G'tt an, in Ägypten Zeichen und Wunder zu tun, damit sie glaubten, dass G'tt ihn dort hingeschickt hatte. Und er versprach ihm durch seinen Mund folgendermaßen: Geh, kehre nach Ägypten zurück, denn alle, die versucht haben dich zu töten,<sup>85</sup> sind gestorben, und es steht nicht in der Macht der Söhne Hams, dir Böses anzutun.

Da kehrte Mose nach Midian zurück und sprach zu den Ohren seines Schwiegervaters all diese Worte. Und er sprach zu ihm: *Geh in Frieden* (Ex 4,18). Und er stand auf und ging und seine Frau und seine Söhne nahm er mit sich (vgl. II Sam 15,9). Und sie übernachteten in einer

---

<sup>84</sup> Freier formuliert zugunsten des Deutschen.

<sup>85</sup> מבקשי נפשי.

## E. Textbearbeitungen

Unterkunft. Da stieg ein Engel Gottes herab und suchte bei ihm einen Anlass<sup>86</sup>, und er sprach ihn zu töten, wegen seines Sohnes, seines Erstgeborenen, der nicht beschnitten war. Und er hatte den Bund gebrochen, den G'tt mit Abraham, seinem Knecht, geschlossen hatte. Da beeilte sich Zippora und nahm (einen) von den geschärften Steinen, die dort waren, und beschnitt ihren Sohn. Und sie rettete ihren Mann aus der Hand des Engels.

Gott sah Aaron, den Leviten, in Ägypten, während er am Ufer des Nils entlang ging und er sagte zu ihm: *Zieh doch Mose entgegen, in Richtung der Wüste. Und er ging hin und traf ihn am Gottesberg und küsste ihn* (Ex 4,27). *Und er hob seine Augen und er sah die Frau und ihre Kinder und sagte zu Mose: Wer ist das* (Gen 33,5)? Und er sagte ihm: Meine Frau und meine Söhne, die mir Gott in Midian gegeben hat. Und die Sache war schlecht in den Augen Aarons, und er versprach, die Frau und ihre Kinder zum Haus ihres Vaters zu schicken. Und so machte er es. Und Zippora war mit ihren Söhnen im Haus Reuels, bis G'tt sich um sein Volk kümmerte und sie aus Ägypten herausführte aus der Hand des Pharaos. Und Mose und Aaron kamen nach Ägypten zur Gemeinde Israels und erzählten<sup>87</sup> ihnen all die Worte G'ttes. Da freute sich das Volk sehr. Und sie standen am nächsten Tag früh auf und gingen zum Haus des Pharaos, und den Gottesstab nahmen sie in ihre Hände. Als sie zum Tor des Königshauses kamen, siehe, zwei junge Löwen waren dort mit Eisenketten angebunden. Und ihretwegen konnte niemand ein und aus gehen, außer der König befahl jemandem zu kommen. Dann gingen die Wärter hin und entfernten die Junglöwen mit ihren Beschwörungen und sie brachten ihn herein. Da beeilte sich Mose und schwenkte den Stab über die Junglöwen und er machte sie los und sie gelangten zum Haus des Pharaos und die Junglöwen kamen mit ihnen in großer Freude, so wie sich der Hund über seinen Herren freut, wenn er vom Feld (zurück)kommt. Nachdem der Pharao dieses gesehen hatte, war er darüber sehr erstaunt. Und er erschrak sehr vor den Menschen, denn ihre Gestalt war wie die Gestalt von den Gottessöhnen.

Da sagte der König zu ihnen: Was wollt ihr? Und sie sagten ihm: *G'tt, der Gott der Hebräer hat uns zu dir geschickt mit folgenden Worten: Lass mein Volk ziehen, damit sie mir dienen* (Ex 7,16). Da fürchtete sich der Pharao sehr vor ihnen und sagte zu ihnen: (Geht)<sup>88</sup> heute und kommt morgen. Und sie machten es gemäß dem Wort des Königs. Nachdem sie gegangen waren, schickte der Pharao hin und rief nach Bileam, dem Zauberer und Jannis und Jambris und den Hexern und allen Traumdeutern Ägyptens mit ihnen, und sie kamen zum König. Da erzählte ihnen der König, was die Menschen zu ihm geredet hatten, und die Traumdeuter sagten zu ihm:

---

<sup>86</sup> ויבקש ממנו תואנה. Im Sinne von: einen Vorwand suchen.

<sup>87</sup> וידברו. Wörtlich: „Redeten“. Zugunsten einer klangvolleren Übersetzung ins Deutsche angepasst.

<sup>88</sup> לכו aus anderen Handschriften ergänzt. Fehlt hier.

Wie sind die Menschen an den Junglöwen vorbeigekommen, die am Tor angebunden sind? Und der König sagte: Sie haben ihren Stab über die Junglöwen geschwenkt, und sie befreiten sie, und sie kamen zu mir. Auch wurden die Junglöwen wie Hunde, und sie freuten sich über sie. Bileam antwortete dem König folgendermaßen: So etwas gibt es nicht, außer sie sind Hexenmeister wie wir. Und jetzt, schick doch nach ihnen und sie sollen kommen und wir werden sie prüfen. Und so tat es der König. Da nahmen sie den Gottesstab in ihre Hand, und sie kamen zum König und sie sagten ihm die Dinge, die sie beim ersten Mal zu ihm gesagt hatten. Da sagte ihnen der König: Wer soll euch glauben, dass ihr Gottgesandte seid und auf seinen Befehl<sup>89</sup> zu mir gekommen seid? Und jetzt, *erweist ein Wunder* (Vgl. Ex 7,9) und wir glauben eure Worte. Da beeilte sich *Aaron und warf den Stab aus seiner Hand vor den Pharao und vor seine Diener. Und er wurde zur Schlange* (Ex 7,10). Und ebenso taten es die Traumdeuter und *jeder warf seinen Stab auf die Erde und auch sie wurden zu Schlangen* (Ex 7,12). Da hob die Schlange, die aus dem Stab Aarons gemacht worden war, ihren Kopf und öffnete ihr Maul und verschlang die Schlangen der Stäbe der Hexenmeister (vgl. Fortsetzung Ex 7,12).

Da antwortete Bileam, der Zauberer, und sagte: Es wird schon seit früher Vorzeit (so) gemacht, dass eine Seeschlange eine andere verschlingt, und dass die Fische des Meeres jeder den anderen verschlingt. Und jetzt, hole doch den Stab wie am Anfang zurück, und auch wir wollen unsere Stäbe zurückbringen. Wenn dein Stab unsere Stäbe verschlingen kann, dann wissen wir wirklich, dass der Geist Gottes in dir ist. Und wenn er sie nicht verschlingen kann, siehe, dann bist du ein Zauberer wie wir. Da beeilte sich Aaron und *streckte seine Hand aus und ergriff den Schwanz der Schlange und sie wurde in seiner Hand zum Stab* (Ex 4,4). Und so machten auch sie es mit ihren Stäben. Und jeder warf seinen Stab auf die Erde, wie beim ersten Mal. *Da verschlang der Stab Aarons ihre Stäbe* (Ex 7,12). Da befahl der Pharao, und sie brachten das *Erinnerungsbuch der Chroniken der Könige Ägyptens* (Est 6,1), in dem alle Gottheiten Ägyptens eingeschrieben sind. Und sie lasen es vor dem Pharao. Und nachdem man das Buch der Gottheit vor dem Pharao gelesen hatte, sagte er zu ihnen: Siehe, ich habe euren Gott nicht in diesem Buch geschrieben gefunden, und ich kenne seinen Namen nicht. Sie antworteten und sagten zum König: G'tt, Gott der Götter ist sein Name. Da sagte der Pharao: *Wer ist G'tt, dass ich auf seine Stimme hören sollte, Israel ziehen zu lassen? Ich kenne G'tt nicht und werde Israel auch nicht ziehen lassen* (Ex 5,2). *Sie sagten: Gott der Hebräer wird sein Name bei uns genannt* (Ex 5,3) seit den Tagen unserer Vorfäter. Und jetzt, lass uns doch ziehen und *lass uns doch drei*

---

<sup>89</sup> על פיו. Wörtlich: „Nach seinem Mund“.

*Tagereisen weit in die Wüste ziehen und G'tt, unserem Gott, opfern* (Ex 5,3), denn seit dem Tag des Hinabzugs Israels nach Ägypten hat er aus unserer Hand kein Feueropfer, Pflanzenopfer und Tieropfer genommen (vgl. Ri 13,23). Und jetzt, wenn du nicht ziehen lässt, wird er sehr wütend werden und das Land Ägypten schlagen, *mit dem Wort oder dem Schwert* (Ex 5,3).

Da sagte der Pharao zu ihnen: Erzählt mir doch von seiner Kraft und seiner Stärke und sie sagten ihm: *Er hat den Himmel und die Himmelshöhen erschaffen und all ihr Heer, die Erde und alles was auf ihr ist. Die Meere* (Nech 9,6) und all ihre Fische. Er ist der *Erschaffer des Lichts und der Schöpfer der Dunkelheit* (Jes 45,7), er bewässert das Land und stillt seinen Durst. Er lässt darauf Pflanze und Gras wachsen. Er ist der Schöpfer des Menschen und des Viehs und des Waldtiers, und des Geflügels des Himmels und der Fische des Meeres (vgl. Zeph 1,3 und Ez 38,20). Und durch seine Hand leben und sterben sie. Hat er denn nicht auch dich geschaffen im Schoß deiner Mutter? Und er hat in dich den Geist des Lebens gegeben und dich wachsen lassen und dich auf den Königsthron Ägyptens gesetzt? Und er wird deinen Geist und deine Seele nehmen und dich zur Erde zurückführen, von wo er dich genommen hat! Da wurde der Pharao zornig auf sie und er sagte: Wer von allen Göttern der Völker (soll das sein), der so etwas tun kann? *Mir gehört mein Nil und ich selbst habe ihn mir geschaffen* (Ez 29,3)! Und er vertrieb sie von dort und befahl, die Arbeit der Hebräer zu erschweren wie vormals.

Da erweckte G'tt seine Macht in Ägypten und er schlug den Pharao und sein Volk mit Plagen, zehn furchtbaren, großen Plagen. *Er verwandelte ihr Wasser* (Ps 105,29) [in Blut]<sup>90</sup>. Und wenn ein Ägypter kam, um Wasser zu schöpfen, und er blickte auf seinen Krug, siehe, da hatte sich das Wasser in Blut [verwandelt]! Und wenn er hinkam, um zu trinken, da wurde das Wasser in seinem Becher zu Blut. Auch wenn [die Frau] ihr Mehl knetete und ihr Essen kochte, verwandelte sich ihr Anblick in Blut. Und all ihr Wasser wimmelte von Fröschen. Und wenn der Ägypter Wasser trank, da füllte sich sein Magen mit Fröschen und sie quakten in seinen Eingeweiden, so wie sie quakten, wenn sie im Nil waren. Und auch all ihr Trinkwasser und ihr Kochwasser wurde zu Fröschen verwandelt und wenn sie in ihrem Bett lagen und sie schwitzen, all ihr Schweiß wurde zu Fröschen.<sup>91</sup> Und er schlug ihren Staub zu Ungeziefer zwei Ellen hoch. Auch auf ihrem Fleisch waren sie eine Handbreit hoch und auf dem König und der edlen Dame. Und G'tt schickte Wildtiere zu ihnen, um ihnen Schaden zuzufügen und Schlangen und

---

<sup>90</sup> Nachfolgend ist die Handschrift teilweise beschädigt. Es wurden Ergänzungen mit Hilfe der parallelen Texte vorgenommen.

<sup>91</sup> Handschrift an der Stelle korruptiert. Frosch in der Einzahl.



Feuerschlangen und Skorpione<sup>92</sup> (vgl. Dtn 8,15), um sie zu verletzen. Und Mäuse und Ratten<sup>93</sup> (vgl. Lev 11,29) und Landechsen mit im Sand kriechenden Reptilien. Und Fliegen und Wespen und Moskitos und Stechmücken, um in ihre Augen und ihre Ohren hineinzugelangen. Und Läuse und Wanzen und verschiedene Arten von Tieren mit Flügeln, um sie zu plagen. Und sie kamen ihretwegen von Raum zu Raum. Und als sich Ägypten vor dem Schwarm der wilden Tiere<sup>94</sup> versteckte, verschlossen sie ihre Türen hinter sich, aber Gott befahl über die *Silonit*<sup>95</sup>, welche im Meer war und sie bahnte sich ihren Weg nach Ägypten. Und sie hatte lange Arme, in der Länge von zehn Armen eines Mannes. Und sie hob die Dächer in die Luft und rollte die Decke auf und den Bodenbelag und durchbrach sie. Und sie streckte ihren Arm in das Haus und entfernte das Schloss und die Bolzen<sup>96</sup> und öffnete die Häuser Ägyptens. Und danach *kam der Schwarm wilder Tiere in das Haus des Pharaos und in das Haus seiner Diener* (Ex 8,20) und peinigete sie sehr. Da gab der Gott ein Wort in Ägypten über die *Pferde, die Esel, die Kamele, die Rinder und das Kleinvieh* (Ex 9,3). Und als der Ägypter früh am Morgen aufstand, um sein Vieh auf die Weide zu führen, da fand er, dass all seine Tiere gestorben waren. Und es blieb vom Viehbestand Ägyptens nur eines von zehn. Und Gott zog eine Entzündung auf das Fleisch Ägyptens, und es riss danach ihr Fleisch auseinander. Und es wurde zu einem schlimmen Geschwür, alles vernichtend von ihren Fußsohlen bis zu ihrem Scheitel (vgl. Hi 2,7 u.a.). Und es waren viele Blasen auf ihnen, und ihr Fleisch hatte einen Ausfluss, bis sie verrotteten und stanken.

Und er schlug ihre Weinrebe mit Hagel und jeden Baum Ägyptens, und es blieb keine Rinde an ihnen (und keine) Blätter<sup>97</sup>, und es vertrocknete auch das grüne Kraut, es wurde zerschlagen und ein entzündetes Feuer ging in ihrer Mitte herab. Und auch Mensch und Vieh, welche sich draußen befanden, starben durch die Flammen. Und auch alle Häuser der Dörfer wurden herausgerissen. Und es kamen Wanderheuschrecken, Jungheuschrecken und Grashüpfer und sie fraßen<sup>98</sup>, was vom Hagel übrig geblieben war. Da freuten sich die Ägypter über sie und jagten sie in sehr großer Anzahl und salzten sie ein, um sie zu essen. *Da machte G'tt einen sehr starken Westwind und er hob die Heuschrecken in die Luft und schleuderte sie Richtung*

---

<sup>92</sup> Die Tiere stehen im Original im Singular, wurden aber pluralisch übersetzt.

<sup>93</sup> חולד. Wörtlich keine Ratten, sondern andere Nagetiere. Nicht eindeutig geklärt. Evtl. Nacktmulle.

<sup>94</sup> ערוב. Wörtlich: „Die Vermischung“. Hier aber der Tradition folgend, dass es sich um eine Gruppe wilder Tiere handelt und daher auch so übersetzt.

<sup>95</sup> סילונית. Unklare Etymologie. Hier eine Art Meerungeheuer, oder heftiger Wirbelsturm. Zum Teil mit dem Wort „Sirene“ in Verbindung gebracht. Vgl. Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London: 1903), 980.

<sup>96</sup> קופלות. Ebd., 1338.

<sup>97</sup> Eigenwillige Konstruktion: קליפה עלים. Kein Constructus. עלים fehlt in anderen Handschriften.

<sup>98</sup> Tiere und zugehörige Verben stehen im Original im Singular. Das Deutsche fordert hier jedoch eher den Plural.

*Schilfmeer. Nicht eine einzige Heuschrecke blieb innerhalb der ganzen Grenze Ägyptens* (Ex 10,19). Und das ganze Land Patros wurde drei Tage lang dunkel, sodass ein Mann seine Hand nicht sah, wenn er sie zu seinem Mund führte. Aber es gab viele vom Volk Israel, die auf ihre Weise rebellierten. Und sie lehnten sich gegen die Rede<sup>99</sup> Moses und Aarons auf, den Gesandten Gottes und sie sagten: Wir werden nicht losziehen, damit wir nicht in der Wildnis der Wüste vor Hunger sterben. Da machte G'tt sie krank und vernichtete den Dorn seines Weinbergs. Und man begrub sie in den drei Tagen der Dunkelheit, damit die Ägypter es nicht sehen würden und sich über ihren Niedergang freuten.

Und er erschlug *jeden Erstgeborenen auf der Erde Ägyptens, vom Mensch bis zum Vieh* (Ex 12,12) und auch das Bildnis ihrer Erstgeborenen, das in die Wände ihrer Häuser eingraviert war, wurde ausgelöscht und es fiel zu Boden. Und die Knochen ihrer Erstgeborenen, die in ihren Häusern begraben waren, schleiften die Hunde der Ägypter herum und trugen sie von ihnen weg, und die Familien der Söhne Hams schrien laut. Und sie beeilten sich und begleiteten die Diener Gottes und schickten ihnen große Besitztümer und süße Geschenke, gemäß dem Schwur G'ttes, zwischen ihm und den Israeliten.<sup>100</sup>

Da beeilte sich Mose und ging ans Horus-Gewässer<sup>101</sup> und holte von dort den Sarg des Josef herauf. Und er nahm ihn mit sich und auch alle Häupter der Stämme. Jeder trug den Sarg des Hauses seiner Väter. Auch von den Völkern des Landes begleiteten sie (einige) und sie zogen mit ihnen aus Ägypten aus. Und sie gingen mit ihnen: *Drei Tage lang lasst uns in die Wüste ziehen*<sup>102</sup> und *G'tt, unserem Gott opfern* (Ex 8,23 u.a.). Und jetzt, lasst uns früh am Morgen aufstehen, und wenn sie nach Ägypten zu unseren Herren zurückkehren, weil sie loyal sind, dann wollen wir sie nicht bekämpfen. Aber wenn nicht, werden wir sie bekämpfen und sie *mit großer Kraft und starker Hand zurücksenden* (Ex 32,11). Und sie standen am vierten Tag früh auf und siehe, Mose und Aaron und die Söhne Israels aßen und tranken und feierten (vgl. I Sam 30,16) das Fest G'ttes. Und der Mob sagte zu ihnen: Warum kehrt ihr nicht zu euren Herren zurück? Da antwortete Mose und sagte: Denn der G'tt hat uns deutlich eingeschärft (vgl. Gen

---

<sup>99</sup> Wörtlich: „den Mund“

<sup>100</sup> אתוי נהרים. Auffälliger Ausdruck für die „Söhne Israels“. Bekannt aus einem Piyyut von El'azar ha-Qalir. Häufig fehlerhaft zu ארם נהרים (Mesopotamien) verbessert, da der Ausdruck weitestgehend unbekannt ist. Wird auch von Amittai ben Shefatya in einem Piyyut verwendet, das in der *Megillat Aḥima'aš* enthalten ist.

<sup>101</sup> שיחור. Ein Teil des Nils.

<sup>102</sup> Im Vergleich zu anderen Textvarianten fehlt hier ein Satz, wobei es sich um einen Fehler in der Abschrift handeln könnte, da auch dieser Satz mit den Worten „Drei Tage lang lasst uns in die Wüste ziehen“ endet. Ergänzt aus OBod135 lautet der Satz: ויאמרו איש אל רעהו הלא משה ואהרן אמרו אל פרעה דרך שלשת ימים נלך במדבר. Übersetzung: „Und es sagte einer zum anderen: Ist es nicht so, dass Mose und Aaron zum Pharao sagten: *Drei Tage lang lasst uns in die Wüste ziehen und G'tt, unserem Gott opfern* (Ex 8,23)“. Es sprechen hier also die Völker des Landes, was in der Handschrift LBL27113 nicht deutlich wird.

43,3): Kehrt nicht mehr nach Ägypten zurück, sondern geht *in das Land, wo Milch und Honig fließen* (Dtn 27,3; Ex 33,3 u.a.), wie ich es euren Vätern geschworen habe. Und sie sahen, dass sie nicht (darauf) hörten zurückzukehren und sie kämpften mit den Israeliten, aber die Hand der Israeliten überwältigte sie, und sie schlugen sie mit einem gewaltigen Schlag. Und ihre Überlebenden gingen nach Ägypten und sagten dem Pharao, *dass das Volk entflohen war. Da wandte ich das Herz des Pharao und das Herz seiner Diener gegen das Volk* (Ex 14,5), um ihnen nachzujagen, um sie in ihr Elend zurückzuführen. Und Ägypten bereute, sie fortgeschickt zu haben. Und sie beeilten sich *und jagten ihnen nach und sie erreichten sie am Schilfmeer lagernd* (Ex 14,9).

Da erwies G'tt der Gemeinde der Hebräer seine Wunder durch Mose, seinen Auserwählten, der seinen Stab über das Meer neigte. Und er spaltete das Schilfmeer<sup>103</sup> in zwölf Furchen und sie gingen mit ihren beschuhten Füßen durch es hindurch, als wenn man über einen befestigten Weg ginge. Und Ägypten kam ihnen nach, aber sie ertranken, und es blieb nicht einer von ihnen zurück, einzig der Pharao, König von Ägypten, der dem lebendigen Gott seinen Dank gegeben hatte und glaubte, dass er Gott sei. Da gab Gott Michael und Gabriel und Uriel, den Fürsten der Höhe, einen Befehl und sie führten ihn von dort hinaus und leiteten ihn ins Land Ninive. Und er herrschte fünfhundert Jahre über Ninive.

Und die Söhne Israels kamen in die Wüste. Da fiel Amalek, der Sohn von Eliphas, der Sohn von Esau, im Krieg über sie her und sein Volk, hundertachtzigtausend Mann, Zauberer und Hexenmeister, aber der G'tt schickte sie in die Hand Moses, seines Knechts und in die Hand Josua ben Nuns, dem Efraimter, und sie töteten sie mit dem Schwert. Und Reuel, der Midianiter, der Schwiegervater Moses, *kam zu Mose in die Wüste, der dort am Gottesberg lagerte* (Ex 18,5). Und Zippora und ihre Söhne waren mit ihm, und sie kehrten in die Mitte Israels zurück. Auch Sichon und Og bekämpfte Mose, und er nahm all ihr Land aus ihrer Hand. Und in Midian bekämpfte und tötete er Ewi und Rekem und Zur und Chur und Reva (vgl. Num 31,8; Jos 13,21). Und Zur, das ist Balak. Dies sind die fünf Könige Midians. Und Bileam (vgl. Fortsetzung Num 31,8), den Zauberer, und seine zwei Söhne schlugen sie mit dem Schwert. Als Bileam, der Zauberer, Eleazar, den Sohn Aarons des Priesters sah und Pinchas, seinen Sohn, die Anführer von Israels Heeren, da jagten sie ihm nach, um ihn zu töten. Aber er trieb seine Zauberei und flog, wie der Adler Richtung Himmel gleitet (vgl. Dtn 28,49). Da beeilten sie sich und nannten den ehrwürdigen und furchteinflößenden Namen (vgl. Dtn 28,58) und sie warfen ihn zu Boden, und sie fingen ihn ein, und sie töteten ihn mit dem Schwert auf dem Gebiet der

---

<sup>103</sup> Handschrift an dieser Stelle fehlerhaft.

## E. Textbearbeitungen

Prinzen Midians. Und auch der Kanaaniter, der auf dem Berg wohnt, stieg herab und bekämpfte Israel mit dem Amalekiter, aber der G'tt gab sie in die Hand Moses und in die Hand der Söhne Israels und sie schlugen sie, und löschten sie aus.

Und Mose war achtzig Jahre alt, als er vor dem Pharaο stand, dem König Ägyptens (vgl. Gen 41,46) und G'tt sein Volk aus seiner Hand aus Ägypten herausführte. Und er herrschte über Israel vierzig Jahre lang in der Wüste und er verpflegte sie durch seine Güte vierzig Jahre lang mit dem Brot der Helden und Vögeln des Himmels.<sup>104</sup> Selbst aus dem Kieselfelsen brachte er ihnen Wasserquellen hervor (vgl. Dtn 8,15). Und die Wolke G'ttes war über ihnen am Tag und die Feuersäule in der Nacht (vgl. Ex 13,22; Num 10,34). Und sie führte sie auf magische Art und Weise.<sup>105</sup> Und all die Tage, die sie in der Wüste gingen, nutzten sich ihre Gewänder und Schuhe<sup>106</sup> nicht ab. Es fehlte ihnen kein Gutes. Und Mose herrschte über ganz Israel in der Wüste Sin und sie kamen zum Berg Sinai im dritten Monat nach ihrem Auszug aus Ägypten, am dritten des Monats. Da erging das Wort des G'ttes an Mose den Leviten folgendermaßen: *Steig zu mir hinauf auf den Berg und ich werde dir die Steintafeln geben und die Tora und die Gebote, die ich geschrieben habe, um die Söhne Israels anzuweisen* (Ex 24,12). Und Mose beeilte sich und heiligte das Volk drei Tage lang, und am dritten Tag stieg er auf den Berg. Dies war der sechste Tag des dritten Monats. Und G'tt gab Israel durch Mose seinen Knecht sechshundertunddreizehn Gebote, geschmolzen wie Silber und geprüft wie Gold, im Klang des Schofars und Donners und Feuerfackeln.

Und danach machten sie ihm ein Heiligtum und Gerätschaften, um zu dienen und eine Lade, um die zwei Tafeln hineinzutun und das Buch des Gesetzes an ihre Seite. Und sie machten ihm Altäre, um Brandopfer zu opfern und wohlriechendes Räucherwerk darzubringen. Und auch Salböl, um das Heiligtum zu salben und all seine Geräte und Gottespriester (vgl. Ex 40,9; Lev 8,10): Aaron und seine Söhne, die vor Gott dienen und vor ihm Opfer darbringen und räuchern. Und sie machten ihnen ehrwürdige Kleider. Und auch die Leviten standen zum Wachdienst des Heiligtums G'ttes bereit und dienten ihren Brüdern den Kohanim. Und auch wohlriechendes Räucherwerk machten sie, um es innen darzubringen, um die Seuche vom Volk G'ttes abzuhalten.

Und im Jahr vierzig starb Miriam, die Prophetin, am zehnten des ersten Monats, und sie wurde in der Wüste Zin begraben, das ist Kadesch (vgl. Num 33,36). Und in jenem Jahr, am ersten des

---

<sup>104</sup> ציפור שמים. Im Original im Singular.

<sup>105</sup> בלט כדרך בנין. Ungeklärter Ausdruck. לט: „Zaubertrick“. בלט: „herausragen, hervorstehen“. בלאט: „leise“.

<sup>106</sup> שלמותם ועוליהם. Bedeutung durch Paralleltexte erschlossen. Hier evtl. Fehler.

## E. Textbearbeitungen

fünften Monats, starb Aaron, der Priester, und er wurde am Berg Hor begraben *und Eleazar und Itamar dienten als Priester an der Stelle ihres Vaters Aaron* (Num 3,4). Und ihr Priestertum wurde ihnen zum Erbe bis in Ewigkeit und ihren Söhnen nach ihnen zum Vermächtnis für alle Generationen. Und in jenem Jahr *im zwölften Monat, das ist der Monat Adar* (Est 8,12; Est 3,13; Est 3,7), am Siebten des Monats, starb Mose, der Diener des G'ttes (vgl. Dtn 34,5). Und er war einhundertundzwanzig Jahre alt (vgl. Dtn 34,7). Und Rest von Moses Worten und all seine Stärke und all seine Kriege und seine Macht, und dass er für das Volk G'ttes betete – sind sie nicht im Buch *Devarim*, dem Gesetz unseres Gottes, enthalten (vgl. I Kön 11,41)? Und nach ihm erhob sich Josua ben Nun, der Ephraimiter zu seinem Dienst als Anführer über Israel. Er sollte Israel über den Jordan führen und teilte ihnen das Land durch das Los gemäß dem Mund G'ttes.

Es ist vollendet, ein Gebet zum Gott der Welt, S(elik)

### 4. Beschreibung unterschiedlicher Textfassungen

Man kann unter den erhaltenen Varianten der DYM vornehmlich zwei Texttraditionen unterscheiden: die sogenannte „DYM-Handschriften-Tradition“ sowie die „DYM-Tradition-Jellinek“ (Print-Tradition). Beobachtung und Terminologie gehen zurück auf Avigdor Shinan.<sup>107</sup> Als Abweichungen gelten vor allem eine leicht veränderte Textabfolge ab etwa der Hälfte der Erzählung sowie ein unterschiedlicher Umgang mit der Interpolation „Bileam in Ägypten (Rückblick)“. Darüber hinaus verwenden die Handschriften ein unverfälschtes Biblisches Hebräisch (BH), während die Form des Drucks gelegentlich rabbinische Elemente (RH) in den Text integriert.<sup>108</sup> Die Handschriften-Tradition prägte insbesondere die frühen Entwicklungen der DYM, während die Tradition-Jellinek erst ab dem 15./16. Jahrhundert nachweisbar ist und vor allem die Rezeption des Textes in der Neuzeit beeinflusste.<sup>109</sup> Shinan merkte an, dass es sich bei beiden Formen des Textes um unterschiedliche Entwicklungen der Erzählung aus demselben Ursprung handelt, deren genauer Verlauf anhand der überlieferten Zeugnisse nicht mehr exakt nachvollzogen werden kann.<sup>110</sup>

Ebenfalls untersucht wurden die im Verhältnis kleinen Abweichungen zwischen den beiden frühesten Textbelegen aus dem 13. Jahrhundert. OBod135 (aschkenasisch) wird zwischen 1226 und 1275 datiert, in LBL27113 (sephardisch) ist derweil das Entstehungsjahr 1283 vermerkt. Aus dem direkten Vergleich ergab sich, dass in der sephardischen Handschrift LBL27113 eine ältere Textvariante der DYM tradiert ist. OBod135 weist an einigen wenigen Stellen spätere Spracheinflüsse auf, welche in LBL27113 fehlen. Dreimal benutzt OBod135 explizites RH-Vokabular, wofür LBL27113 an allen drei Stellen ein BH-Äquivalent verwendet.<sup>111</sup> Ein weiteres Beispiel ist die Verwendung des Wortes *Patros* (פתרוס) für Ägypten in LBL27113 (sephardisch, fol. 178r). In OBod135 steht an selber Stelle *Miṣrayim* (מצרים, fol. 345v), was eine Vereinfachung zur besseren Verständlichkeit des Textes darstellt. Bibelzitate sind in OBod135 häufig verkürzt zitiert. Sie werden als bekannt vorausgesetzt und im Gegensatz zu LBL27113 oft nicht bis zum Ende angeführt, obwohl dies zur Vollständigkeit der Erzählung beitragen würde. An mehreren Stellen wurde in OBod135 unsauber gearbeitet. Die

---

<sup>107</sup> Shinan, "Divre", 102-103.

<sup>108</sup> Vgl. Ebd., 103.

<sup>109</sup> Gavin McDowell stellte 2021 die Hypothese vor, dass die aus dem Druck bekannte Variante die ursprünglich ältere Fassung sei, entstanden im 10.-11. Jahrhundert. Die Tradition der Handschriften gehe derweil ins 12. Jahrhundert zurück. Das Argument ist aus verschiedenen Gründen nicht überzeugend. Für die Print-Fassung gibt es keine frühen Belege. Auch die sprachlichen Eigenschaften weisen auf ein späteres Entstehungsdatum hin. McDowell scheint ferner nicht mit Shinans Ausführungen vertraut. Vgl. McDowell, "Pseudo-Jonathan", 13-16.

<sup>110</sup> Shinan, "Divre", 103.

<sup>111</sup> Die Beispiele werden in der sprachlichen Analyse des Textes ausgeführt ab S. 135.

## E. Textbearbeitungen

Berechnung zum Alter des Mose ist falsch und scheinbar unüberlegt durchgeführt, auch Todesangaben stimmen nie mit der jüdischen Tradition überein. Es gibt diverse verbesserte oder auch nicht korrigierte Fehler des Kopisten. Eine andere Auffälligkeit betrifft die Beschreibung der Etymologie des Namens „Aaron“ (OBod135 fol. 340v, LBL27113 fol. 169r). LBL27113 stellt, wie andere DYM Varianten, eine ätiologische Beziehung zwischen dem Namen אהרן, Aaron, und dem Wort הריון, Schwangerschaft, her. OBod135 hingegen schreibt ההמה statt הריון, wodurch die gesamte Stelle aus Perspektive der Auslegung keinen Sinn mehr ergibt. Man kann annehmen, dass die Variante des Texts in LBL27113 im direkten Vergleich mit OBod135 einer älteren Form der *Divre ha-Yamim shel Moshe* entspricht, die späteren Überarbeitungen ausgesetzt war.

### 5. Kommentar zum Text *Divre ha-Yamim shel Moshe*

#### 5.1. Zu den Namen des Textes

Nachfolgend findet sich eine tabellarische Übersicht über die Eigenbezeichnungen der *Chroniken des Mose* in den überlieferten Handschriften des 13. bis frühen 17. Jahrhundert sowie ausgewählten Druckausgaben.

| Handschrift | Überschrift                        | Schlussformel                                           |
|-------------|------------------------------------|---------------------------------------------------------|
| OBod135     | דברי הימים של משה                  | סיימתי ספר דברי הימים של משה                            |
| LBL27113    | דברי הימים של משה רבינו            | ונשלם תהלה לאל עולם                                     |
| OBod11      | -                                  | סליק דברי הימים של משה רבינו חזק                        |
| LBeth48     | בשם השם נעשה ונצליח                | מניין פסוקיא דסיפרא הדין ש"ט תם<br>ונשלם שבח לבורא עולם |
| PP2412      | -                                  | -                                                       |
| DUB25       | דברי הימים ממשה רבינו              | סליק מדרש דברי הימים ממשה רבינו                         |
| MNL5463     | דברי הימים למשה                    | -                                                       |
| MULT220     | בהתחילו דברי הימים דמשה            | סימתי זה בעזרת צורי                                     |
| ROr33       | אתחיל דברי הימים                   | Text abgebrochen                                        |
| RC3097      | דברי הימים ממשה רבינו ע"ה          | סליק להו דברי הימים ממשה רבינו ע"ה                      |
| PP2269      | -                                  | תם ונשלם דברי הימים דמשה                                |
| LBeth28     | ממשה רבינו איך שנולד ומעשיו הטובים | סליק דברי הימים דמשה רבינו ע"ה                          |
| JIMB61      | אהל דברי הימים ממשה רבינו ע"ה      | חזק                                                     |
| OBod487     | ספר דברי הימים למשה רבינו ע"ה      | Text abgebrochen                                        |

|                                 |                                                                                        |                                    |
|---------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------|
| LBL27129                        | Anfang fehlt, stattdessen im Vermerk des Schreibers: דברי הימים משה רבינו ע"ה          | תם ונשלם תהלה לאל עולם             |
| NYJ5000                         | אחל דברי הימים של משה רבי' ע"ה                                                         | סיימתי דברי הימים של משה רבינו ע"ה |
| PP2294                          | Eintrag im Inhaltsverzeichnis aus selber Hand: ולידת משה רבינו ע"ה ומה שקרה לו כל ימיו | -                                  |
| CAdd532                         | דברי הימי' של משה רבינו ע"ה                                                            | -                                  |
| LUB27                           | דברי הימים של משה רבינו                                                                | -                                  |
| Druck<br>Konstantinopel<br>1516 | דברי הימים של משה רבינו ע"ה                                                            | -                                  |
| Druck Venedig<br>1544           | דברי הימים של משה רבינו ע"ה                                                            | נשלם ד"ה של מר"ע                   |
| Edition<br>Jellinek             | דברי הימים של משה רבינו ע"ה                                                            | תם דברי הימים של משה רבינו ע"ה     |

Die Namensvarianten sind vor allem durch unterschiedliche Präpositionen nach *Divre ha-Yamim* und vor dem Eigennamen *Moshe* charakterisiert. Überliefert sind die Varianten מ, ל, ד und של (*de-*, *le-*, *mi-*, und *shel*). *Shel* ist am häufigsten vertreten. Diese Präposition findet sich vornehmlich in frühen (13. und frühes 14. Jahrhundert) sowie späten Handschriften bzw. Drucken (16. und frühes 17. Jahrhundert). Im 14. und 15. Jahrhundert dominierten etwa gleichmäßig verteilt die Präpositionen *de-*, *le-* und *mi-*, wobei *le-* insgesamt am seltensten ist.<sup>112</sup>

Aufschluss über die ursprüngliche Form kann eine Analyse des Titels im Rahmen der mittelalterlichen Rezeption bieten. Im *‘Arukh* von Natan ben Yehiel von Rom (11. Jahrhundert) ist von *Divre ha-Yamim shel Moshe* die Rede, während es bei Rashbam und Ibn ‘Ezra, sowie im Erstdruck des *Yalquṭ Shim‘oni Divre ha-Yamim de-Moshe* heißt. Die beiden ältesten Textzeugen, ebenso wie der von Shinan edierte Text (OBodd11) betiteln ihre Abschrift mit *shel*. Die *Chroniken des Mose* imitieren die hebräische Sprachform der Bibel. *Shel* entspricht diesem Stil eher als das aramaisierende *de-*. Dies passt hingegen gut zum mittelalterlichen Sprachstil von Rashbam oder Ibn ‘Ezra. Vermutlich geht die Umformung des Titels auf die spätere Rezeption zurück und die ursprüngliche Bezeichnung lautete *Divre ha-Yamim shel Moshe*, wie auch Natan ben Yehiel früh festhielt. *Mi-* und *le-* sind ebenfalls das Ergebnis späterer

<sup>112</sup> Was insofern interessant ist, als dass über KTIV die meisten Varianten des Textes als *Divre ha-Yamim le-Moshe* gelistet sind, was nicht mit den Daten aus den Handschriften übereinstimmt.



Abschriften. Im Laufe der Arbeit wird *Divre ha-Yamim shel Moshe* als Bezeichnung für den Text verwendet.

Als häufiger Zusatz ist *Rabbenu* (‘*alaw ha-Shalom*) an den Titel angefügt (Im Ganzen: *Divre ha-Yamim shel Moshe Rabbenu ‘alaw ha-Shalom*; *Chroniken des Mose unseres Meisters, Frieden über ihn*). *Rabbenu* gehörte hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach zum ursprünglichen Titel, zumindest optional, *a“h* (‘*alaw ha-Shalom*) ist derweil erst aus den späteren Handschriften bekannt. In dieser Arbeit wird aus Gründen des Umfangs auf den Titelnachsatz verzichtet. Gelegentlich wird für die *Chroniken des Mose* die Bezeichnung *Sefer* (=Buch) verwendet. Mehr noch als in der Überschrift gilt dies für die Markierung der Mitte des Buches (חצי הספר, *Ḥaṣi ha-Sefer*). *Midrash* hingegen ist in den Textzeugnissen nicht nachgewiesen.

### 5.2. Sprachanalyse

Durch die zeitliche Abfassung – vermutlich im 10. Jahrhundert – ist die Sprachform der DYM als Mittelalterliches Hebräisch (MH) festgelegt. Typische Kennzeichen für MH fehlen jedoch. Weder Rabbinisches Hebräisch noch Aramäisch fanden Verwendung.<sup>113</sup> Stattdessen wurde die Sprache der Bibel imitiert (BH). Man kann von „pseudo-biblisch“ Hebräisch sprechen. Die nachfolgende Sprachanalyse folgt einer Einteilung in Syntax, Morphologie und Wortschatz. Als Grundlage für die Untersuchung der Sprache wurden die beiden frühesten bekannten Handschriften OBod135 (1275, aschkenasisch) und LBL27113 (1282, sephardisch) herangezogen. Alle Beispiele stammen, so nicht anders vermerkt, aus der aschkenasischen Handschrift OBod135.

Die DYM bestehen aus verhältnismäßig kurzen, einfachen Sätzen. Der Stil orientiert sich an den erzählerischen Teilen der Bibel, insbesondere am Buch Exodus. Bibelzitate sind übergangslos in den Text eingearbeitet und können nur unter guter Kenntnis der Schrift erkannt werden. Die biblische Syntax wird durch konsequent verwendete Konsekutiv-Verbformen erzeugt. Das übliche Erzähltempus des BH, das *Imperfectum consecutivum*,<sup>114</sup> kommt häufig zum Einsatz, auch mit den aus dem Biblischen bekannten Besonderheiten, beispielsweise die Apokopie des ה bei *Verba tertiae infirmae* (ויעש האלהים, OBod135 fol. 340v).<sup>115</sup> Bei den meisten der nicht-konsekutiven Verbformen handelt es sich um invertierte Verbalsätze, die ebenfalls für

---

<sup>113</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 101.

<sup>114</sup> Als Referenz für das biblische Hebräisch: Heinz-Dieter Neef, *Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräischen* (Tübingen: 2006), 93-94.

<sup>115</sup> Ebd., 259.

das biblische Hebräisch typisch sind (ואביו קרא לו חבר, LBL27113 fol. 170r).<sup>116</sup> Partizipien kommen in der für das biblische Hebräisch charakteristischen Verwendung vor. Sie können attributiv, substantiviert, verbal oder nominal verstanden werden (כל יושבי ארצו, *allen Bewohnern seines Landes*, OBod135 fol. 342v). Auch *Futurum instans* tritt auf (הנה בן בתיה), *Siehe, der Sohn der Bitya wird danach trachten dich zu töten*, OBod135 fol. 343r).<sup>117</sup> Zum Ende der Erzählung, da es sich um eine Zusammenfassung der weiteren Bücher des Tanach nach Exodus handelt, treten invertierte Verbalsätze häufiger auf. Die Einleitung des Satzes erfolgt unter anderem wiederholt mit וגם. Es entsteht ein gehetzter Eindruck. Man versuchte, schnell den erzählerischen Tod des Mose zu erreichen. Weitere Ereignisse werden zwar genannt, gleichen aber eher einer Aufzählung.<sup>118</sup>

Beispiel OBod135 fol. 346v: וגם בני לוי העמידו שומרים משכן יי. ומשרתים לאחיהם הכהנים ומשוררים על המזבח. וגם קטרת סמים עשו להקטיר קטורת פנימה

*Und auch die Söhne Levis standen zum Wachdienst des Heiligtums (bereit) und dienten ihren Brüdern den Kohanim und auch wohlriechendes Räucherwerk machten sie, um es innen darzubringen, um die Seuche vom Volk des HERRN abzuhalten.*

Morphologisch treten wiederholt Wortformen auf, welche im RH als Vergleichsgröße nicht vorkommen und nur aus dem BH bekannt sind. Beispielhaft ist der Einsatz von Infinitiven in Constructus-Form mit Präfix ב zum Ausdruck der Gleichzeitigkeit und כ zur Vorzeitigkeit (בשמוע, *nachdem die Israeliten diese Sache gehört hatten*, OBod135 fol. 340r; במלך, *als Pharaos über Ägypten herrschte*, ebd. fol. 342v).<sup>119</sup> Des Weiteren kommen in den DYM Kohortativ-Formen zum Einsatz, welche in späterem Hebräisch entfielen (ונמליכה, *lasst uns über uns einen König krönen*, OBod135 fol. 342v).<sup>120</sup> Die meisten Eigenheiten des post-biblischen Hebräisch, wie eine Tendenz zur *Nunation*<sup>121</sup> oder die Verwendung des Verbstammes *Nitpa'al*<sup>122</sup> treten nicht auf. Verstärkt zum Einsatz kommt in den DYM das Anhängen von

<sup>116</sup> Ebd., 102-103.

<sup>117</sup> Ebd., 105-106.

<sup>118</sup> Vgl. dazu auch Shinan, "Divre", 104.

<sup>119</sup> Vgl. Miguel Pérez Fernández, *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew* (Leiden: 1997), 144.

<sup>120</sup> Ebd., 105.

<sup>121</sup> Ebd., 8.

<sup>122</sup> Ebd., 100-101.

Objektpronomina direkt an die Verbform. Dieses Phänomen ist zwar aus dem BH bekannt, eher jedoch ein Merkmal für späteres Rabbinisches Hebräisch (ולמדום לטוס, *Und sie lehrten sie zu fliegen*, OBod135 fol. 342v).<sup>123</sup>

Ein auffälliges Phänomen der DYM ist die Verwendung des poetischen Suffixes מו- anstatt הם-.<sup>124</sup> Das Stilmittel kommt konzentriert an zwei Stellen des Textes zum Einsatz: als Bileam in Ägypten in einer Art Rückblick bisherige Ereignisse nacherzählt und in jenem Abschnitt, da der Auszug Israels aus Ägypten geschildert wird. Die Eigenart der Formulierung im Kapitel über Bileams Rückblick unterstützt die von Shinan aufgestellte These, dass der Abschnitt erst später zur Gesamtkomposition hinzugefügt wurde.<sup>125</sup> (Beispiel OBod135 fol. 345r: וינעלו דלתימו אחרימו. *Und sie verschlossen ihre Türen hinter sich*. Gegenbeispiel OBod135 fol. 340v: ויפרדו רבים מן העם מנשיהם. *Da trennten sich viele von ihnen von ihren Frauen*). In keiner der beiden edierten Handschriften existiert die Form אלהיהם. Ein besonderer Umgang mit dem Wort „Gott“ könnte eine Begründung für den Einsatz des poetischen Suffixes sein. Zum einen werden jedoch alle anderen Suffixe an das Wort „Gott“, beispielsweise אלהיו, unbeeinträchtigt verwendet,<sup>126</sup> zum anderen erklärt sich dadurch die poetische Suffigierung von Wörtern wie דלת (Tür) oder בכור (Erstgeborener) nicht.

Der verwendete Wortschatz der DYM bedient sich ebenfalls fast ausschließlich aus dem Lexikon des Bibelhebräischen. Beispielhaft zu nennen sind Formen wie למען, פן, oder לולי.<sup>127</sup> Personal- und Demonstrativpronomen entsprechen den biblischen Varianten, wobei אני und nicht אנכי verwendet wird. Es kommen fast ausschließlich die Langformen כאשר und אשר vor.<sup>128</sup> Es gibt jedoch auch seltene Ausnahmen von der Regel. In OBod135 treten an drei Stellen Ausdrücke auf, die typisch für das Rabbinische Hebräisch und nicht seinen biblischen Vorläufer sind. Dabei handelt es sich um כן, הרי, כמו, כן, sowie כיון ש. In LBL27113 sind diese Ausdrücke durch biblische Äquivalente ersetzt. Aus fremdem Lexikon ins Hebräisch eingegangener Wortschatz ist in den DYM ebenfalls kaum vorhanden. Explizit fremd wirkende Eigennamen

<sup>123</sup> Vgl. Ebd., 164.

<sup>124</sup> Vgl. z.B. Neef, *Arbeitsbuch*, 68.

<sup>125</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 103.

<sup>126</sup> Einmal gibt es in der aschkenasischen Handschrift die Form אלהו (Kapitel 10).

<sup>127</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 160 und 213.

<sup>128</sup> Vgl. Neef, *Arbeitsbuch*, 62. Im Gegensatz zu Fernández, *Introductory Grammar*, 50.

wie קיקנוס (Kikanos) oder מוברוס (Mobros) sind nicht hebräischen (sondern griechischen) Ursprungs. Die Tochter des Pharaos gleichwohl, Bitya, die ebenfalls keine Hebräerin ist, trägt einen theophoren Namen des Gottes Israels. Aramäisch kommt nicht zum Einsatz. Auffällig ist die Bezeichnung der Königsgattin als גבירה, ein Wort, das biblisch nicht belegt ist. Dem Talmud ist es bekannt (vgl. z.B. bTaan 21b). ShemR verwendet das Wort in der Form גברתנו (ShemR 1:23) oder auch als גבירות (ShemR 1:6).

Als Fazit kann man festhalten, dass die DYM als mittelalterlicher Text konsequent in pseudo-biblischen Hebräisch verfasst sind. Als Begründung hierfür gilt die fehlende Vernakularität des Hebräischen zur Entstehungszeit der DYM.<sup>129</sup> Man entschied sich für eine einfache, dennoch künstliche Sprache. Die genauen Formulierungen der unterschiedlichen Textzeugnisse weichen voneinander ab. Die jeweiligen Kopisten waren nicht zu eng an einen autoritativen Text gebunden. Persönlicher Stil oder lokale Traditionen konnten den Wortlaut beeinflussen. Der leicht verständliche biblische Stil bleibt jedoch ein zentrales Charakteristikum der DYM. Die bisher häufig zitierte Druckfassung von Jellinek verzerrt dieses Erkenntnis. Immer wieder werden bei Jellinek für das Rabbinische Hebräisch typische Elemente verwendet: der rabbinische Infinitiv (ליקח, Jellinek S. 4), das *Nitpa'al* (נתמלא, Jellinek S. 2), oder die *Nunation* von Verben und Substantiven (עושין, חורשין, Jellinek S. 2). Die Untersuchung lässt auf eine ursprünglich sorgfältige Formulierung der DYM in (pseudo-) biblischem Hebräisch schließen, welche je nach Textzeugnis vereinzelte Einflüsse anderer Sprachformen erfuhr.

### 5.3. Auslegung in den DYM

Man kann in den *Chroniken des Mose* verschiedene exegetische Elemente und Strategien identifizieren. Ein enger Zusammenhang besteht zwischen den DYM und dem Bibelvers Num 12,1: „die kuschitische Frau, die er genommen hatte“ (הָאִשָּׁה הַכּוּשִׁית אֲשֶׁר לָקַח). Moses Frau, die Mutter seiner Söhne, ist Zippora. Zippora jedoch war Midianiterin (vgl. Ex 2, 16-21). Die Biblexegese sah sich daher durch Num 12,1 vor ein Problem gestellt: Von welcher kuschitischen Frau des Mose ist an dieser Stelle die Rede? Kommentatoren stellten unterschiedliche Lösungsansätze vor, die in den *Chroniken des Mose* ausgeführte Geschichte liefert jedoch eine besonders überzeugende Erklärung. Der Text erhielt durch diese

---

<sup>129</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 101. Fußnote 14. Ausgeführt bei: Aba Bendavid, לשון מקרא ולשון חכמים [Leshon Miqra u-Leshon Hakhhamim] (Tel Aviv: 1967), 236-238.

Besonderheit einen gewissen Stellenwert in nachfolgenden Interpretationen der Stelle.<sup>130</sup> Zum Teil verstand man die DYM vornehmlich als längeren Kommentar (oder Midrasch) zu Num 12,1. Dagegen sprach sich Shinan bereits in seinem ersten Artikel zu den *Divre ha-Yamim shel Moshe* aus.<sup>131</sup> In seinem zweiten Beitrag zum Thema „Moses and the Ethiopian Woman“ von 1978 führte er das Verhältnis zwischen Num 12,1 und den *Chroniken des Mose* weiter aus.<sup>132</sup> Shinan schrieb:

*„[I]t is hard to imagine, that a single problematic word (kushit, 'Ethiopian') could have engendered so involved and complex a legend. [...] I believe that the legend of Moses' marriage to the Ethiopian woman had an existence independent of any effort to come to terms with the verse.“<sup>133</sup>*

Die Vorstellung von den DYM als reine Kommentarliteratur zu Num 12,1 wird aufgrund der ausführlichen narrativen Ausgestaltung des Werks abgelehnt. Hinzu kommt, dass Num 12,1 an keiner Stelle zitiert oder direkt darauf verwiesen wird. Das exegetische Problem ist nur unter guter Kenntnis der jüdischen Tradition nachvollziehbar.

Neben Num 12,1 gehen die DYM auf weitere exegetisch relevante Fragestellungen ein. Die Verteilung des auslegerischen Interesses auf mehrere Bibelverse beschreibt einen Unterschied zur klassischen Midrasch-Literatur (Aufhebung der Versbindung). Nicht die Verknüpfung mit einem bestimmten Lemma organisiert den grundlegenden Aufbau des Texts, sondern ein vorgegebenes erzählerisches Handlungsschema. In die Handlung als zentrales strukturierendes Element wurden dann sekundär beliebig viele exegetische Ausführungen integriert. So ist der Traum des Pharao zu Beginn eine zur Erzählung umgestaltete Antwort auf die Frage, warum die Erstgeborenen Israels brutal getötet werden sollen. Biblisch ist dieser strategische Sinneswandel nicht selbsterklärend.<sup>134</sup> Der Text bietet weiter eine Erklärung für Ex 15,20 (*Und es nahm die Prophetin Miriam...*, וַתִּקַּח מִרְיָם הַנִּבִּיאָה). In den DYM ist Miriams prophetisches Wirken – die Vorhersage der Geburt des Mose – näher beschrieben, während ihr Namenszusatz in der Bibel nie erläutert wird. Als weitere Episode nach diesem Schema kann der Umgang mit Ex 2,1 (*Und ein Mann aus dem Hause Levi ging hin und nahm sich eine Tochter Levis...*, וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקַּח אֶת-בֶּת-לֵוִי) gelten. Biblisch bleibt unklar, wie Mose, der

---

<sup>130</sup> Man kann daraus die Schlussfolgerung ziehen, dass Erzählungen von vergleichbarer Popularität, wie beispielsweise PetM, ebenfalls bei den Exegeten bekannt waren. Eine Missachtung in ihren Schriften erfolgte sehr wahrscheinlich vorsätzlich und nicht auf Basis von Unkenntnis.

<sup>131</sup> Shinan, "Divre", 101-102.

<sup>132</sup> "Ethiopian Woman".

<sup>133</sup> Ebd., 72.

<sup>134</sup> Vgl. Mikva, "Epic", 147.

nach Ex 2,1-2 direkt nach der Heirat von Amram und Jochebed geboren wurde, noch zwei ältere Geschwister haben kann. Die DYM lösen das Problem durch die Idee von Trennung und erneutem Zusammenschluss der Eltern.<sup>135</sup> Als weitere Episode steht die Sequenz um Mose und die Krone des Pharao in direktem Zusammenhang zu Ex 4,10 (... *denn ich habe einen schweren Mund und eine schwere Zunge...*, כְּבִד־פִּה וְכִבֵּד לְשׁוֹן אֲנִכִּי). Die exegetische Fragestellung lautet: Wie ist es möglich, dass die bedeutende Figur des Mose ein Sprachproblem hat? Durch den Bericht in den DYM über die lebensentscheidende Wahl des Knaben im Palast des Pharao zwischen glühender Kohle und Edelstein, wird eine Erklärung gegeben, die Mose in weiterhin als Vorbild darstellt.<sup>136</sup> Und nicht zuletzt funktioniert die Errettung Moses nach seinem Mord am Ägypter als Ausführung von Ex 18,4 (...*Und er errettete mich vor dem Schwert des Pharao...* וַיִּצְלַנִי מִמַּחֲרֵב פָּרְעֹה) und Ex 4,11 (*Wer hat dem Menschen den Mund gemacht? Oder wer macht stumm oder taub, sehend oder blind? Bin nicht ich es, der Herr?* מִי שֵׁם פֶּה לְאָדָם אֶוְּ? מִי־יִשְׁוֹם אֱלֹהִים אֶוְּ חֵרֶשׁ אֶוְּ פֶקֶחַ אֶוְּ עִוֵּר הֲלֹא אֲנִכִּי יי<sup>137</sup>). Darüber hinaus sind den DYM einige halachische Bestimmungen hinterlegt. Die Anordnung aus dem Königsgesetz, Dtn 17,15 (*Du sollst keinen fremden Mann über dich setzen, der nicht dein Bruder ist*, אִישׁ לֹא תוֹכִל לָתֵת עָלֶיךָ, וְנִכְרִי אֲשֶׁר לֹא־אֶחָיִךְ הוּא), wird strikt umgesetzt und gegen Mose gewandt, als die Herrin über Kusch dem vierzigjährigen Bruch dieser Regel ein Ende setzt. Sie lässt den Israeliten vertreiben, obwohl sie als Nicht-Israelitin selbst gar nicht daran gebunden wäre. Diese Episode ist eng mit einem anderen halachischen Interesse verbunden, welches als wiederkehrendes Motiv in den DYM in Erscheinung tritt: in verschiedenen Ausprägungen spricht sich der Text gegen sexuelle Verunreinigung jeglicher Art aus. Die *Gevira* über Kusch verstößt Mose, da sich dieser ihr aus moralischen Gründen die gesamte Zeit nicht annähert. Der Text formuliert dazu folgendermaßen:

וירא משה את יי אלהיו ולא בא אליה. כי זכר את השבועה אשר השביע  
אברהם את אליעזר עבדו לאמר לא תקח אשר לבני מבנות כנען.<sup>138</sup>

Darin spiegelt sich das Mischehen-Verbot aus Gen 24,3 und Gen 28,1 (*Nimm dir keine Frau von den Töchtern Kanaans*, לֹא־תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן). Auch an anderer Stelle spielt

<sup>135</sup> Vgl. dazu ebd., 147-149.

<sup>136</sup> Vgl. Ebd., 149-150.

<sup>137</sup> Ausgeführt bei Mikva, ebd., 150-151.

<sup>138</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: „Und Mose fürchtete den Herrn seinen Gott und ging nicht zu ihr ein. Denn er gedachte des Schwurs, den Abraham seinem Knecht Eliezer geschworen hatte: Du sollst für meinen Sohn nicht [eine Frau] von den Töchtern Kanaans nehmen.“

Verunreinigung in der Ehe eine Rolle: in der Geschichte um den erschlagenen Ägypter (ab Ex 2,11). Der Israelit möchte die Verbindung zu seiner Frau nach der Vergewaltigung durch den Ägypter auflösen und bringt folgende Begründung vor: לא נכון לבית יעקב לבא אל אשתו אחרי הוטמאה, *es ist nicht richtig für das Haus Jakob zu einer Frau einzugehen, nachdem sie verunreinigt wurde*. Sowohl Formulierung als auch Idee beruhen auf dem in Dtn 24,4 formulierten Ehehindernis: *Dann kann ihr erster Mann, der sie fortgeschickt hat, sie nicht wieder nehmen, damit sie ihm zur Frau sei, nachdem sie unrein gemacht worden ist.* (לא יוכל). (בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה). Mose selbst erfüllt über den Verlauf der ganzen Erzählung hinweg die Rolle des unbescholtenen Vorbilds nach den Idealvorstellungen der halachischen Sexualmoral. Häufig kommen in den DYM außerdem Parallelisierungen als exegetische Strategie zum Einsatz. So erinnert die Geschichte um Mose im Brunnen an Josef in der Zisterne (Gen 37,28).<sup>139</sup> Zum Teil funktioniert diese Parallelisierung durch inhaltliche Ähnlichkeit, zum Teil durch wörtliche Zitate vermeintlich unverbundener Bibelstellen. Verse aus dem Ester-Buch eröffnen so eine neue Interpretationsebene, indem sie den Hof des Pharaos mit dem Palast des persischen Königs in Verbindung bringen. Deutlich ist auch die parallele Konstruktion der Einnahme von Kusch durch Mose mit der Einnahme von Jericho durch Josua. In der entsprechenden Episode kommen wiederholt direkte Zitate aus dem Buch Josua zum Einsatz. Ferner können symbolisch aufgeladene Zahlen auf biblische Parallelen referieren: die sieben Jahre des Mose im Brunnen, die er auf Zippora warten muss, sind an die sieben Jahre Arbeit des Jakob für Rachel angelehnt.<sup>140</sup>

Die *Chroniken des Mose* sind, wie aufgezeigt, durchsetzt von Deutungsvorschlägen für bestimmte Bibelverse. Gleichzeitig präsentieren sich die DYM nicht als Teil der Midrasch- oder Kommentarliteratur. Das narrative Interesse an der Darstellung einer Handlung überwiegt gegenüber einem Fokus auf die Auflösung exegetischer Fragestellungen. Um das Verhältnis von Exegese und Narration in den DYM weiter zu ergründen, erfolgt im Anschluss die Evaluation des Werks nach Kriterien der Erzähltextanalyse.

---

<sup>139</sup> Dazu Mikva, "Epic", 160.

<sup>140</sup> Ebd.

### 5.4. Die DYM als Erzählung

Der eigenständige narrative Charakter der *Chroniken des Mose* wurde in der bestehenden Sekundärliteratur zum Text weitestgehend verkannt. Stemberger sah in dem Werk nichts weiter als aneinandergereihte Bibelzitate<sup>141</sup>, und Shinan sprach von den DYM als einem epigonalen Text.<sup>142</sup> Dieser Beurteilung soll an dieser Stelle widersprochen werden. Stattdessen wird die Theorie aufgestellt, dass die *Chroniken des Mose* ein Erzähltext sind. Um diese These zu belegen, wird das Werk nachfolgend nach den Kriterien der Erzähltextanalyse untersucht. Kann eine solche Analyse erfolgreich durchgeführt werden, so das Argument, sind alle Kriterien erfüllt, um den Text als Erzähltext zu klassifizieren.

Die Erzähltextanalyse beruht auf drei Dimensionen:<sup>143</sup> 1) Wer erzählt die Geschichte? (Parameter der Erzählinstanz) 2) Wie erzählt die Erzählinstanz? (Parameter des Diskurses) 3) Was erzählt die Erzählinstanz? (Parameter der Geschichte).<sup>144</sup> Der erste Parameter, die Frage nach der Erzählinstanz, stellt ein zentrales Unterscheidungsmerkmal zu anderen Textarten dar, denn „[a]lle Erzähltexte weisen einen Erzähler auf.“<sup>145</sup> Scheffel/Martínez sprechen alternativ von *Stimme*.<sup>146</sup> Die *Chroniken des Mose* haben eine gut identifizierbare, kohärente Stimme. Sie kann nach allen Kriterien der Erzähltextanalyse untersucht werden. Es handelt sich um eine implizite Darstellung der Erzählinstanz in Form eines verborgenen Erzählers. Die Erzählinstanz erscheint nicht in der erzählten Welt und ist daher heterodiegetisch (unbeteiligter Erzähler). Die Stimme steht außerhalb der Gesamterzählung und kann als „primärer/extradiegetischer Erzähler“ beschrieben werden. Das Erzählen selbst geschieht retrospektiv, die Erzählung blickt auf ein vergangenes Geschehen zurück. Eine Adressateninstanz wird nicht näher bestimmt („verborgener Adressat“).<sup>147</sup>

Der zweite Parameter beschäftigt sich mit der Frage, wie erzählt wird. In der Terminologie von Lahn/Meister ist von „Diskurs“ die Rede.<sup>148</sup> Scheffel/Martínez sprechen auch von der „Art und Weise der Darstellung eines Geschehens“.<sup>149</sup> Es gibt mehrere Teilaspekte, die im Bereich des Diskurses bzw. der Darstellung eines Textes analysiert werden können. Für

---

<sup>141</sup> Stemberger, *Einleitung*, 369.

<sup>142</sup> Shinan, "Divre", 106.

<sup>143</sup> Nach Silke Lahn und Jan C. Meister, *Einführung in die Erzähltextanalyse* (Stuttgart: 2016), 70-71.

<sup>144</sup> Für diese Analyse wird die Terminologie von Lahn/Meister verwendet und durch Scheffel/Martínez ergänzt. Viele der verwendeten Kategorien und Bezeichnungen gehen ursprünglich auf Genette zurück: Gérard Genette, *Die Erzählung* (Paderborn: 2010). Im Anhang findet sich ein Glossar zu den wichtigsten Begrifflichkeiten. Anstatt „Erzähler“ wird der genderneutrale Begriff Erzählinstanz bevorzugt.

<sup>145</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 74.

<sup>146</sup> Matías Martínez und Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (München: 2019), 71.

<sup>147</sup> Analyse nach Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 74-110.

<sup>148</sup> Ebd., 113.

<sup>149</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 32.



unseren mittelalterlichen Text sind hierbei nicht alle relevant und es erfolgt eine Auswahl. Gestrichen wurden beispielsweise die Untersuchung des Aspekts „Zuverlässigkeit des Erzählens“.<sup>150</sup> Scheffel/Martínez gliedern die Analyse des Diskurses in drei Kategorien: Zeit, Modus und Stimme, wobei Stimme hier bereits behandelt wurde.<sup>151</sup> Die Aufteilung bei Lahn/Meister erfolgt nach anderen Schwerpunkten, stimmt inhaltlich jedoch überein.<sup>152</sup> Man kann für die *Chroniken des Mose* von einer *Nullfokalisierung* sprechen. Hierbei ist die Anlage der Erzählperspektive gemeint, die Scheffel/Martínez unter dem Punkt *Modus* führen.<sup>153</sup> Dies bedeutet, dass die Erzählinstanz in den *Divre ha-Yamim shel Moshe* mehr weiß als die Figuren. Ein Beispiel ist Episode um die Belagerung von Kusch, in welcher die Erzählinstanz die genauen Verluste der Truppen auflistet („*Und es ertranken an jenem Tag zweihundert Mann auf zehn Flößen.*“). Auch gibt es gelegentlich Retrospektiven, die über die Kenntnisse der handelnden Figuren hinausgehen („*Es ist der Stab, der bei der den Werken des Universums unseres Gottes geschaffen wurde*“). Im zweiten Aspekt des Modus geht es um Distanz und die Frage, wie „mittelbar wird das Erzählte erzählt.“<sup>154</sup> Ganz grundsätzlich wird hierbei eine Einordnung in das Spektrum „Narrativer Modus (mittelbar)“ – „Dramatischer Modus (unmittelbar)“ vorgenommen.<sup>155</sup> Oftmals handelt es sich bei den DYM um eine Erzählung von Ereignissen, die immer mit einer Mittelbarkeit verbunden sind.<sup>156</sup> Es kommt aber auch zu einer Erzählung von Worten und Gedanken.<sup>157</sup> Ein Fokus liegt hierbei auf der äußeren Rede, mentale Prozesse werden seltener – aber auch – abgebildet („*Und die Sache war schlecht, in den Augen Aarons*“). Es kommen verschiedene Redeformen zum Einsatz. 1) Erzählte Rede („*Und Mose und Aaron kamen nach Ägypten zur Gemeinde Israels und erzählten ihnen all die Worte des Herrn.*“), 2) Zitierte Rede („*Da sprach die edle Dame zu den Fürsten und dem Volk: Siehe, es sind vierzig Jahre, dass dieser über Kusch herrscht.*“). Transponierte Rede kommt als Stilmittel nicht zum Einsatz. Die direkte Rede ist die häufigste verwendete Form. Diese sorgt für einen dramatischen Effekt.

Weiter ist für den Parameter des Diskurses der Aspekt der Zeit relevant.<sup>158</sup> Die Erzählzeit wird der erzählten Zeit gegenübergestellt. Man kann die Kategorien Ordnung, Dauer

---

<sup>150</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 189. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 100.

<sup>151</sup> *Erzähltheorie*, 32.

<sup>152</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 113.

<sup>153</sup> Ebd., 116; Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, ab 67.

<sup>154</sup> *Erzähltheorie*, ab 50.

<sup>155</sup> Ebd., 66.

<sup>156</sup> Ebd., 52.

<sup>157</sup> Ebd., 54.

<sup>158</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 143.

und Frequenz analysieren.<sup>159</sup> Die DYM sind, als Chronik, streng chronologisch geordnet. Sie richten sich am Leben des Mose aus, beginnend mit den Zeichen vor seiner Geburt bis hin zu seinem Tod. Die erzählte Zeit reicht somit über eine Spanne von etwa 121 Jahren. Im letzten Satz werden außerdem die Errungenschaften Josuas erwähnt und können der erzählten Zeit zugerechnet werden. Neben Moses Lebensalter werden konkrete Datierungen benannt („*Im Jahre hundertunddreißig nach dem Hinabziehen Israels nach Ägypten*“, „*Und in jenem Jahr im zwölften Monat, das ist der Monat Adar, am Siebten des Monats, starb Mose, der Diener des Herrn.*“). Es gibt einige wenige Abweichungen von der chronologischen Erzählweise, insbesondere in Form eines Rückblicks, der alle Geschehnisse bis dahin noch einmal zusammengefasst darstellt. Dies ist insgesamt eine ungewöhnliche Episode und vermutlich eine spätere Hinzufügung.<sup>160</sup> Es ist auch der einzige Abschnitt der Erzählung durch welchen die Frequenz der Ereignisse verändert wird. Ereignisse finden sonst immer einmalig statt, nur an dieser Stelle sind sie wiederholt.

Das Verhältnis von erzählter Zeit und Erzählzeit bemisst sich im Falle der DYM am Verhältnis der DYM zur Bibel. Die zentralen Episoden der DYM sind deutlich ausführlicher berichtet als in der biblischen Darstellung. Ganze biblische Bücher werden dafür in wenigen Sätzen zusammengefasst. Es ist eine Fokussierung feststellbar. Die Episode um Kusch, in der Bibel gar nicht enthalten, erhält hierbei am meisten Aufmerksamkeit. Mose ist 18 Jahre alt, als er ins Heerlager von Kikanos kommt. Mit 27 wird er selbst zum König gekrönt. Als er Kusch zurückerobert, wird jeder einzelne Tag der Eroberung beschrieben. Anschließend herrscht er vierzig Jahre über Kusch, was nicht weiter ausgeführt wird. Es ereignete sich in dieser Phase jedoch auch nichts Erzählenswertes, ganz im Gegensatz zu den 40 Jahren der Wüstenwanderung. Diese werden dennoch nur in aller Kürze im letzten Abschnitt der DYM zusammengefasst. Das implizite elliptische Erzählen wird als Stilmittel eingesetzt.<sup>161</sup> („*Und er herrschte über Israel vierzig Jahre lang in der Wüste und er verpflegte sie durch seine Güte vierzig Jahre lang mit dem Brot der Helden und Vögeln des Himmels. Selbst aus dem Kieselfelsen brachte er ihnen Wasserquellen hervor. Und die Wolke des Herrn war über ihnen am Tag und die Feuersäule in der Nacht usw.*“). Auch wenn die DYM die gut 120 Jahre um Moses Leben vermeintlich gleichmäßig chronologisch schildern, wird durch die unterschiedliche Erzähldauer eine inhaltliche Akzentuierung umgesetzt. Das grammatische

---

<sup>159</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 34.

<sup>160</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 103.

<sup>161</sup> Vgl. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 153.

Tempus der *Chroniken des Mose* ist das *Imperfectum consecutivum* des Bibelhebräischen (ויקטול). Dieses wird im Deutschen mit dem Präteritum übersetzt.

Der letzte Parameter der Erzähltextanalyse befasst sich mit der Frage, was erzählt die Erzählinstanz (Parameter der Geschichte)?<sup>162</sup> Bei Scheffel/Martínez ist von der Seite der „Handlung“ bzw. der „Erzählten Welt“ die Rede.<sup>163</sup> Unterschiedliche Aspekte können untersucht werden: Thematik, Handlung, Figuren, Raum und Zeit,<sup>164</sup> nach Scheffel/Martínez ist auch die Erzählte Welt, ein weiterer Aspekt.<sup>165</sup> Im Gegensatz zu PetM und PetA ist eine Thematik in den DYM schwieriger zu bestimmen.<sup>166</sup> Für eine Analyse der Handlung kann man den Text in verschiedene Schichten untergliedern und durch eine Betrachtung der Aspekte Geschehnis, Ereignis (Motiv), Geschehen, Geschichte und Handlungsschema die Struktur des Textes aufzeigen.<sup>167</sup> Hierbei ist für die DYM vor allem relevant, dass all jene Elemente analysiert werden können und daraus folgt, dass das Werk eine erzählerische Handlung aufweist. Ein Beispiel für ein Motiv ist, dass Mose Kusch einnimmt. Geschehen ist die „[c]hronologische Gesamtsequenz aller Geschehnisse und Ereignisse“<sup>168</sup>. Als Beispiel kann verkürzt gelten: Mose kommt ins Lager des Kikanos, das ganze Volk liebt Mose, Kikanos stirbt, man errichtet ein Monument, Mose wird der neue König, das ganze Volk huldigt ihm, Mose nimmt Kusch ein. Nicht alles davon ist für die *Geschichte* relevant. Darin folgen „die Ereignisse nicht nur aufeinander, sondern auch auseinander“.<sup>169</sup> Das eben geschilderte Geschehen als Geschichte formuliert lautet: Mose kommt ins Lager des Kikanos. Weil das Volk ihn liebt, wählt es ihn zum neuen König, als der alte König stirbt. Da Mose klüger ist als Kikanos, nimmt er Kusch ein. Die Analyse kann auf den ganzen Text angewendet werden. Die DYM weisen eine kohärente Gesamthandlung auf,<sup>170</sup> die in Form einer „ästhetisch organisierten Erzählung“ vorliegt und als Erzähltext rezipiert werden kann.<sup>171</sup>

Literarische Geschichten stellen menschliche Handlungen dar und Figuren in Erzählungen treten als Träger dieser Handlungen auf. Sie sind somit ein „Grundbegriff der erzählten Welt (Diegese)“.<sup>172</sup> Die Figurenwelt der DYM ist divers und umfangreich. Im Zentrum steht selbstverständlich Mose, andere bedeutende handelnde Charaktere sind aber zum

---

<sup>162</sup> Ebd., ab 302.

<sup>163</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, ab 115.

<sup>164</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 208.

<sup>165</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 137.

<sup>166</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 211.

<sup>167</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 27-28. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 218.

<sup>168</sup> *Erzähltextanalyse*, 218.

<sup>169</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 27.

<sup>170</sup> Vgl. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 233.

<sup>171</sup> Vgl. Ebd., 217.

<sup>172</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 149.

Beispiel der Pharaos, Jitro/Reu'el und Bileam. Nebenfiguren sind zahlreich, Aaron, Amram und Jochebed, Zippora, Bitya, die Kuschiterin usw. Dabei sind die Figuren tendenziell flach konzipiert. Auch Mose ist kein explizit komplexer Charakter, der über die Erzählung hinweg durch eine gewisse Dynamik gekennzeichnet wäre.<sup>173</sup> Sein Hauptmerkmal ist die Charakterisierung als Held, der unterschiedliche Wunder vollbringt, gleichzeitig schön als auch klug ist, moralisch einwandfrei auftritt, in allem Erfolg hat und keinerlei Selbstzweifel zeigt. Der Pharaos, Bileam und Jitro/Reu'el sind seine Gegenspieler, sie sind ebenfalls klug, aber verschlagen und prinzipiell unmoralisch sowie Mose selbstverständlich immer unterlegen. Figurenmerkmale werden in den DYM detailliert ausgeführt und eine zumindest grundlegende Figurenanalyse der meisten Charaktere kann ohne Schwierigkeiten durchgeführt werden. Auch für den erzählten Raum gibt es keine Uneindeutigkeiten.<sup>174</sup> Mose befindet sich rein geographisch immer eindeutig verortet, beispielsweise in Ägypten, in Midian, in Kusch oder in der Wüste. Die Schauplätze sind bestimmt und direkt benannt: Der Palast des Pharaos, der Garten des Jitro/Reu'el, das Heerlager des Kikanos etc. Beschreibungen erfolgen eingebunden in die Erzählung (*„Da erhöhten sie die Mauern der Stadt sehr, von zwei Seiten der Stadt. Und von der dritten Richtung gruben sie viele Brunnen, ohne Zahl, zwischen der Stadt und zwischen dem Fluss, der das ganze Land Kusch umgab und sie durchbrachen dort das Wasser des Flusses.“*). Verbunden sind die Räume des Werks durch die physische Erreichbarkeit durch Mose, auch wenn dieser zum Teil auf übernatürlichem Transportweg reist (*„Und der Engel hielt Mose in seiner Rechten und brachte ihn aus Ägypten heraus und setzte ihn außerhalb der Grenze Ägyptens ab in einer Entfernung von vierzig Ris.“*). Die Räume sind dabei nicht nur Kulisse, sondern auch semantisch aufgeladen. Der Palast des Pharaos ist mit einem Machtgefälle und damit verbundenen Gesetzmäßigkeiten anders konnotiert als beispielsweise das Heerlager des Kikanos. Als letzter Punkt erfolgt abschließend die Betrachtung der Kategorie Zeit.<sup>175</sup> Die DYM sind durch konkrete Zeitangaben gekennzeichnet (*„Im Jahre hundertunddreißig nach dem Hinabziehen Israels nach Ägypten, da träumte Pharaos“*). Dabei geht es nicht nur, wie bereits beschrieben, um die tatsächliche Dauer der Erzählung ab dem Jahr hundertunddreißig nach dem Hinabziehen Israels nach Ägypten bis zum Tod des Mose, sondern um die Verortung der Erzählung in die Zeit der Knechtschaft Israels in Ägypten und die Befreiung des Volkes durch Mose. Durch die zeitliche Verortung wird an die biblische Geschichte und die jüdische Tradition angeknüpft und ein entsprechendes Setting beschworen. Insgesamt lässt sich durch

---

<sup>173</sup> Ebd., 153.

<sup>174</sup> Vgl. Ebd., ab 155. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, ab 249.

<sup>175</sup> *Erzähltextanalyse*, ab 255.

diese Eigenschaft die Seite der Handlung der DYM beschreiben. Die *Chroniken des Mose* sind in den Kategorien Zeit, Ort, Handlung und Figuren grundsätzlich an die biblische Erzählung angeglichen, wovon ausgehend dann aber deutliche inhaltliche Abweichungen vorgenommen werden. Die Analyse zeigt, dass die *Chroniken des Mose* Merkmale eines Erzähltextes aufweisen. Es handelt sich an keiner Stelle um die bloße Aneinanderreihung von Bibelversen und ihrer Auslegung. Stil und Vorgehensweise sind dabei so homogen, dass man von einem Autor ausgehen kann.

### 5.5. Besprechung von Vorlagen und Quellen

Die wichtigste Quelle für die *Divre ha-Yamim shel Moshe* ist der Bibeltext selbst. Der Umgang der DYM mit der Bibel ist charakteristisch für den Text. Im Fokus steht das Buch Exodus, jedoch mit Ausblicken bis zu Moses Tod in Deuteronomium. Bibelzitate bilden das Skelett der Handlung, das mit fiktionalen Elementen oder Stoffen aus anderen bekannten Quellen zur eigenständigen Erzählung *Divre ha-Yamim shel Moshe* angereichert wurde (vgl. *Rewriting Bible*). Etwa 12 % der Chroniken des Mose sind direkte Bibelzitate aus Exodus bis Deuteronomium.<sup>176</sup> Bibelzitate sind in den DYM nicht von anderen Textelementen zu unterscheiden. Durch die konsequente Verwendung von pseudo-biblischem Hebräisch liefert der sprachliche Stil keinen Hinweis auf den Ursprung der Sätze. Darüber hinaus wurde auf geläufige Marker für Bibelzitate, wie zum Beispiel *וַיֹּאמֶר*, verzichtet. Neben direkten Zitaten gibt es indirekte Verweise auf bestimmte Bibelstellen zwischen Exodus und Deuteronomium. Mindestens 8% des Textes kann man mit dieser Kategorie in Verbindung bringen. Der Unterschied zum direkten Bibelzitat liegt in der Formulierung. Direkte Verweise entsprechen dem heute kanonischen Text der *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, indirekt zitierte Bibelverse weichen leicht davon ab. Gründe dafür können gewesen sein, dass nur assoziativ auf eine bestimmte Bibelstelle verwiesen werden sollte, dass der Verfasser auswendig und daher nicht exakt zitierte, oder dass eine andere Version des Tanach als Vorlage genutzt wurde. Für die Analyse wurde eine weitere Kategorie biblischer Verweise unterschieden, sogenannte *externe* Bibelzitate. Dabei handelt sich um die direkte Zitation eines Bibelverses, jedoch außerhalb der Bücher Exodus bis Deuteronomium. 5 % des Textes bestehen aus derartigen biblischen Querverweisen, je nach Zählung aber auch deutlich mehr. Am häufigsten wird auf das Buch

---

<sup>176</sup> Im Detail analysiert wurde die Handschrift OBod135. Neben Unterschieden zwischen unterschiedlichen Textvarianten ist die Berechnung der Prozentwerte davon abhängig, wie eng oder weit definiert wird, was ein Bibelzitat darstellt. Die hier besprochenen Kategorien umfassen nur deutlich parallele Formulierungen zwischen den DYM und der Bibel. Da die DYM sprachlich an den Stil der Bibel angeglichen sind, besteht theoretisch beinahe die gesamte Erzählung aus biblischem Textmaterial. Satzelemente ohne Aussagekraft wie *וַיֹּאמֶר* (über zweihundert Mal im Tanach) fanden für die Analyse keine weitere Beachtung.

## E. Textbearbeitungen

Genesis verwiesen, gefolgt von Ester und Königen. Im Gegensatz zu den *internen Bibelziten* bilden sie nicht das Gerüst für die Erzählung um Moses Leben, sondern schaffen eine zusätzliche Interpretationsebene für den Text. Mindestens etwa ein Fünftel der DYM insgesamt setzt sich aus Bibelziten zusammen.

Neben der Bibel verwenden die *Chroniken des Mose* auch andere Vorlagen. Aggadische Ausschmückungen über das Leben des Mose wurden aus dem Talmud übernommen. Beispielsweise ist die Idee, dass Reu'el, Hiob und Bileam als Berater des Pharaos tätig waren, bereits aus bSot 11-13 und bSan 106a bekannt. Insgesamt spielt der Einfluss des Talmud jedoch als direkte Quelle eine untergeordnete Rolle. Es gibt Parallelen zu den *Pirke de-Rabbi Eli'ezer*, der *Mekhilta de-Rabbi Yishma'el* sowie zu geringen Anteilen dem Midrasch WaR. Ein Motiv, das sich beispielsweise auch in den PRE (40: 2-3) findet, ist die Vorgeschichte des Stabs, den Mose anschließend aus dem Garten des Reu'el birgt, und als Lohn dafür, dessen Tochter zur Frau erhält.<sup>177</sup> MekhY kennt in 18,2 die Episode, in der Aaron Mose und seine Familie in der Wüste trifft und Zippora mit den Söhnen zurück zum Vater schicken lässt. Insgesamt wurden aus den meisten Quellen der jüdischen Traditionsliteratur nur wenige Motive in die DYM übernommen. Ausnahme bildet scheinbar der Midrasch ShemR. Es besteht jedoch die Möglichkeit, dass das Abhängigkeitsverhältnis zwischen den DYM und ShemR in die umgekehrte Richtung wirkte als bislang angenommen.<sup>178</sup> Gesichert ist, dass sowohl die DYM als auch ShemR in der Tan.-Yel.-Literatur verwurzelt sind. Viele Motive, welche die DYM aus der Traditionsliteratur übernommen haben und scheinbar direkt auf ShemR zurückgehen, sind bereits in Tan.-Yel. angelegt. Beispielsweise ist die Begegnung zwischen Mose, Aaron und dem Pharaos bereits aus Tan Vaera 5:6 bekannt. Die Einflüsse der Tan.-Yel.-Literatur auf die DYM sind daher stärker zu bewerten als die Bedeutung von ShemR.

Wichtig für die *Chroniken des Mose* sind Parallelen zu Flavius Josephus *Jüdischen Altertümern*. Josephus ist keine direkte Vorlage für die *Divre ha-Yamim shel Moshe*, es handelt sich stattdessen um unterschiedliche Bearbeitungen desselben Stoffs, auch wenn Josephus dem Verfasser der DYM sehr wahrscheinlich bekannt war.<sup>179</sup> Beiden Werken liegt primär das biblische Buch Exodus zugrunde, wodurch sich einige inhaltliche Ähnlichkeiten begründen. Insbesondere zwei Elemente, die sowohl bei Josephus als auch in den DYM zu finden sind,

---

<sup>177</sup> Für eine deutsche Übersetzung der PRE siehe: Dagmar Börner-Klein, *Pirke de-Rabbi Elieser* (Berlin/New York: 2004).

<sup>178</sup> Ausgeführt unter *Die Rezeption der DYM*, ab S. 152.

<sup>179</sup> Die DYM und das SYo entstanden in einem sehr ähnlichen zeitlichen und lokalen Rahmen. SYo ist eine Adaption des Josephus-Stoffes. Zum SYo siehe: Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*. Zur Kenntnis hellenistischer Literatur in Italien im 10. Jahrhundert siehe Mancuso, *Shabbatai Donnolo*, 10. Auch: Bowman, "Jewish Experience", 50.

beruhen jedoch nicht auf der biblischen Vorlage. Dabei handelt es sich um die Episode mit der Krone des Pharao, sowie wie die Einnahme der äthiopischen Städte durch die List Moses. Für die Episode um die Krone des Pharao gibt es Hinweise darauf, dass sowohl Josephus als auch die DYM auf einen älteren Stoff zurückgriffen, welcher bereits zur Zeit des Zweiten jüdischen Tempels in Form einer Legende kursierte. Die Hinweise stammen aus christlichem Kontext. Die *Palaea Historica*, eine griechische Abhandlung, die sich mit Stoffen des christlichen *Alten Testaments* befasst,<sup>180</sup> enthält eine sehr ähnliche Episode um Moses Begegnung mit dem Pharao. Die *Palaea Historica* ist frühestens ins 9. Jahrhundert datiert.<sup>181</sup> Vermutlich beruhen die christliche und die jüdische Tradition der Episode um die Krone auf demselben historischen Ursprung, entwickelten sich aber voneinander unabhängig in die heute bekannten Formen. Flusser verortete die frühe Legende in ein hellenistisches Umfeld und bereits in die Zeit vor Josephus.<sup>182</sup> Er stellte auch fest, dass die *Palaea* die Legende in vielerlei Hinsicht authentischer erhalten habe als die hebräische Quelle.<sup>183</sup> Für die Episode von Mose in Kusch wiederum vermutete Shinan einen deutlich älteren Ursprung. Ihm zufolge könnte der Bericht im Kern sogar ägyptische Wurzeln haben und älter als der Bibeltext mit Num 12,1 selbst sein. Eine andere Möglichkeit wäre die Entstehung in jüdisch-hellenistischem Umfeld in den ersten Jahrhunderten nach der Zeitrechnung.<sup>184</sup> In beiden Fällen wäre der Stoff Jüdinnen und Juden zur Zeit des Zweiten Tempels in Ägypten bekannt gewesen.

Eine weitere relevante Parallele haben die DYM im *Sefer Yosippon*.<sup>185</sup> Wörtlich zitiert ist nur ein einziger Satz, der aber den *Terminus post quem* der *Chroniken des Mose* begründet. In der Handschrift OBod135 heißt es: ויבואו בית המלך והכפירים באו עמם בשמחה גדולה כאשר

ושמחו הכלב אל אדוניו בבואו מן השדה (Und sie gelangten zum Haus des Pharao, und die Junglöwen kamen mit ihnen in großer Freude, so, wie sich der Hund über seinen Herrn freut, wenn er vom Feld kommt.). Im SYo gibt es eine sehr ähnliche Formulierung: וישישו לקראתו

כאשר ישישו הכלבים אל אדוניהם בבואו מן השדה (Und [sie] kamen freudig auf ihn zu, wie sich Hunde über ihren Herrn freuen, wenn er vom Feld kommt).<sup>186</sup> Das *Sefer Yosippon* wird zu

---

<sup>180</sup> Flusser, "Palaea", 49.

<sup>181</sup> Simon Franklin, "Palaia," in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (Online: 2005).

<sup>182</sup> Flusser, "Palaea", 67.

<sup>183</sup> Ebd., 65.

<sup>184</sup> Shinan, "Ethiopian Woman". Insbesondere 72.

<sup>185</sup> Zu SYo gearbeitet haben insbesondere: Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*. Flusser, *Yosippon II*. Börner-Klein und Zuber, *Josippon*. Bowman, "Yosippon (1993)". "Yosippon: Reevaluations". Kürzlich erschien von Bowman: *Sefer Yosippon*.

<sup>186</sup> SYo, Abschnitt 4, Daniel in der Löwengrube. Zitiert nach: Börner-Klein und Zuber, *Josippon*, 74-75. Gavin McDowell argumentierte, dass dieser vergleichbare Satz nicht ausreicht, um den *Terminus post quem* für die

Beginn des 10. Jahrhunderts datiert.<sup>187</sup> Das Werk beruht vornehmlich auf lateinischen Vorlagen: der christlichen Bibelübersetzung Vulgata sowie christlich-lateinischen Bearbeitungen von Flavius Josephus (*De Bello Judaico*).<sup>188</sup> SYo zählt zu einem der meist rezipierten Werke seiner Zeit.<sup>189</sup> Bereits früh ist eine Verbreitung nach Spanien nachgewiesen.<sup>190</sup> Dem Autor der *Divre ha-Yamim shel Moshe* war das *Sefer Yosippon* wahrscheinlich bekannt und er hat seine Komposition im Stile der Vorlage verfasst. Die DYM entstanden vermutlich kurz nach dem SYo in vergleichbarem geographischen Raum.<sup>191</sup> Die Werke ähneln sich auch auf sprachlicher Ebene. Das pseudo-biblische Hebräisch, welches in beiden Werken zum Einsatz kommt, ist leicht verständlich und passt in eine Phase der Re-Hebraisierung im 10. Jahrhundert in Italien. Neben dem SYo gibt es auf Seiten der verwendeten Quelltexte einen weiteren Hinweis auf ein (süd-)italienisches Entstehungsumfeld der DYM. Es handelt sich um die Verwendung des Ausdrucks *אתי נהריים* (*Atui Naharayim*, ein Bezug auf den Herkunftsort Abrahams) als Synonym für *בני ישראל* („Israeliten“). Der Begriff ist in den älteren Handschriften enthalten, in Jellineks Edition hingegen fehlt er. Die Bezeichnung ist aus einem Piyyut von El‘azar ha-Qalir bekannt (*את חיל יום פקודה, שחרית*) und wurde von Amittai ben Shefatya ebenfalls in einem liturgischen Gedicht, das Teil der *Megillat Aḥima‘aš* ist, rezipiert (*יוצר לשבת דויסע*). Amittai ben Shefatya gehörte zur Familie Aḥima‘aš und wirkte Ende des 10. Jahrhunderts in Oria. Dass auch die DYM den sehr selten verwendeten Ausdruck aufgreifen, kann auf dasselbe literarische Umfeld deuten, in dem sich auch die Familie Aḥima‘aš bewegte. Dass sowohl die *Megillat Aḥima‘aš* als auch die DYM dem Genre der Chroniken angehören, verstärkt diesen Eindruck.

Weitere Einflüsse auf die *Chroniken des Mose* stehen mit den Entwicklungen in benachbarten Literaturen in Zusammenhang. Rachel Mikva nannte hierfür als paralleles Beispiel für den nach Spanien verorteten *Midrash wa-Yosha‘*, das Aufkommen der arabischen Kurzgeschichte.<sup>192</sup> Für die DYM ist eher der italienische Raum relevant, auch dieser Bereich

---

DYM zu begründen. Er schrieb: „The parallel, based on a cliché and appearing in two different contexts, is insufficient to establish a date for the Chronicles.” McDowell, "Pseudo-Jonathan", 12. Die Kritik ist nicht in Gänze von der Hand zu weisen. Erstmals wurden die DYM mit dem *Sefer Yosippon* durch Flusser in Verbindung gebracht, der eine deutliche Beeinflussung durch SYo attestierte. Flusser, "Palaea", 64. Fußnote 62.

<sup>187</sup> Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 11.

<sup>188</sup> Ebd., 5-6.

<sup>189</sup> Zur Rezeption des SYo siehe: ebd. Sowie: Ronny Vollandt, "Ancient Jewish Historiography in Arabic Garb. *Sefer Josippon* between Southern Italy and Coptic Cairo," in: *Zutot. Perspectives on Jewish Culture* (Leiden/Boston: 2014).

<sup>190</sup> Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 40 und 265.

<sup>191</sup> Das umgekehrte Abhängigkeitsverhältnis ist nicht auszuschließen, wird aber als weniger wahrscheinlich bewertet. Die Formulierung des parallelen Satzes im *Sefer Yosippon* wirkt genuin, während er für die DYM nur am Rande Bedeutung hat und eher aus der bekannten Vorlage übernommen scheint.

<sup>192</sup> Mikva, "Epic", 158.



stand jedoch in Teilen unter arabischem Einfluss und bot Möglichkeit für kulturellen Austausch. Für die DYM drängt sich zusätzlich besonders der Vergleich mit der im aschkenasischen Raum einflussreichen Gattung der Heldenepik auf. Mose ist – ganz nach Vorbild eines epischen Helden – in jeglicher Hinsicht dem gewöhnlichen Menschen überlegen.<sup>193</sup> Sofort verfielen Mose König und Kriegerleute als er ins Heerlager des Kikanos kam, denn „*seine Größe ist wie eine mächtige Zeder, sein Gesicht wie der Aufgang der Sonne, die Kraft seiner Stärke die eines Löwen.*“<sup>194</sup> Später erringt er Zipporas Herz, indem ihm als einziger gelingt, den Stab des Josef aus dem Garten des Reu'el zu entwurzeln. Eine direkte Inspiration durch die Artussage hielt Mikva trotz der auffälligen Ähnlichkeiten für unwahrscheinlich.<sup>195</sup> Shinan beschrieb eine für das jüdische Milieu untypische Erzählweise in den DYM, die Vergleichspunkte eher in epischen Stücken wie dem Alexanderroman finden würde. Mose als „einsamer Wolf“ aus den *Divre ha-Yamim shel Moshe* stehe Traditionen wie den Rittern der Tafelrunde näher als seinen rabbinischen Vorbildern.<sup>196</sup> Doch nicht alle Eigenschaften der christlichen Heldenepik lassen sich auf die DYM anwenden. So ist Moses Handeln klar an moralischen Maßstäben orientiert, während der Held des christlichen Mittelalters zu Exzess und unbegründeter (aber unterhaltsamer) Brutalität neigt.<sup>197</sup> Die DYM entstanden im Vergleich zum europäischen Heldenepos außerdem recht früh. Die *Chanson de Roland* werden um 1100 nach Frankreich verortet und bilden in den für Romanistik und Germanistik gültigen Übersichten meist erst den Startpunkt für das Genre der Heldenepik.<sup>198</sup> Der Alexanderroman war allerdings im 10. Jahrhundert bereits verbreitet.<sup>199</sup> Eine weitere formale Unterscheidung der DYM von der Gattung Heldenepik ist, dass es sich bei den *Divre ha-Yamim shel Moshe* um einen Prosatext handelt. Gewisse Einflüsse der im Umfeld populär werdenden Heldenepik konnten, dank bestehender Kulturkontakte, auf die DYM einwirken, den jüdischen Text jedoch als direktes Pendant zur christlichen Heldenepik zu verstehen, ist gleichwohl nicht gerechtfertigt. Größeren Einfluss mögen jüdische Rezeptionen des Alexanderroman gehabt haben.

Eine abschließende Anmerkung betrifft die Auswahl der Vorlagen für die DYM. Im Gegensatz zum [dialektischen](#) Aufbau der rabbinischen Literatur, in der mehrere Meinungen nebeneinander bestehen können, wurden die DYM bewusst als kohärente Geschichte

---

<sup>193</sup> Vgl. auch Meinolf Schumacher, *Einführung in die deutsche Literatur des Mittelalters* (Darmstadt: 2010), 91. Und Mikva, "Epic", 154.

<sup>194</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: קומתו כארז אדיר. פניו כצאת השמש, כח גבורתו כארי.

<sup>195</sup> Mikva, "Epic", 159.

<sup>196</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 104.

<sup>197</sup> Vgl. Schumacher, *Einführung*, 91-92.

<sup>198</sup> Vgl. Elisabeth Lienert, *Mittelhochdeutsche Heldenepik. Eine Einführung* (Berlin: 2015), 9.

<sup>199</sup> Vgl. Dan, *Ha-Sippur*, 100-108.

konzipiert, die keine logischen Widersprüche zulässt. Mose-Motive, die nicht in die Handlung der DYM passten, verwarf der Verfasser des Texts konsequent. Außerdem wurden negative Charaktereigenschaften Moses getilgt. Shinan identifizierte als weiteres Kriterium für die Quellenselektion eine Präferenz für übernatürliche Elemente.<sup>200</sup> Heute wie damals sprechen derartige *Fantasy-Elemente* ein breites Publikum an. Shinan vermerkte:

„Die Chroniken des Mose wurden aus dem Vergnügen des Erzählers heraus geschrieben und zum Vergnügen für den Leser, ihr Ziel ist es eine Geschichte zu erzählen.“<sup>201</sup>

### 5.6. Die Rezeption der DYM

Eine frühe Rezeption der *Chroniken des Mose* findet sich im *Yalqut Shim'on* zu Remez 164. In der aktuellen Forschung wird der Yalq ins 11. Jahrhundert datiert.<sup>202</sup> Eine Besonderheit des mittelalterlichen Midrasch ist, dass er Angaben zu den in ihm verwendeten Quellen macht und auf diese Weise Einblick in die zeitgenössische jüdische Literaturlandschaft gibt. Die DYM sind im Yalq als textuelle Einheit mit der Überschrift דברי הימים דמשה (*Divre ha-Yamim de-Moshe*) gekennzeichnet. Eine zusätzliche Benennung als „Midrasch“ oder „Sefer“ fehlt. Die DYM sind nicht in einem Stück in den Yalq übernommen, der Text ist immer wieder durch Einschübe unterbrochen. Die Einschübe unterscheiden sich sowohl inhaltlich als auch stilistisch von den DYM. Während die *Divre ha-Yamim shel Moshe* konsequent in pseudo-biblischem Stil verfasst wurden, weisen die Teile aus dem Yalq eine spätere Sprachform des Hebräischen auf. Bemühungen um eine Angleichung des Stils wurden kaum vorgenommen. Insbesondere handlungsstarke Abschnitte der DYM sind in den Yalq integriert worden. Die zwischengeschobenen Textteile sind aus inhaltlich passenden Auszügen anderer Werke zusammengesetzt. Das Vorgehen wird durch einen synoptischen Abgleich von Yalq und DYM derselben Stelle deutlich. Die Gegenüberstellung erfolgt im hebräischen Original, da der Fokus unter anderem auf philologischen Unterschieden liegt.

---

<sup>200</sup> Shinan, "Divre", 105-106.

<sup>201</sup> Ebd., 102. Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: דימ"ר נכתב מתוך הנאת המספר ולהנאת הקורא, ומטרתו לספר סיפור.

<sup>202</sup> Vgl. DFG Forschungsprojekt von Dagmar Börner-Klein seit 2019 an der Universität Düsseldorf: Rashi's Bible Interpretations in Yalkut Shimoni on Psalms. <https://piousmenandbiblicalcommentaries.org/> [11.03.2023]. Zur Frage der Datierung des Yalq siehe insbesondere Vortrag vom November 2022, online verfügbar: <https://youtu.be/INZh5v61S2o> [11.03.2023].

| <i>Yalqut Shim 'oni</i> (Remez 166)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | DYM zitiert aus LBL27113 fol. 170r                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p><u>ותלך העלמה</u> שהלכה בזריות <u>רבי שמואל בר נחמני</u> אמר שהעלימה את דבריה. ותאמר לה בת <u>פרעה</u> <u>היליכי מתנבאת ואינה יודעת מה מתנבאת</u> <u>הא ליכי</u> <u>הא שליכי</u>. ואני אתן את שכרך לא דיין לצדיקים <u>שמחזירין להן אבדתן</u> אלא <u>שנותנין להן שכר</u>. ותקח מרים הנביאה <u>וכו'</u> עד עמד אביה וטפח לה על ראשה <u>וכו'</u> מה <u>יהא</u> בסוף נבואתה:</p> <p>ויהי מקץ שנים ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו ואביו קרא לו חבר כי בעבורו חובר עם אשתו אשר גרש...</p> | <p>ותאמר לה בת פרעה לכי ותלך העלמה ותקרא את אם הילד. --- ותאמר לה בת פרעה היליכי את הילד הזה והניקוה לי ואני אתן את שכרך שתי כסף ליום ותקח האשה את הילד ותניקוהו.</p> <p>ויהי מקץ שנים ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו. ואביו קרא לו חבר כי בעבורו חובר עם אשתו אשר גירש...</p> |

Fettgedruckt sind jeweils identische Passagen. Zentrale Kennzeichen späteren Hebräisch im Yalq wurden unterstrichen. Darunter fallen folgende Merkmale: Im Yalq sind Bibelzitate markiert (וכו'), es finden sich aramäische Elemente (הא ליכי הא שליכי), es gibt eine Tendenz zur Nunation von maskulinen Endungen (שמחזירין להן אבדתן אלא שנותנין), außerdem wird mit Rabbi Shemu'el bar Naḥmani eine rabbinische Autorität namentlich zitiert. Auch syntaktische Differenzen fallen auf. Die DYM imitieren konsequent einen biblischen Stil und verwenden keine typischen Elemente anderer hebräischer Sprachstufen. Zu Beginn des Abschnitts sind die Unterschiede zwischen dem Yalq und den DYM größer. Im Yalq ist zusätzliches Textmaterial eingefügt. Gegen Ende gleichen sich die Abschnitte aneinander an. Absätze wurden zur besseren Vergleichbarkeit eingefügt, in den Originalzeugnissen handelt es sich weitestgehend um einen Fließtext. Dass der *Yalqut Shim 'oni* die DYM zitiert und nicht umgekehrt, ist allein schon anhand der Quellenangabe gesichert. Die sprachliche Analyse unterstützt diese Aussage. Die DYM waren zur Zeit der Abfassung des Yalq ein bereits als Einheit bestehender Text. Trotz stilistischer Unterschiede wurden inhaltlich passende Abschnitte der DYM in einer Art *Copy-Paste*-Verfahren in den Yalq übernommen. Möglicherweise beschreibt der Yalq den *Terminus ante quem* der DYM. Eine vermutete Entstehung der DYM im 10. Jahrhundert wird durch diese Einordnung bestärkt.

An anderes Werk, das die DYM rezipiert, ist das *Sefer ha-Yashar*. Je nach Datierung könnte es ebenfalls den *Terminus ante quem* für die DYM markieren. Das *Sefer ha-Yashar*

(SYa) ist ein längerer Erzähltext, der die Geschichte im Stil einer Weltchronik von der Schöpfung bis in die Zeit der Richter nachzeichnet.<sup>203</sup> Der Erstdruck erschien 1625 in Venedig.<sup>204</sup> Vom *Sefer ha-Yashar* ist keine handschriftliche Überlieferung erhalten. Zunächst wurde das Werk ins 11. oder 12. Jahrhundert datiert.<sup>205</sup> Joseph Dan argumentierte jedoch, dass das *Sefer ha-Yashar* erst zur Zeit der Renaissance in Italien entstanden sei.<sup>206</sup> Diese These wird zum Teil in der aktuellen Forschung infrage gestellt.<sup>207</sup> Einige Wissenschaftler gehen von einer Entstehung des *Sefer ha-Yashar* um das Jahr 1000 in Süditalien aus (+/- 30 Jahre).<sup>208</sup> Abschließend geklärt ist die Frage der Datierung des *Sefer ha-Yashar* bislang nicht. Das Werk wurde wie die DYM in pseudo-biblischem Hebräisch verfasst. Ins *Sefer ha-Yashar* ist eine Variante der DYM eingearbeitet. Die Übergänge sind fließend und aufgrund der identischen Sprachform gehen die *Divre ha-Yamim* vollständig im SYa auf. Je nach Datierung des *Sefer ha-Yashar* ging man davon aus, dass entweder SYa Vorlage für die DYM gewesen sei oder umgekehrt. Einen mutmaßlichen Hinweis geben die DYM selbst. An zwei Stellen verweisen sie auf ein Werk mit dem Titel „Sefer ha-Yashar“ („Und diese waren von den Schriftgelehrten und Zauberern, welche im Sefer ha-Yashar niedergeschrieben sind.“, „Sind diese [weiteren Taten Moses] nicht beschrieben im Sefer ha-Yashar, dem Gesetz unseres Gottes?“).<sup>209</sup> Immer wieder wird daher von Forschenden die Theorie vertreten, die DYM beruhen auf dem SYa.<sup>210</sup> Zu zusätzlicher Irritation führte der Umstand, dass die DYM in zwei Formen überliefert sind: Die Print-Tradition, die auch bei Jellinek gedruckt ist, und die Handschriften-Tradition.<sup>211</sup> Zweitere ist dabei etwas länger und war insbesondere in der frühen Entwicklung der DYM deutlich einflussreicher. Ab den Erstdrucken der DYM setzte sich aber vornehmlich die kürzere Print-Tradition durch. Die Variante der DYM im *Sefer ha-Yashar* entspricht der längeren

---

<sup>203</sup> Anm.: SYa wird häufig als „Midrasch“ bezeichnet, obwohl der Text den Gattungskriterien der Midraschliteratur nicht standhält. Der Text ist vielfach in nicht-akademischem Kontext ediert. Aus wissenschaftlicher Perspektive hat zu dem Werk ausführlich zuletzt Joseph Dan publiziert: Joseph Dan, ספר הישר: ההדיר וצירף מבוא יוסף דן [*Sefer ha-Yashar*] (Jerusalem: 2005). Aktuell zum *Sefer ha-Yashar* arbeitet Meir Bar Ilan (Bar Ilan Universität), der seine Forschungen zum Thema bislang nicht publiziert hat. 2011 hielt Bar Ilan einen Vortrag zum Thema an der Bar Ilan Universität mit dem Titel: לפתרון חידתו של ספר הישר. Der Vortrag wurde ebenfalls nicht publiziert.

<sup>204</sup> Stemberger, *Einleitung*, 373.

<sup>205</sup> Vgl. Ebd., 372.

<sup>206</sup> Dan, *Ha-Sippur*, 137-138.

<sup>207</sup> Bowman, "Yosippon: Reevaluations", 57. Fußnote 2 verweist auf einen noch nicht erschienenen Artikel von Peter Lehnardt und Meir Bar Ilan.

<sup>208</sup> Basierend auf Meir Bar Ilan in einem persönlichen EMailkontakt vom 17. Januar 2023. Im hebräischen Original-Wortlaut: (שה 30 ±) 1000 בשנת לערך של איטליה בדורמה של ספר הישר התחבר בדורמה של איטליה לערך בשנת 1000 (± 30 שנה).

<sup>209</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original zitiert aus OBod135: Stelle 1 fol. 342v: ויהיו המה מחרטומים. הלא הם כתובים על ספר הישר תורת אליהו: והמכשפים הכתובים בספר הישר.

<sup>210</sup> So zum Beispiel Ginzberg und Schwarzbaum (vgl. Shinan, "Divre", 102. Fußnote 25, aber auch in der zeitgenössischen Forschung Gavin McDowell. McDowell, "Pseudo-Jonathan".

<sup>211</sup> Vgl. *Beschreibung unterschiedlicher Textfassungen*, ab S. 132.

Handschriften-Tradition. Wissenschaftler des 19.-20. Jahrhunderts legten ihrer Arbeit jedoch oft die kürzere Print-Tradition zugrunde. Um die textuelle Diskrepanz zu erklären, vertraten sie verschiedene, zwischenzeitlich überholte Theorien, die das Verhältnis der DYM und des SYa erklären sollten.<sup>212</sup> Bereits Moses Gaster entkräftete angelehnt an Baer/Strack<sup>213</sup> die Annahme, DYM zitierten SYa als Vorlage, basierend auf der Nennungen eines *Sefer ha-Yashar* in den *Divre ha-Yamim shel Moshe*: „[T]he book of Genesis especially, and then the Pentateuch as a whole, are called by this very name, either ‘Yashar’ or ‘Sepher Yescharim’“. <sup>214</sup> So deutet man auch Formulierungen in Jos 10,13 und II Sam 1,18. Gaster verwies zudem auf die Erstedition des *Sefer ha-Yashar*, in welcher es anstatt „Sefer ha-Yashar“ an der betreffenden Stelle „Sefer ha-Tora“ heißt, vermutlich um Irritationen zu vermeiden.<sup>215</sup> Unabhängig von der exakten Datierung des *Sefer ha-Yashar* kann man davon ausgehen, dass die DYM früher entstanden. Meir Bar Ilan schrieb:

*„Es sollte berücksichtigt werden, dass alles, was Shinan über die Merkmale der Divre ha-Yamim shel Moshe geschrieben hat, auch über das Sefer ha-Yashar gesagt werden kann, welches dieses [Anm.: die DYM] „geschluckt“ hat: Pseudo-biblisches Hebräisch, eine lange, zusammenhängende Geschichte, geschrieben aus der Freude des Erzählers zur Freude des Lesers, mit säkularem Hintergrund, Anzeichen von epigonischem Schreiben, und dazu kann die Tendenz hinzugefügt werden, Wunder und Zauberei zu erzählen, besondere die Auseinandersetzung mit Bileam, Bezugnahme auf mythologische Tiere und mehr.“*<sup>216</sup>

Das Werk ist auch unter dem Namen *Toldot Adam* oder *Die lange Chronik* (דברי הימים הארוך) bekannt. Während die DYM nur auf das Leben des Mose fokussiert sind, versucht das SYa die ganze Menschheitsgeschichte abzubilden. Damit sind auch gelegentliche Einschübe in den Text der DYM im *Sefer ha-Yashar* zu erklären, welche die Geschehnisse in Ägypten oder parallel stattfindende Kriegshandlungen beschreiben. Für die DYM ist Geschichtsgeschehen abseits ihres Helden nicht relevant, somit wurde es für das *Sefer ha-Yashar* ergänzend hinzugefügt. Ein weiteres Beispiel ist ein abweichender Umgang mit Zeitangaben in beiden Werken. Bis auf den

<sup>212</sup> Vgl. zum Beispiel Jellinek, *BhM II*, VII-IX.

<sup>213</sup> Seligmann Baer und Hermann Strack, *Dikduki ha-Te'amim* [*Diqdduqe ha-Te'amim*] (Leipzig: 1879), 57.

<sup>214</sup> Gaster, *Jerahmeel*, LXXXVIII.

<sup>215</sup> Ebd.

<sup>216</sup> Eigene Übersetzung, hebräisches Original entnommen aus einem Emailkontakt mit Meir Bar Ilan vom 17.01.2023, in dem er sich selbst zitiert: יש לתת את הדעת לכך שכל מה שכותב שנאן ביחס לתכונות דברי הימים של משה רבנו ניתן לומר על ספר הישר ש'בלע' אותו: עברית דמוית-המקרא, סיפור ארוך ומגובש, נכתב מתוך הנאת המספר ולהנאת הקורא, בעל יסוד חילוני, סממנים של כתיבה אפיגונית, ולכך ניתן להוסיף את הנטייה לספר מעשי-פלא וכשפים, טיפול מיוחד בבלעם, התייחסות לחיות מיטולוגיות, ועוד (להלן).

ersten Satz („Im Jahre hundertunddreißig nach dem Hinabziehen Israels nach Ägypten“), wird Zeit in den DYM nur in Bezug auf Moses Lebensalter angegeben. Das *Sefer ha-Yashar*, die universellere Chronik, fügte häufig eigene Datierungen hinzu, die nicht von Mose abhängen. Im selben Licht erscheint der Umstand, dass im *Sefer ha-Yashar* chronologische Widersprüche der DYM, die auf verschiedene Phasen ihrer Entstehung zurückzuführen sind,<sup>217</sup> ausnahmslos bereinigt wurden. Weitere Vorlagen für das *Sefer ha-Yashar* sind neben der Bibel und dem Talmud BerR, SYo, verschiedene Pseudepigraphen, *Ma'ase Avraham*, *Midrash wa-Yissa 'u*, *Midrash Avkir*, TPsJ sowie verschiedene andere aramäische Targumim.<sup>218</sup> Das *Sefer ha-Yashar* ist eine bedeutende, aber gleichzeitig verhältnismäßig wenig erforschte Rezeption der *Divre ha-Yamim shel Moshe*. Viele Fragen in diesem Zusammenhang bleiben aktuell ungeklärt.

Die früheste sicher datierte Erwähnung der *Chroniken des Mose* findet sich im 'Arukh,<sup>219</sup> verfasst von Natan ben Yehi'el von Rom.<sup>220</sup> Unter dem Lemma „אהרן“ („Aaron“) steht folgender Eintrag:

בספר דברי הימים של משה ותקרא את שמו אהרן כי בימי הירונה החל  
פרעה לשפוד דמי זכוריהם ארצה ומהן להשליך אל יאור.<sup>221</sup>

Der 'Arukh wurde im Jahr 1101 fertiggestellt, was somit den gesicherten *Terminus ante quem* der DYM festlegt.

Als eine der Hauptquellen für die *Divre ha-Yamim shel Moshe* benennt die bestehende Sekundärliteratur zum Text den Midrasch *Exodus Rabba* (ShemR).<sup>222</sup> Diese Annahme geht auf Shinan zurück, der sowohl den bedeutendsten Beitrag zu den *Chroniken des Mose* vorgelegt hat als auch eine einschlägige Monographie über den Midrasch ShemR publizierte.<sup>223</sup> Schätzungsweise 8 % der DYM weisen Parallelen zu ShemR auf. Einer deutlichen Abhängigkeit der DYM von ShemR (Vgl. zum Beispiel Stemberger S. 369: „Das Werk [DYM]

---

<sup>217</sup> Vgl. Shinans Hinweis auf die spätere Hinzufügung von Bileams „Flashback“ der Ereignisse. Shinan, "Divre", 103.

<sup>218</sup> Die Aufzählung beruht auf einer Quellenzusammenstellung von Meir Bar Ilan, die ich freundlicherweise vor Veröffentlichung einsehen durfte.

<sup>219</sup> Vgl. David, "Jehiel". In der Ausgabe von 1878: Natan ben Yehiel, *ספר ערוך השלם* [*Sefer 'Arukh ha-Shalem*] (Wien: 1878).

<sup>220</sup> Weiterführende Literaturhinweise und eine Einordnung in den Kontext findet sich bei Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 16. Insbesondere Fußnoten 73 und 74.

<sup>221</sup> Eigene Übersetzung: „Im Buch *Die Chroniken des Mose*: Und sie nannte ihn Aaron, denn in den Tagen ihrer Schwangerschaft begann der Pharao das Blut ihrer männlichen Nachkommen auf die Erde zu vergießen und einige von ihnen warf er in den Nil.“ Anmerkung: Zwischen dem Wort „Aaron“ und „Schwangerschaft“ gibt es ihm Hebräisches klangliche Ähnlichkeiten, worauf Natan ben Yehiels Wortspiel an dieser Stelle beruht.

<sup>222</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 369.

<sup>223</sup> Shinan, "Divre". Und *מדרש שמות-רבה: פרשות א-יד* [*Midrash Shemot Rabba*] (Jerusalem/Tel Aviv: 1984).

benützt ShemR...) wird hier jedoch widersprochen.<sup>224</sup> Der Midrasch ShemR ist in zwei Teile gegliedert.<sup>225</sup> Die DYM weisen vornehmlich Ähnlichkeiten mit dem ersten Teil (ShemR I) auf (Abschnitte 1-14, Ex 1-10). ShemR I ist ein exegetischer Midrasch und wird gewöhnlich später datiert als ShemR II.<sup>226</sup> Shinan (1984) benannte das 10. Jahrhundert als Entstehungszeitraum,<sup>227</sup> während er die *Chroniken des Mose* in die Mitte des 11. Jahrhundert datierte.<sup>228</sup> Auf diesen Zeitangaben beruhend, ist ein Abhängigkeitsverhältnis (DYM von ShemR) vorgegeben. Die Datierung von ShemR I durch Shinan wurde erstmals 2003 von Marc Bregman in Zweifel gezogen.<sup>229</sup> Bregman argumentierte, dass in ShemR I Material aus der Schule von Moshe ha-Darshan integriert sei, der im 11. Jahrhundert in Narbonne tätig war.<sup>230</sup> Es wurde darauf aufbauend eine zeitliche und räumliche Nähe zwischen ShemR I und dem Midrasch BamR hergestellt. BamR soll im 12. Jahrhundert in der französischen Provence kompiliert worden sein. ShemR wäre somit in ähnlichem Umfeld entstanden.<sup>231</sup> Eine Datierung von ShemR I ins 12. Jahrhundert passt mit dem Umstand zusammen, dass der Midrasch lange Zeit nicht in zeitgenössischer Literatur zitiert wurde. Weder im *'Arukh* von Natan ben Yehi'el, noch im *Yalqut Shim'oni* oder vergleichbaren Sammlungen noch bei den bekannten Exegeten ab dem 11. Jahrhundert, fand das Werk Erwähnung.<sup>232</sup> Erst im 13. Jahrhundert zitierte 'Azri'el von Gerona ShemR I wörtlich. DYM ist mit der Nennung im *'Arukh* 1101 nachweislich deutlich früher namentlich bekannt. Ausgehend von der Datierung des SYo als *Terminus post quem* Anfang des 10. Jahrhunderts, kann man die Entstehung der DYM bereits in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts ansetzen. Die Abhängigkeit der DYM von ShemR ist somit keineswegs so eindeutig, wie in Anlehnung an Shinan oftmals postuliert. In der Begründung Shinans, auf der die Datierung von ShemR I ins 10. Jahrhundert beruht, heißt es wörtlich:

„Wir haben bereits gesehen, dass der Midrasch ShemR ab Ende des 13. Jahrhunderts mit seinem Namen zitiert wird. Mir scheint, dass er, gleichwohl er nicht explizit erwähnt wird, auch dem Verfasser der *Divre ha-Yamim shel Moshe* bekannt war. Diese kleine Komposition macht häufig von ShemR Gebrauch, unter anderem an Stellen, zu denen ich abseits

---

<sup>224</sup> Ein weiteres Beispiel für die Annahme der direkten Abhängigkeit der DYM von ShemR findet sich bei McDowell: McDowell, "Pseudo-Jonathan", 13.

<sup>225</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 342. Auch Shinan, *ShemR*, 12.

<sup>226</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 342. Auch Anat Reizel in ihrem Kapitel zum Midrasch ShemR: Reizel, *Mavo*, 117-125.

<sup>227</sup> Shinan, *ShemR*, 23.

<sup>228</sup> Ebd. Auch "Divre", 102.

<sup>229</sup> Bregman, *Sifrut Tanhuma*.

<sup>230</sup> Ebd., 4\*. Auch Reizel, *Mavo*, 117-125.

<sup>231</sup> Ebd.

<sup>232</sup> Vgl. Shinan, *ShemR*, 21-22.

*davon keine Parallelen gefunden habe. Die Chroniken des Mose wurden, nach allem was man weiß, ungefähr in der Mitte des 11. Jahrhunderts verfasst und dieses Datum scheint mir die späteste mögliche Datierung für die Abfassung unseres Midraschs [=ShemR].<sup>233</sup>*

Shinan legte somit, weitestgehend nach eigenem Ermessen (vgl. zweimal „נראה לי“ = „mir scheint“), die *Divre ha-Yamim shel Moshe* als *Terminus ante quem* für ShemR I fest. Er bezog sich hierbei ausschließlich auf sich selbst und seinen bereits 1977 erschienenen Artikel zu den *Chroniken des Mose*.<sup>234</sup> Seine Argumentation hält jedoch einer weiteren Überprüfung nicht stand. Analysiert man die konkreten Stellen, in welchen die DYM und ShemR parallele Motive aufweisen, lassen sich folgende Beobachtungen machen: Häufig ist eine direkte Verbindung zwischen den DYM und ShemR nicht nachweisbar, da auch andere Werke der jüdischen Traditionsliteratur ähnliche Motive führen. Oft betrifft dies den Midrasch Tanchuma, in dem sowohl die DYM als auch ShemR als Teile der späteren Tan.-Yel.-Literatur ihre Wurzeln haben. Aber auch im Talmud oder den Targumim können gemeinsame Vorlagen begründet sein. Ein Beispiel hierfür ist das Motiv von Mose, der den Ägypter tötet, da dieser zuvor die Frau eines Israeliten geschändet hat. Sowohl DYM als auch ShemR (1:28) gestalten diese Szene narrativ aus, angelegt ist das Motiv jedoch bereits in Tanchuma zu Exodus 9. Ebenfalls sowohl in den DYM als auch ShemR enthalten ist die Szene um die Krone des Pharaos, die der junge Mose zu Boden wirft und nachfolgend einer Prüfung unterzogen wird.<sup>235</sup> Da es bereits seit Josephus eine Tradition der Bearbeitungen dieser Szene gibt, ist sie für das Verhältnis zwischen DYM und ShemR nicht weiter aussagekräftig. Relevanter sind Episoden, welche außer den beiden Werken keine weiteren bekannten Parallelen kennen. Dies trifft beispielsweise für das Motiv zu, da Mose und Aaron vor den Pharaos treten (ShemR 5:14).<sup>236</sup> Der Abgleich der Ausführungen bietet jedoch keinen Nachweis dafür, dass ShemR als Vorlage für die DYM diene und nicht umgekehrt.<sup>237</sup> Dass ShemR die DYM nicht namentlich als Vorlage benennt, wie bei anderen Werken der Fall, kann dabei mehrere Gründe haben, beispielsweise die deutliche Ablehnung der *Chroniken des Mose* durch die Gelehrtenelite. Mit Sicherheit stehen ShemR und die DYM

<sup>233</sup> Ebd., 23. Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: כבר ראינו כי מדרש שמו"ר מצוטט בשמו החל משלהי המאה הי"ג. נראה לי כי היה מוכר, אף אם לא נזכר מפורשות, גם למחברו של 'דברי הימים של משה'. חיבור קטן זה עושה שימוש רב בשמו"ר, בין השאר ביחידות שלא מצאתי להן מקבילה מחוץ לו. 'דברי הימים של משה' נתחבר ככל הידוע בערך באמצע המאה הי"א, ותאריך זה נראה לי כתאריך המאוחר ביותר לחיבור מדרשנו.

<sup>234</sup> Vgl. Ebd., 23. Fußnoten 86-88.

<sup>235</sup> Shinan verwendete explizit diese Stelle als Argument, für die Abhängigkeit der beiden Texte voneinander, da jenes Motiv nur in den DYM und ShemR vorkäme und in keinem anderen bekannten Werk sonst. Vgl. Ebd., 23. Fußnote 87.

<sup>236</sup> Vgl. hierzu ebd.

<sup>237</sup> Zumal Teile dieser Sequenz durchaus andere Parallelen aufweisen, beispielsweise mit Tan Vaera 5:6.



in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis, möglicherweise aber in umgekehrter Richtung, als bislang angenommen.

Es finden sich häufige Parallelen zwischen den *Chroniken des Mose* und dem Targum Pseudo-Jonatan. Identische Motive sind der Traum des Pharaos (TPsJ zu Ex 1,15), die Namen der Zauberer Jannes, Jambres und Bileam (TPsJ zu Ex 7,11 und Num 22,22), der Krieg gegen Kusch (TPsJ zu Num 12,1), der Stab des Mose (TPsJ zu 2,21) und der Tod des Bileam (TPsJ zu Num 31,8).<sup>238</sup> Neuere Studien datieren TPsJ ins 12. Jahrhundert und legen eine Lokalisierung in italienischen Kontext nahe.<sup>239</sup> Die *Divre ha-Yamim shel Moshe* werden als wichtige Quelle bewertet.<sup>240</sup> Dies bekräftigt die Hypothese von der Entstehung der DYM im byzantinisch-italienischen Raum.

Die DYM werden vom Midrasch *wa-Yosha* ' als Quelle verwendet.<sup>241</sup> Parallele Motive sind die Geburten der Kinder auf dem Feld und die wundersame Errettung im Zusammenhang mit Ex 15,1, Moses Kindheitserzählung (zu Ex 15,2), die zehn Plagen (zu Ex 15,3 und zu Ex 15,7), die Rettung des Pharaos aus den Fluten (zu Ex 15,11), Mose und die Gebeine Josefs (zu Ex 15,13). *Wa-Yosha* ' ist ein *Mittelalterlicher Midrasch* in der engeren Definition und wird in die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert. Als Entstehungsraum nimmt man Nordfrankreich oder Deutschland an.<sup>242</sup> Je nach Datierung des Yalq ist eine frühere zeitliche Einordnung von *Wa-Yosha* ' denkbar, da der *Mittelalterliche Midrasch* im Yalq zitiert wird.

Auch in den Werken der jüdischen Bibelexegeten des 12.-13. Jahrhunderts fanden die DYM Anklang. An zwei Stellen nahm Shemu'el ben Me'ir (Rashbam; ca. 1088 – ca. 1158)<sup>243</sup> in seinem Bibelkommentar Bezug auf die *Chroniken des Mose* Bezug. Der erste Verweis auf das Werk erfolgte indirekt als Kommentar zu Ex 4,10 („...denn ich habe einen schweren Mund und eine schwere Zunge“). Dort heißt es:

„Wie ist es möglich, dass ein Prophet, der dem Ewigen von Angesicht zu Angesicht begegnet ist und die Tora von seiner Hand in seine Hand bekommen, ein Stotterer war? In den Worten der Tannaiten und der Amoräer gibt es eine solche Aussage nicht. Und für die apokryphen Bücher gibt es keine Grundlage.“<sup>244</sup>

<sup>238</sup> Vgl. McDowell, "Pseudo-Jonathan", 16-23.

<sup>239</sup> Neben McDowell auch Gottlieb, "Pseudo-Jonathan".

<sup>240</sup> Vgl. McDowell, "Pseudo-Jonathan".

<sup>241</sup> Stemberger, *Einleitung*, 376-377. Elisabeth Wies-Campagner, *Midrasch Wajoscha. Edition– Tradition– Interpretation* (Berlin/New York: 2009). Siehe insbesondere Kapitel 5 „Texttradition“ ab 296.

<sup>242</sup> Stemberger, *Einleitung*, 377.

<sup>243</sup> Vgl. Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 79-81.

<sup>244</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: כי איפשר נביא אשר ידעו השם פנים אל פנים וקיבל תורה מידו לידו? היה מגמגם בלשונו? ואין דבר זה בדברי התנאים והאמוראים. ואין לחוש לספרים החיצונים.

Mit „apokryphen Büchern“ sind hier die DYM gemeint. Moses Sprachfehler ist ein zentrales Motiv in den *Divre ha-Yamim shel Moshe*. Für Rashbam ist es nicht vorstellbar, dass Mose einen so gravierenden Makel an sich gehabt haben könnte. Er erklärte Ex 4,10 („...denn ich habe einen schweren Mund und eine schwere Zunge“) so, dass Mose im Laufe seines Lebens die ägyptische Sprache verlernt habe. Die Auslegung der Stelle in den DYM weist Rashbam von sich, da sie seiner eigenen Exegese widerspricht. Der zweite Verweis auf die DYM bei Rashbam erfolgte im Kommentar zu Num 12,1 („Da sprach Miriam und Aaron gegen Mose, wegen der kuschitischen Frau, die er genommen hatte. Denn er hatte eine Kuschiterin geheiratet.“). Er schrieb:

„Wie in den Chroniken des Mose unseres Meisters geschrieben steht, dass er vierzig Jahre über Kusch herrschte und eine Königin zur Frau nahm. Aber er legte sich nicht zu ihr, wie dort geschrieben steht. Aber sie [Anm.: Miriam und Aaron] wussten nicht, als sie gegen ihn sprachen, dass er sich nie mit ihr eingelassen hatte. Das ist die einfache Bedeutung [des Verses].“<sup>245</sup>

Obwohl Rashbam auf die *Peshat*-Bedeutung des Bibeltextes drängte, zog er für den Vers Num 12,1 die *Chroniken des Mose* mit ihrer literarischen Auslegung der Stelle heran. Zur Erklärung wie sich dieses Vorgehen in Rashbams Exegese einfügt.<sup>246</sup> Liss merkte an, dass die Exegeten in Bezug auf die *Divre ha-Yamim shel Moshe* nicht konsistent argumentierten. Die Auslegungen wurden stattdessen an die jeweiligen literarischen Kontexte angepasst.<sup>247</sup> Grundsätzlich verhielt sich Rashbam ablehnend gegenüber den DYM, außer seine eigene Auslegung geriet an ihre Grenzen. Dies gilt besonders für Num 12,1. Für die Exegese des schwierigen Bibelverses griff er ohne Einschränkungen auf die an anderer Stelle abschätzig bedachten DYM zurück.

Zu den prominentesten Referenzen der *Chroniken des Mose* gehören die Erwähnungen des Werks bei Avraham ibn ‘Ezra (1089 – ca. 1165).<sup>248</sup> Dreimal zitierte der Ausleger den Text. Ibn ‘Ezra zu Ex 4,20 („da nahm Mose seine Frau und seinen Sohn“):

---

<sup>245</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: כדכת' בדברי הימים דמשה רבנו שמלך בארץ כוש ארבעים שנה ולקח מלכה אחת ולא שכב עמה כמו שכתוב שם, והם לא ידעו כשדיברו בו שלא נזקק לה. זהו עיקר פשוטו.

<sup>246</sup> Hanna Liss, *Creating Fictional Worlds. Peshat Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah* (Leiden/Boston: 2011), 177.

<sup>247</sup> Ebd., 180.

<sup>248</sup> Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 104-110.

*„Und wir wissen nicht ob Gerschom in den Tagen seiner Jugend geboren wurde, während seiner Flucht nach Midian, oder in seinem Alter. Und verlass dich nicht auf die Chroniken des Mose, denn alles, was darin geschrieben ist, ist Unfug.“<sup>249</sup>*

Das Zitat findet sich im Kontext einer Erwähnung von Moses Frau und Kindern. Ibn 'Ezra argumentierte hier widersprüchlich zur Erzählung in den *Chroniken des Mose*. Um seinen eigenen Standpunkt zu stärken, sprach er den DYM mit drastischen Worten die Glaubwürdigkeit ab. Die zweite Stelle bei Ibn 'Ezra ist zu Num 12,1 (*„Da sprach Miriam und Aaron gegen Mose, wegen der kuschitischen Frau, die er genommen hatte. Denn er hatte eine Kuschiterin geheiratet.“*):

*„Es gibt die, die sagen, dass Mose über Kusch geherrscht hat und eine Kuschiterin geheiratet hat. Und der Targum sagt: Schön. Und die Bedeutung ist respektvoll...“<sup>250</sup>*

Hanna Liss bemerkte dazu in ihrer Monographie zu Rashbams Tora-Kommentar, dass es auffällig sei, dass Ibn 'Ezra die DYM an dieser Stelle nicht von vornherein ablehnte.<sup>251</sup> Num 12,1 stellte auch für Ibn 'Ezra eine exegetische Herausforderung dar. Wie schon vor ihm Rashbam akzeptierte er für diesen Bibelvers die Erklärung der *Chroniken des Mose*. Die dritte Erwähnung der DYM bei Ibn 'Ezra erfolgte zu Ex 2,22:

*„Und das ist Zippora. Sie ist die kuschitische Frau, von der [die Schrift] spricht. Und glaub nicht, was in den Chroniken des Mose geschrieben ist! Ich sage dir eine allgemeine Regel: Auf kein Buch, dass nicht von den Propheten oder Weisen nach der Tradition geschrieben wurde, kann man sich verlassen. Umso mehr nicht, wenn darin Dinge stehen, die der richtigen Meinung widersprechen. So auch das Sefer Zerubavel und auch das Sefer Elddad ha-Dani und Ähnliche.“<sup>252</sup>*

Hier zeigt sich Ibn 'Ezra den *Chroniken des Mose* gegenüber abgeneigt. Sowohl Rashbam als auch Ibn 'Ezra sind als *Peshat*-Kommentatoren bekannt. Auslegung in den DYM hingegen funktioniert nicht über den literalen Wortsinn (vgl. *Derash*). Shemu'el ben Me'ir und Avraham Ibn 'Ezra standen den DYM daher prinzipiell kontradiktorisch gegenüber und versuchten deren

<sup>249</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: „לא ידענו אם נולד גרשום בימי בחורותיו בברחו אל מדין, או בזקנותו, ואל תסמוך אל דברי הימים של משה, כי הבל כל הכתוב בו“.

<sup>250</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: „יש אומרים, כי משה מלך על כוש ולקה כושית, והמתרגם אמר: שפירתא. וטעמו לשון כבוד“.

<sup>251</sup> Liss, *Creating*, 176-177.

<sup>252</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: „זאת צפורה היא האשה הכושית אשר אמר. ואשר כתוב בדברי הימים: דמשה אל תאמין. וכלל אומר לך, כל ספר שלא כתבוהו נביאים או חכמים מפי הקבלה אין לסמוך עליו, ואף כי יש בו דברים שמכחישים הדעת הנכונה. וככה ספר זרובבל, וגם ס' אלדד הדני והדומה להם.“

Glaubwürdigkeit, wenn möglich, zu delegitimieren. Einzig im Zusammenhang mit Num 12,1 verwiesen beide kritiklos auf den Text als Erklärung. Die Stelle stellt insbesondere die wörtliche Bibelexegese vor ein Problem, weswegen sowohl Rashbam als auch Ibn 'Ezra auf die Auslegung aus den DYM zurückgriffen. Die DYM fanden in einigen weiteren mittelalterlichen Bibelkommentaren Erwähnung. Vor allem wird Moses vierzigjährige Herrschaft über Kusch zitiert, meist wie bei Rashbam und Ibn 'Ezra in Verbindung mit Num 12,1. Doch auch einige anderen Stellen haben Eingang in die mittelalterliche Exegese gefunden. Die Tosafisten verwiesen in ihrem Werk *Da'at Zeqenim* an zwei Stellen auf die *Chroniken des Mose*. Der zweite Vers neben Num 12,1 ist Ex 1,10 („Auf, lasst uns klug gegen es vorgehen“). Dabei spielen die DYM im Zusammenhang mit dem Einfluss des Zauberers Bileam auf den Pharao eine Rolle. Der Bekhor Shor, ein französischer Kommentator aus dem 12. Jahrhundert zitierte die DYM zu Num 12,1.<sup>253</sup> Nicht so Me'ir von Rothenburg („Maharam“) im 13. Jahrhundert, in seinen Responsen (nach der Prag Edition aus dem Jahr 1608, Zeichen 1022). Der *Maharam* verwendete die *Divre ha-Yamim shel Moshe*, um die Figur des Reu'el zu charakterisieren, den er zuvor als einen der drei Berater des Pharao beschrieb. Der Kommentator Hīzquni (Hīzqiya ben Manoah), 13. Jahrhundert Frankreich, schrieb wieder zu Num 12,1. Yiṣḥaq ben Yehuda Abbarbban'el, der im Portugal des 15. Jahrhunderts aktiv war, zitierte die DYM ebenfalls zu Num 12,1, aber darüber hinaus verwendete er den Text zur Auslegung von Ex 2,11 („Und es war in jenen Tagen, da Mose groß wurde“). Gleich zweimal nannte er den Titel des Werkes und hielt es für möglich, dass wahr ist, was darin geschrieben sei (וכל מה שכתוב בדברי הימים של (משה אפשר שיהיה אמת).

Aus der frühen Neuzeit ist eine slawische Bearbeitung der DYM bekannt. Ab dem 15. Jahrhundert ist sie in Handschriften dokumentiert. Mosche Taube verfasste dazu 1993 einen Sammelband-Beitrag.<sup>254</sup> Beim slawischen „Leben des Mose“ handle es sich um eine weitestgehend an den hebräischen Handschriften orientierte Übersetzung des Textes ins Altostslawische.<sup>255</sup> Einige Forscher gehen von der Existenz einer Übersetzerschule für hebräische Texte in der Kiewer Rus aus.<sup>256</sup> Vereinzelt wurde die Übertragung des jüdischen Stoffes in Zusammenhang mit den sogenannten „Novgoroder Judaisierern“ gesehen, einer

---

<sup>253</sup> Bzw. Num 12,3.

<sup>254</sup> Taube, "Slavic".

<sup>255</sup> Ebd., 84.

<sup>256</sup> Ebd., 88.

Sekte gegen Ende des 15. Jahrhunderts.<sup>257</sup> Taube selbst lehnte diese These anhand nicht übereinstimmender Datierungen von Textzeugen ab.<sup>258</sup>

Auch jüdische Bibelkommentatoren der Neuzeit verwiesen auf die DYM, stehen aber nicht im Fokus der hiesigen Betrachtung. Beispielhaft kann der im 17. Jahrhundert in Polen entstandene Kommentar *Megalle 'Amuqqot* angeführt werden sowie das Werk *ha-Ketav we-ha-Qabbala* aus Frankfurt (19. Jahrhundert). Beide zitierten die DYM im Zusammenhang mit Num 12,1. 'Eš Yosef, ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert, verwendete die DYM für eine Auslegung von ShemR 1:26. Im 20. Jahrhundert kannte *Shem mi-Shemu'el* die DYM.

Es existieren einige wenige judäo-arabische und judäo-persische Adaptionen der *Chroniken des Mose*.<sup>259</sup> Die älteste stammt frühestens aus dem 17. Jahrhundert. In der Handschrift British Library London England Or. 10435 findet sich eine judäo-arabische Variante des Textes.<sup>260</sup> Weitere Beispiele sind Leipzig University Library Leipzig Germany Ms. 1116 (judäo-arabisch, 1828. Enthält Jellinek zufolge eine Bearbeitung der DYM)<sup>261</sup> und The National Library of Israel Jerusalem Israel Ms. Heb. 4451=28 (judäo-persisch, nach 1804 entstanden).<sup>262</sup> Im Katalog der National Library of Israel sind vier jiddische Editionen der *Divre ha-Yamim shel Moshe* vermerkt.<sup>263</sup> Sie stammen alle etwa aus der Mitte des 19. Jahrhunderts. Der Aufbau folgt zumeist den hebräischen Drucken, wie sie erstmalig in Konstantinopel 1516 herausgegeben wurden.

---

<sup>257</sup> Ebd., 86.

<sup>258</sup> Ebd., 92.

<sup>259</sup> Auf Grund der Schwerpunktsetzung dieser Arbeit erhalten die judäo-arabischen und judäo-persischen Bearbeitung der DYM an dieser Stelle keine weitere Ausführung.

<sup>260</sup> Permalink zur Handschrift über die NLI:

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH71216766660005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH71216766660005171) [03.02.2023].

<sup>261</sup> Permalink zur Handschrift über die NLI:

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21224516420005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21224516420005171) [03.02.2023].

<sup>262</sup> Permalink zur Handschrift über die NLI:

[https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL\\_ALEPH21209688890005171](https://merhav.nli.org.il/permalink/f/q13r8t/NNL_ALEPH21209688890005171) [03.02.2023].

<sup>263</sup> Die Drucke sind nicht online verfügbar. Ebenso wie im Falle der judäo-arabischen und judäo-persischen Bearbeitung der DYM erhalten die späten jiddischen Adaptionen des Textes an dieser Stelle keine weitere Ausführung. Auf eine Einsicht der Drucke wurde verzichtet.

### 5.7. Überlegungen zur Evolution der *Divre ha-Yamim shel Moshe* von den Anfängen bis ins 17. Jahrhundert

Auch wenn es sich bei den *Chroniken des Mose* um einen mittelalterlichen Text handelt, ist er doch vor dem Hintergrund antiker jüdischer Schriften angesiedelt. Als wichtige Quelle dieser Zeit erscheint die rabbinische Literatur in Form von Talmud und frühen Midraschim. Dabei spielen nicht nur inhaltliche Aspekte eine Rolle, sondern es wurden auch insbesondere rabbinische Denkmuster und exegetische Fragestellungen übernommen. Die Schlüsselstelle um Num 12,1 und der kuschitischen Frau des Mose wird so zum Beispiel, wenn auch in ganz anderer Form als in den DYM, bereits in der Gemara des Bavli (bMQ 16b) behandelt. Ohne eine Verwurzelung in der jüdischen Schrifttradition, ist der Text *Divre ha-Yamim shel Moshe* nicht denkbar. Gleichwohl lassen sich auch außerrabbinische Einflüsse auf den Text feststellen. Diese stammen als Teil der Literatur des Zweiten jüdischen Tempels aus jüdisch-hellenistischem Kontext. Es bestehen inhaltliche Parallelen zwischen der Episode um die Einnahme der Stadt Kusch in den DYM und einer sehr ähnlichen Erzählung bei Josephus Flavius. Die Sequenz geht möglicherweise auf eine deutlich ältere ägyptische Legende zurück. Ebenso bei Josephus gibt es einen Bericht, der dem Motiv von Mose und der Krone des Pharaos in den DYM gleicht. Über die *Palaea Historica* als Quelle kann auf eine Legende hellenistischen Ursprungs als Vorlage geschlossen werden. Beide Episoden finden in der rabbinischen Literatur keine Erwähnung. Nachvollziehbaren Einfluss auf die *Chroniken des Mose* hatten auch Werke der traditionellen Midrasch-Literatur wie die ARN, PRE, DevR oder ShirR. Für den Fall der *Divre ha-Yamim shel Moshe* ist insbesondere die *Tan.-Yel.-Literatur* von Bedeutung. Besonders aufseiten des Inhalts hat Tan.-Yel. die DYM beeinflusst.

Bis zum 10. Jahrhundert kann man nicht von einem eigenständigen Werk *Divre ha-Yamim shel Moshe* sprechen. Die Phase der Textgenese vollzog sich vermutlich im 10. Jahrhundert, evtl. auch noch im 11. Jahrhundert. Aus dieser Periode sind keine Textzeugnisse erhalten. Die chronologische Einordnung des angenommenen Entstehungszeitraums beruht sich auf die Bestimmung eines *Terminus post quem* auf der einen Seite, und einer ersten Erwähnung durch externe Quellen auf der anderen. Als *Terminus post quem* wird das *Sefer Yosippon* verstanden. Das Werk ist Anfang des 10. Jahrhunderts datiert und entstand in Süditalien, das zu dieser Zeit byzantinisch beherrscht war.<sup>264</sup> Auch für die DYM liegt eine Entstehung in (Süd-)Italien nahe. Ein früher Beleg für die *Divre ha-Yamim shel Moshe* ist der *Yalqut Shim'oni*, der von der aktuellen Forschung ins 11. Jahrhundert datiert wird. Möglicherweise kann auch das *Sefer ha-*

---

<sup>264</sup> Zur historischen Einordnung siehe beispielsweise: Falkenhausen, "The Jews in Byzantine".

*Yashar* als *Terminus ante quem* bewertet werden. Die erste gesicherte Nennung der DYM findet sich erst im 'Arukh von Natan ben Yehi'el mit einer Abschlussdatierung ins Jahr 1101. Dieses Datum beschreibt den definitiven *Terminus ante quem* der DYM. Der Verfasser des Lexikons zum Talmud und den Midraschim wirkte in Rom.<sup>265</sup> Im 12. Jahrhundert zitierten Rashbam und Ibn 'Ezra den Text. Spätestens ab diesem Zeitpunkt ist die Verbreitung der DYM in Aschkenas bestätigt. Ab dem 13. Jahrhundert sind handschriftliche Belege der *Chroniken des Mose* erhalten. Es handelt sich dabei um zum Teil umfangreiche Sammelhandschriften. Nur zwei der insgesamt neunzehn Textzeugnisse stammen aus der frühen Phase zwischen dem Jahr 1200 und dem Jahr 1300. OBod135 (aschkenasisch) wird vom Katalog zwischen 1226 und 1275 datiert, LBL27113 (sephardisch) ist derweil mit dem Entstehungsjahr 1283 im letzten Viertel des angesprochenen Jahrhunderts verortet. Die zwei frühen Handschriften belegen die Verbreitung des Textes in beiden großen europäischen Zentren des Judentums des 13. Jahrhunderts, wobei das spanische Gebiet unter muslimischer Einfluss stand und in Aschkenas/Frankreich eine christliche Mehrheitsgesellschaft herrschte. Eine derartige Verteilung etwa 300 Jahre nach der Genese der DYM – vermutlich in Italien – ist nicht weiter erstaunlich. Das *Sefer Yosippon*, welches einige Vergleichspunkte mit den DYM aufweist, gelangte bereits im 10. Jahrhundert nach Spanien.<sup>266</sup> Die frühen Belege der DYM werden der sogenannten „Handschriften-Tradition“ der DYM zugerechnet. Dieser gegenüber steht eine zweite Variante des Textes, die sich in einigen Aspekten von der „Handschriften-Tradition“ absetzt. Aufgrund des späten ersten Aufkommens dieser zweiten DYM Variante wird sie als „Druck-Tradition“, oder alternativ „Tradition Jellinek“ bezeichnet. Die Bezeichnungen gehen auf Shinan zurück, der die zwei unterschiedlichen Textformen erstmalig beschrieb.<sup>267</sup> Die meisten handschriftlichen Belege für die DYM sind aus der Zeit zwischen dem 14. und 15. Jahrhundert erhalten. Zwölf der neunzehn Nachweise entstanden in dieser Phase, weswegen das ausklingende Mittelalter als Blütezeit der *Chroniken des Mose* gelten kann. Die Verteilung erstreckte sich über ganz Europa hinweg. Die Überlieferung zu dieser Zeit zeugt von einer großen Popularität der Erzählung. Erstmals gedruckt wurden die DYM im Jahr 1516 in Konstantinopel.<sup>268</sup> Ein weiterer früher Druck entstand wenige Jahre später, 1544 in Venedig. Die *Editio Princeps* von 1516 beginnt mit den DYM, darauf folgt PetA (inklusive [Proömium](#)) und im Anschluss PetM. Weitere Texte schließen daran an, dabei zunächst das *Sefer Tuvya*. Zwischen dem Erst- und dem Zweidruck

---

<sup>265</sup> David, "Jehiel".

<sup>266</sup> Dönitz, *Überlieferung und Rezeption*, 265.

<sup>267</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 102-103.

<sup>268</sup> Link zum Digitalisat des Erstdrucks: [https://www.nli.org.il/he/books/NNL\\_ALEPH001757581/NLI](https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH001757581/NLI) [22.05.2023].

## E. Textbearbeitungen

sind editorische Veränderungen feststellbar. Waren im Druck Konstantinopel 1516 noch alle enthaltenen Stücke gleichberechtigt nacheinander mit derselben Überschriftgröße geführt, vergleichbar mit den Handschriften, wurde für Venedig 1544 das erste Stück zum Titel der gesamten Edition erhoben. Das Druckwerk als Ganzes erschien somit unter der Überschrift *Sefer Divre ha-Yamim shel Moshe Rabbenu 'alaw ha-Shalom*. Es umfasste insgesamt zehn eigenständige Stücke, wobei die DYM eher zufällig zum titelgebenden Hauptwerk geworden waren. Die Drucke haben nur eine Stärke von etwa 150 Seiten. Die DYM waren auf diese Weise in handlichem Format günstig verfügbar. Auch nach dem Aufkommen der Drucke entstanden noch handschriftliche Abschriften der DYM. Diese sind oftmals in Form und Aufbau an den Drucken orientiert. Beispiele für dieses Phänomen sind die Handschriften PP2294 und LUB27. Durch die Drucke und die nachfolgende Rezeption verbreitete sich die darin enthaltene „Tradition Jellinek“ der DYM in der frühen Neuzeit stärker als die „Handschriften-Tradition“. Dies führte nachhaltig zu einem Missverhältnis in der Analyse des Textes durch die frühen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit den DYM. Obwohl in den erhaltenen handschriftlichen Textzeugnissen die „Handschriften-Tradition“ deutlich gegenüber der „Tradition Jellinek“ überwog, wurde hauptsächlich die zweite Variante als textuelle Grundlage zur Erforschung herangezogen. Ein verzerrtes Bild über die Ursprünge der *Divre ha-Yamim shel Moshe* waren das Ergebnis dieser fehlerhaften Gewichtung der Textfassungen. Die Verbreitung des Werks zum Ende des Mittelalters hin ist über den gesamten europäischen Kontinent, auch Richtung Osten ins Gebiet der heutigen Ukraine festzustellen. Es entstanden ab dem 17. Jahrhundert judäo-arabische Adaptionen und im 19. Jahrhundert sowohl judäo-persische als auch jiddische Bearbeitungen. Dies alles spiegelt die große Popularität des Textes insbesondere auch nach der Drucklegung wider. Die Rezeption der DYM in der Neuzeit ist wurde im Rahmen dieses Forschungsvorhabens jedoch nicht weiter untersucht.



## II. Der Tod des Mose – פטירת משה – *Peṭirat Moshe*

### 1. Definition des untersuchten Forschungsgegenstands

#### 1.1. Einleitende Worte

Aus einem Zeitraum von über zwei Jahrtausenden sind unzählige Bearbeitungen vom Tod des Mose bekannt. Die Ursprünge reichen zur biblischen Schilderung von Moses Tod zurück (Dtn 34), welche ersten Anlass für Spekulationen gibt. Mose darf das Land Israel sehen, wird es aber nie erreichen („*aber nach dorthin sollst du nicht hinübergehen*“ Dtn 34,4). Er stirbt mit 120 Jahren, irgendwo im Land Moab, „*und kein Mensch kennt seine Grabstätte bis zu diesem Tag*“ (Dtn 34,6). Dafür ist es Gott selbst, der ihn begräbt („*Und er begrub ihn*“ Dtn 34,6). Die Zentralität der Moses-Figur in den monotheistischen Religionen auf der einen Seite, so wie die biblisch offene Beschreibung seines Todes auf der anderen, beförderte eine ausgeprägte künstlerische Auseinandersetzung mit dem Thema. Ganz allgemein kann man von „Tod-des-Mose-Darstellungen“ sprechen. Dieser Kategorie werden alle Werke zugeordnet, die sich auf thematischer Ebene mit dem Tod des Mose auseinandersetzen. Dazu zählt der biblische Bericht genauso wie moderne zeitgenössische Interpretationen, auch in anderen Medien und Ausdrucksformen (Lied, Malerei etc.). Doch nicht jede Darstellung vom Tod des Mose ist für die hier vorliegende Arbeit relevant, sondern nur ein eng definierter Forschungsgegenstand *Peṭirat Moshe* (PetM). Folgende Merkmale können zu engeren Definitionen von Tod-des-Mose-Darstellungen herangezogen werden: Thema, Art der Ausdrucksform, Kulturkreis, Sprache, Gattung und Handlung. Zum aktuellen Zeitpunkt herrscht weitgehende Einigkeit über folgende Punkte, wenn die Rede von *Peṭirat Moshe* ist: *Peṭirat Moshe* ist ein jüdischer (Kulturkreis) Text (Ausdrucksform) in hebräischer Sprache (Sprache), der sich inhaltlich mit dem Tod des Mose befasst (Thema). Kaum hingegen haben bislang die Aspekte Gattung und Handlung (Inhalt) Beachtung gefunden. Welche Texte in der bestehenden Literatur als „*Peṭirat Moshe*“ verstanden werden, unterscheidet sich daher zwischen den jeweiligen Autor:innen. Verwendete Bezeichnungen und Systematisierungs-Vorschläge sind inhomogen und zum Teil konträr. Die daraus folgende Rezeption muss als korrupt beschreiben werden. Anschließend werden die am häufigsten zitierten Klassifizierungskonzepte des Textbestandes von PetM vorgestellt und eingeordnet.

## 1.2. Bisherige Klassifizierungskonzepte

### a) Jellinek und seine Folgen

Auf die Bezeichnungen für verschiedene Rezensionen von *Petirat Moshe* nach Adolph Jellinek wird besonders häufig verwiesen. Seine Beschreibungen beruhen, wie sich herausstellt, auf der fehlerhaften Analyse von Textzeugen. Er rechnete Texte zu PetM, die über zu wenige vergleichbare Merkmale verfügen, als dass eine gemeinsame Definition sinnhaft wäre. Durch die vielfache Übernahme seiner Klassifizierung wurden immer wieder Texte dem Bestand PetM zugeordnet, welche außerhalb davon betrachtet werden müssen. Um eine weitere Arbeit mit eindeutigen Begriffen zu ermöglichen, wird nachfolgend die Darstellung nach Jellinek tabellarisch aufgeschlüsselt.

Tabelle Jellinek

| Edition bei Jellinek           | BhM I, S. 115 <sup>1</sup>                    | BhM VI, S. 71 <sup>2</sup>                                                       | BhM VI, S. XXII-XXIII <sup>3</sup>     |
|--------------------------------|-----------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------|
| Systematisierung nach Jellinek | נוסחא א'<br>(Rezension A)                     | נוסחא ב'<br>(Rezension B)                                                        | (נוסחא ב')<br>(Rezension B)            |
| Deutscher Name bei Jellinek    | Midrasch vom Ableben Mosis                    | Midrasch vom Ableben Moses'                                                      | „Ältere Hagada über das Ableben Moses“ |
| Name bei Wünsche               | Moses Tod                                     | Moses Grösse (nur 1. Teil)                                                       | fehlt                                  |
| Beruht auf                     | Druck von 1819 <sup>4</sup>                   | Handschrift h. Paris 710                                                         | „Rapoport'sche Handschrift“            |
| Bezeichnung heute              | Edition nach Jellinek (= späte Form von PetM) | 1. Teil: Moses Größe (≠PetM)<br>2. Teil: Handschrift h. Paris 710 (Anfang fehlt) | BerRbti <sup>5</sup> (≠PetM)           |
| Zählung zur PetM-Textgruppe    | Ja                                            | 1. Teil: Nein<br>2. Teil: Ja                                                     | Nein                                   |

Während Jellineks Rezension A als späte Variante von PetM gelten muss, aber doch eindeutig *Petirat Moshe* der engeren Definition zugerechnet werden kann, ist der Sachverhalt für die Rezension B weniger eindeutig und einer der Gründe, warum auf die Terminologie nach Jellinek verzichtet werden sollte. Rezension B beruht auf der Handschrift h. Paris 710

<sup>1</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (1853), 115.

<sup>2</sup> *Bet ha-Midrasch* (1877), 71.

<sup>3</sup> Ebd., XXII-XXIII.

<sup>4</sup> So zumindest vermutete Rella Kushelevsky, "מדרשי פטירת משה רבינו: תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת הגניזה", [Midrashe Petirat Moshe Rabbenu], in: סיפור עוקב סיפור: היהודי: סיפור עוקב סיפור (Ramat Gan: 2005), 154. Fußnote 42.

<sup>5</sup> Vgl. Edition bei Chanoch Albeck, מדרש בראשית רבתי: נוסד על ספרו של משה הדרשן [Midrash Bereshit Rabbati] (Jerusalem: 1940), 136-137.

(PNL710). In dieser erkannte Jellinek die älteste Form des Textes, was er mit sprachlichem Charakter und Umfang begründete. Der Pariser Handschrift fehlen jedoch in der Mitte 16 Blatt.<sup>6</sup> Diesem Umstand schenkte Jellinek keine Beachtung und verstand alles, ab der Überschrift bis zum Ende der Handschrift, als einen Text. Er fügte seiner Edition den Hinweis im Fließtext zu, die fehlenden Teile seien durch Rezension A zu ergänzen.<sup>7</sup> Tatsächlich zerfällt die Rezension B aus der Pariser Handschrift in zwei Teile, vor und nach der Lücke. Teil 1 entspricht nicht den inhaltlichen Kriterien von PetM, Teil 2 hingegen schon. Die Bezeichnung „Rezension B“ von *Petirat Moshe* nach Jellinek bezieht sich somit nicht auf einen homogenen Text, welcher als Ganzes zur PetM-Textgruppe gehört. Zusätzlich verkompliziert wird die Situation mit der Edition einer weiteren Tod-des-Mose-Darstellung innerhalb von Jellineks Kommentar zu Rezension B. Stemberger beschrieb diese später als eine abweichende Textfassung von Rezension B aus *Bereshit Rabbati* (BerRbti).<sup>8</sup> Sie wurde in der Unterscheidung zur Rezension B (B<sup>1</sup>) gelegentlich als B<sup>2</sup> bezeichnet.<sup>9</sup> Es gibt bis auf ein Zitat von Gen 28,17 keine textliche Übereinstimmung mit der beinahe namensgleichen Rezension B<sup>1</sup>. Von der weiteren Verwendung der Systematisierung von PetM nach Adolph Jellinek wird aufgrund der großen terminologischen Unschärfen dringend abgeraten.

### b) Klassifizierung nach Townsend

Als erste Systematisierung neuerer Zeit ist Townsend anzuführen.<sup>10</sup> Unter dem Lemma „Mosheh“ beschrieb er acht unterschiedliche Varianten. Dabei wurde das übergeordnete Lemma zunächst in drei hier relevante Unterlemmata unterteilt: 1) *Derash liFīrat Mosheh Rabbenu: Exposition in the Passing away of Moses Our Master*, 2) *Petirat Mosheh Rabbenu: The Passing Away of Moses Our Master* und 3) *Petirato shel Mosheh Rabbenu: The Passing Away of Moses Our Master*. Unter dem zweiten Punkt wurden fünf Rezensionen (A-E) vorgestellt. Townsend verwies stichpunktartig auf den Ursprung des Textes, bekannte Editionen und Übersetzungen und machte Angaben zur Datierung. Begründungen für die zeitlichen Einordnungen fehlen. Townsends Darstellung beruht grob auf den sechs bei Eisenstein edierten Fassungen von PetM. In der nachfolgenden Tabelle werden die verschiedenen Bezeichnungen ins Verhältnis gesetzt. Die Nummerierung der acht Varianten wurden zur besseren Übersichtlichkeit hinzugefügt.

---

<sup>6</sup> Beschreibung von PNL710 ab S. 79.

<sup>7</sup> Siehe Jellinek, *Bet ha-Midrash* (1877), 73.

<sup>8</sup> Stemberger, *Einleitung*, 370. Vgl. Edition von *Bereshit Rabbati* bei Albeck, *Bereshit Rabbati*, 136-137.

<sup>9</sup> Townsend, "Minor Midrashim", 376.

<sup>10</sup> Ebd.

Tabelle Townsend

|                                         |                                                             |                                                  |                                                   |
|-----------------------------------------|-------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------|---------------------------------------------------|
| <b>Bezeichnung bei Townsend</b>         | 1) <i>Derash liFtirat Mosheh Rabbenu</i>                    | 2) <i>Peṭirat Mosheh Rabbenu:</i><br>Recension A | 3) <i>Peṭirat Mosheh Rabbenu:</i><br>Recension B1 |
| <b>Edition bei Eisenstein</b>           | S. 372-383                                                  | S. 361-368                                       | S. 383-384 1. Spalte<br>Zeile 18                  |
| <b>Entspricht</b>                       | Edition von<br>Gaulmyn, Paris 1628<br><i>De Morte Mosis</i> | Jellinek BhM I, S.<br>115                        | Jellinek BhM VI, S.<br>71                         |
| <b>Beruht auf</b>                       | Unbekannte<br>Handschrift                                   | Druck von 1819                                   | 1. Teil: Handschrift<br>h. Paris 710              |
| <b>Bezeichnung heute</b>                | D(erash) PetM                                               | Edition nach Jellinek                            | Moses Größe                                       |
| <b>Zählung zur PetM-<br/>Textgruppe</b> | Nein <sup>11</sup>                                          | Ja                                               | Nein                                              |

Fortsetzung 1 Tabelle Townsend

|                                         |                                                     |                                                  |                                                          |
|-----------------------------------------|-----------------------------------------------------|--------------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| <b>Bezeichnung bei Townsend</b>         | 4) <i>Peṭirat Mosheh Rabbenu:</i><br>Recension B2   | 5) <i>Peṭirat Mosheh Rabbenu:</i><br>Recension C | 6) <i>Peṭirat Mosheh Rabbenu:</i><br>Recension D         |
| <b>Edition bei Eisenstein</b>           | S. 384 <sup>12</sup> 2. Spalte<br>Zeile 13 – S. 385 | S. 368 <sup>13</sup> -S. 371                     | S. 371-371<br>(Hebräisch)                                |
| <b>Entspricht</b>                       | BhM VI, S.XXII-<br>XXIII                            | Edition bei<br>Alexander Kohut <sup>14</sup>     | Faitlovitchs <i>Mota Muse</i> (Paris 1906) <sup>15</sup> |
| <b>Beruht auf</b>                       | BerRbti                                             | Handschrift 15.<br>Jahrhundert                   | Äthiopische Fassung<br>vom Tod des Mose                  |
| <b>Bezeichnung heute</b>                | BerRbti                                             | Abu Manṣur al-<br>Dhamari                        | Äthiopische Fassung                                      |
| <b>Zählung zur PetM-<br/>Textgruppe</b> | Nein                                                | Nein <sup>16</sup>                               | Nein                                                     |

<sup>11</sup> Zu DPetM siehe ausführlich unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.

<sup>12</sup> Fehlerhafte Seitenangabe bei Townsend.

<sup>13</sup> Fehlerhafte Seitenangabe bei Townsend.

<sup>14</sup> Alexander Kohut, *Manzûr al-Dhamârî's Hebrew Arabic Philosophical Commentary on the Pentateuch* (New York: 1892).

<sup>15</sup> Jacques Faitlovitch, *Mota Muse. Texte éthiopien traduit en hébreu et en français, annoté et accompagné d'extraits arabes* (Paris: 1906).

<sup>16</sup> Zu Abu Manṣur siehe unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.

## Fortsetzung 2 Tabelle Townsend

|                                    |                                                                                        |                                             |
|------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| <b>Bezeichnung bei Townsend</b>    | 7) <i>Peṭirat Mosheh Rabbenu</i> : Recension E<br>= Yerushalayim shel Ma'alāh          | 8) <i>Petirato shel Mosheh Rabbenu</i>      |
| <b>Edition bei Eisenstein</b>      | S. 384 <sup>17</sup> 2.Spalte<br>Zeile 13 – S. 385                                     | -                                           |
| <b>Entspricht</b>                  | Townsend Recension B2 (Text doppelt geführt mit unterschiedlicher Bezeichnung, vgl. 4) | Wertheimer <i>Bate Midrashot</i> S. 286-287 |
| <b>Beruht auf</b>                  | BerRbti                                                                                | Kabbalistischem Text des 16. Jahrhundert    |
| <b>Bezeichnung heute</b>           | BerRbti                                                                                | <i>Petirato shel Moshe Rabbenu</i>          |
| <b>Zählung zur PetM-Textgruppe</b> | Nein                                                                                   | Nein                                        |

Die Systematisierung nach Townsend eignet sich ebenfalls nicht zur weiteren Rezeption. Seine Darstellung ist an diversen Stellen fehlerhaft und zudem unvollständig. Es fehlt eine Erklärung, nach welchen Kriterien die Einträge erstellt und gruppiert wurden.

## c) Klassifizierung nach Kushelevsky

Bei Rella Kushelevsky finden sich mehrere Ansätze die ‚Tod-des-Mose-Texte‘ zu systematisieren. Im Rahmen ihres Beitrags zur *Enzyklopädie der jüdischen Erzählung*<sup>18</sup> stellte sie ab S. 153 eine Einteilung des Quellmaterials in neun Kategorien (ט-א) vor.

| Bezeichnung | Beschreibung nach Kushelevsky                                                           | Zugehörige Texte                                                                                                                |
|-------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| א           | Fokus auf Tod, Todeskampf, Todesengel                                                   | <i>DevR 11:10</i> , <i>Yalqut Shim'on</i> i, Ms. Oxford Ms. heb. d. 11 ( <i>Sefer ha-Zikhronot</i> ), Darmstadt Ms. Cod. Or. 25 |
| ב           | 'נוסחא א' (Rezension A) wie bei Jellinek, Fokus auf den Machtwechsel von Mose auf Josua | Jellinek BM I, Erstdruck, weitere Drucke, Ms. Parm. 2342, Cambridge Add. 3127 (=Ms. Parm. 2766)                                 |
| ג           | „Einzigartige Fassung“                                                                  | Ms. Parm. 2785 (ediert von Kushelevsky) <sup>19</sup>                                                                           |
| ד           | 'נוסחא ב' (Rezension B) wie bei Jellinek                                                | Ms. h. Paris 710                                                                                                                |
| ה           | Äthiopische Fassung                                                                     | Hebräische Editionen von Faitlovitch und Eisenstein                                                                             |
| ו           | Fassung des Auslegers Abu Manṣūr al-Dhamari, Fokus auf dem Motiv der „Suche“            | Edition bei Kohut, Edition bei Schechter, Edition bei                                                                           |

<sup>17</sup> Fehlerhafte Seitenangabe bei Townsend.

<sup>18</sup> Kushelevsky, "Midrashe".

<sup>19</sup> "[327 דה רוסי 2785] כ"י פרמא 2785", *Peṭirat Moshe Rabbenu a"h k"y Parma 2785*, in: אסופת ספר: מקרים במדעי היהדות ובקורות ספרים. מוסף לכרך סח (Jerusalem: 1997/98).

|   |                                                                                                                                                                | Wertheimer <i>Yalqut Midrashe Teman</i> |
|---|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------|
| ז | Fassung von Ms. Cambridge Add. 495, Anfang wie Jellinek ב' נוסחא, (Rezension B) anschließend Erzählung um Josefs Sarg, Tod vgl. Tanchuma we-Zot 3              | Ms. Cambridge Add. 495                  |
| ח | Fassung aus Wertheimer <i>Bate Midrashot</i> (פטירתו של משה רבינו)                                                                                             | Ms. Jerusalem 8° 266                    |
| ט | Fassung aus <i>Vita et Morte Moses Libri Tres</i> von Gaulmyn 1628 (דרש לפטירת משה רבינו), motivisch reichste Form mit Elementen der meisten anderen Fassungen | Unbekannte Vorlage                      |

Diese Einteilung beruht auf inhaltlichen Kriterien. Kushelevsky beschrieb das Motiv vom Tod des Mose über die Textsorten hinweg, gegliedert nach unterschiedlichen thematischen Merkmalen. Gattungscharakteristika wurden hier nicht beachtet. In ihrer Monographie<sup>20</sup> finden sich im Anhang zwei weitere Systematisierungen. Die erste wird als „Categorical List“ bezeichnet. Es handelt sich um eine Mischung aus chronologischer Übersicht und einer Einteilung nach Textgattungen. Darin wurden alle ihr bekannten *Tod-des-Mose-Darstellungen*, von den hellenistischen Fassungen des 1. Jahrhunderts<sup>21</sup> bis zu den englischen Anthologien des 20. Jahrhunderts<sup>22</sup>, aufgeführt. Daran schließt ab S. 294 eine rein chronologische Liste, mit insgesamt 83 Einträgen. Sie umfasst sowohl Texte wie zum Beispiel SifDev aus der Zeitspanne des 1. bis 6. Jahrhunderts, als auch konkrete Textzeugen, wie beispielsweise die Handschrift PP2785, die ins Jahr 1289 datiert ist.

Weswegen Kushelevskys Darstellung nicht zur weiteren Verwendung geeignet ist, zeigt eine Analyse der „Categorical List“. Unterpunkt 6 trägt hier die Überschrift „Late Midrashic Versions“.<sup>23</sup> Darunter fallen verschiedene Stellen aus DevR, Tan und BerRbti. Die Einordnung unter diesem Punkt ist für den gegebenen Fall übersichtlich und nachvollziehbar. Die Zuteilung erfolgt auf der einen Seite nach dem zeitlichen Kriterium der Entstehungszeit, auf der anderen nach der Gattung des Textes als „späte Midraschim“. Jedoch kommt es unter Punkt 13 „Manuscripts and Printed Editions: *Midrash Petirat Moshe*“<sup>24</sup> zu einem Bruch im System, der die fehlende Definition von PetM als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* verdeutlicht. In jenem Abschnitt wurden alle Textzeugen aufgelistet, die aus der Zeit zwischen dem 12. und

<sup>20</sup> *Moses and the Angel of Death* (New York: 1995).

<sup>21</sup> Ebd., 286.

<sup>22</sup> Ebd., 292-293.

<sup>23</sup> Ebd., 287.

<sup>24</sup> Ebd., 289-291.

19. Jahrhundert eine autonome Fassung von PetM enthielten. Konsequenterweise sollten jedoch nicht die bekannten Textzeugen und ihre Datierung als Kriterium zur Einordnung in die Darstellung herangezogen werden, sondern der darin enthaltene Text und seine Entstehungszeit. Da Kushelevsky PetM ins 11. Jahrhundert datiert<sup>25</sup>, müsste er unter Punkt 8, zwischen den liturgischen Hymnen des 8.-14. Jahrhunderts und den Tosafisten des 12. Jahrhunderts, mit einer einschlägigen Gattungsüberschrift (*Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen*), erscheinen. Ausschlaggebend ist die Entstehungszeit, nicht die Datierung der überlieferten Handschriften. Es wird deutlich, dass Kushelevsky an einer systematischen Einordnung scheiterte, da ein scharfer Umriss des Forschungsgegenstandes *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung*, beziehungsweise *Petirat Moshe*, fehlte.

### 1.3. Vorschlag zur Klassifizierung von Tod-des-Mose-Texten und Definition von PetM

Keine der bisherigen Systematisierungen eignet sich zur weiteren Verwendung. Alle drei vorgestellten Systeme sind auf ihre eigene Weise defizitär. Als Ursache für die meisten Schwachstellen kann man eine fehlende Definition und Terminologie für die Aspekte Gattung und Handlung des Forschungsgegenstands PetM identifizieren. Nachfolgend wird eine geeignete Klassifizierung für PetM vorgeschlagen. Zunächst erfolgt die grundlegende Einordnung von Tod-des-Mose-Darstellungen nach den Kriterien Thema, Art der Ausdrucksform, Kulturkreis und Sprache, zur Vereinheitlichung und Präzisierung der Terminologien.

| <b>Merkmal-Kategorie</b> | <b>Merkmale</b>                     | <b>Terminologie</b>                 | <b>Beispiele</b>                                                                                        |
|--------------------------|-------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Thema                    | Thematischer Fokus auf Tod des Mose | Tod-des-Mose-Darstellung            | Musikalische Umsetzung von 1976 <sup>26</sup> , Kunstwerk „Moshe“ von Michael Segan-Cohen <sup>27</sup> |
| + Art der Ausdrucksform  | Text                                | Tod-des-Mose-Text                   | muslimische Bearbeitungen des Stoffs (aṭ-Ṭabarī Ibn al-Athīr und Abū al-Fidā')                          |
| + Kulturkreis            | Jüdisch                             | Jüdischer Tod-des-Mose-Text         | LAB Kapitel 19-20, Philo <i>De vita Mosis</i> (§288-292), <i>Assumptio Mosis</i>                        |
| + Sprache                | Hebräisch                           | <i>Mot Moshe</i> -Textgruppe (MotM) | Dtn 34, Piyyut <i>Azlat Yokheved</i> , BerRbt <sup>28</sup>                                             |

Die Merkmale bauen aufeinander auf. Alle zuerst genannten Kategorien sind in den nachfolgenden enthalten (+).

<sup>25</sup> Ebd., 17.

<sup>26</sup> [https://www.nli.org.il/en/items/NNL\\_MUSIC\\_AL990026827870205171/NLI](https://www.nli.org.il/en/items/NNL_MUSIC_AL990026827870205171/NLI) [25.10.2022].

<sup>27</sup> <https://museum.imj.org.il/artcenter/includes/item.asp?id=388540> [11.03.2023].

<sup>28</sup> Edition bei Albeck, *Bereshit Rabbati*.

## E. Textbearbeitungen

Zur exakten Bestimmung eines Forschungsgegenstands *Peṭirat Moshe* – im Gegensatz zu weiter definierten *Mot Moshe*-Texten – werden die bisher genannten Kriterien Thema, Art der Ausdrucksform, Kulturkreis und Sprache um die Aspekte Gattung und Handlung(-sschema) erweitert nach folgendem Schlüssel:

| <b>Merkmal-kategorien</b>      | <b>Merkmale</b>                                                                                            | <b>Terminologie</b>                                        | <b>Beispiele</b>                                                                                                         |
|--------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| + Gattung<br>- Handlungsschema | Definierte Gattung<br><i>Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung</i> , ohne definiertes Handlungsschema | MotM-<br><i>Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung</i> | <i>Die letzten Stunden des Mose, Erzählung von Josef ben Porat/Pedat</i>                                                 |
| + Handlungsschema<br>- Gattung | Definiertes Handlungsschema vom Tod des Mose, ohne Gattungsmerkmale                                        | Externe Quelle für PetM                                    | Yalq zu Dtn 31,14, Abu Maṣṣur al-Dhamari zu Dtn 31,14, Tan <i>wa-Eṭṭhannan</i> 6, Yehuda Hadassis <i>Eshkol ha-Kofer</i> |
| + Gattung<br>+ Handlungsschema | <i>Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung</i> mit definiertem Handlungsschema                          | PetM                                                       | Varianten aus Handschriften LBL16406, DUB25, Obod11, PP2342 usw.                                                         |

*Die Merkmale bauen nicht aufeinander auf, sondern bilden Textgruppen auf derselben Ebene. Sie beruhen auf der vorab definierten Kategorie MotM.*

Unter Beachtung aller Kriterien wird der Forschungsgegenstand *Peṭirat Moshe* folgendermaßen definiert:

*Peṭirat Moshe* (PetM) ist ein jüdischer (Kulturkreis) Text (Ausdrucksform) in hebräischer Sprache (Sprache), der sich inhaltlich mit dem Tod des Mose befasst (Thema).<sup>29</sup> Er gehört der literarischen Gattung der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* (Gattung) an und weist ein definiertes Handlungsschema (Handlung) auf.

### *1.4. Hinweise zu anderen Tod-des-Mose-Traditionen (≠PetM)*

Einige hebräische Texte wurden in Vergangenheit immer wieder mit PetM gleichgesetzt, obwohl sie aus verschiedenen Gründen nicht als Variante von PetM gelten können. Das erste Werk in diesem Zusammenhang trägt den Titel *Die letzten Stunden des Mose* (שעותיו האחרונות של משה). Der Text folgt im *Sefer Zikhronot* von El‘azar ben Asher ha-Lewi direkt auf PetM. Die Benennung geht auf Eli Yassif zurück, da keine Eigenbezeichnung aus der Quelle

<sup>29</sup> Bis hier her Definition von MotM.



hervorgeht.<sup>30</sup> Gaster führt den Text im Rahmen seiner Zählung innerhalb des *Sefer ha-Zikhronot* als Nummer LI.<sup>31</sup> Vergleichbare eigenständige Überlieferungen sind nicht bekannt. *Die letzten Stunden des Mose* beschreiben, wie zuvor PetM, den Tod des Mose. Diverse erzählerische Elemente stimmen hierbei mit anderen bekannten PetM-Varianten überein, während die Überschneidungen mit dem direkt davor aufgezeichneten Text gering gehalten wurden. Zentral ist die Episode um den Sarg des Josef, der von Mose aus dem Nil geholt wird, wie es aus einigen *Extended Versions* von PetM zu Beginn bekannt ist. Einige charakteristischen PetM Elemente kommen auch in den *Letzten Stunden des Mose* vor, sie sind jedoch in eine veränderte Rahmenerzählung eingefügt. Es liegen nicht genügend Überschneidungen mit dem PetM-Basisnarrativ vor, um den Text als Variante von PetM aufzufassen. Als Quelle für *Die letzten Stunden* tritt vor allem auch DevR 11:7 hervor.<sup>32</sup> Für PetM in der engeren Definition ist diese Stelle nur von untergeordneter Bedeutung. Aufgrund der insgesamt zu deutlichen Abweichung vom PetM-Basisnarrativ, sowie nicht übereinstimmendem Quellmaterial, werden *Die letzten Stunden des Mose* außerhalb der PetM-Textgruppe eingeordnet.

Der zweite Text, welcher wiederholt in Zusammenhang mit PetM gesehen wird, ist unter dem Namen *Erzählung von Josef ben Porat/Pedat* (מעשה ביוסף בן פרת\פדת) bekannt. Die zwei unterschiedlichen Varianten sind auf uneinheitliche Transkriptionen zurückzuführen. Während im Handschriftenkatalog von Stefan Reif von פרת (*Porat*) die Rede ist,<sup>33</sup> vermerken der Online Katalog KTIV sowie Kushelevsky פדת (*Pedat*).<sup>34</sup> Die Handschrift Cambridge Ms. Add. 495 lässt beide Lesarten zu. Die Handschrift der Alliance Israélite Universelle Paris Ms. 116 mit dem Text schreibt deutlich lesbar פדת (*Pedat*). Es gibt inhaltliche Ähnlichkeiten mit den *Letzten Stunden des Mose*.<sup>35</sup> Einige PetM-Elemente sind enthalten, insgesamt weicht die Handlung aber zu stark vom definierten Handlungsschema des definierten Textbestandes PetM ab. Sowohl die *Letzten Stunden des Mose* als auch die *Erzählung von Josef ben Porat/Pedat* teilen Gattungseigenschaften mit PetM. Es handelt sich ebenfalls um autonome, kurze Erzähltexte mit biblischem Referenzrahmen. Sie können somit zwar als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* verstanden werden, jedoch nicht als PetM (sondern als MotM).

---

<sup>30</sup> Siehe Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 179.

<sup>31</sup> Gaster, *Jerahmeel*, 141.

<sup>32</sup> Vgl. Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 484.

<sup>33</sup> Stefan C. Reif, *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library* (Cambridge: 1997), 151.

<sup>34</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 155.

<sup>35</sup> Eine nähere Untersuchung müsste zeigen, ob die *Letzten Stunden des Mose* ggf. mit der *Erzählung von Josef ben Porat/Pedat* identisch ist.

Abschließend gibt es einen dritten hebräischen Text, bei dem es zu Verwechslungen mit PetM kommt. Er ist aus (mindestens) zwei Handschriften belegt, zum einen Ms. Add. 2580 aus Cambridge und zum anderen Ms. 8122 des JTS in New York. Irreführenderweise trägt dieser Text den Titel *Petirat Moshe*. Es liegt nahe, dass er als Variante von PetM verstanden wurde. Der hier gemeinte Abschnitt beginnt mit den Worten אִם הַקֶּבֶה לְמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָרֵי עִבְרִים הַזֶּה הָרֵי נֹבֹ (Es sprach der Heilige, gepriesen sei er, zu Mose, steig auf dieses Gebirge Abarim, auf den Berg Nebo), ein Zitat von Dtn 32,49. Manche Formulierungen erinnern an PetM, insgesamt muss aber eine Unterscheidung von PetM in der engeren Definition vorgenommen werden.

Es existieren darüber hinaus islamische Quellen, die den jüdischen Erzählungen vom Tod des Mose – und damit auch PetM in der engeren Definition – ähneln.<sup>36</sup> Insbesondere Moses Begegnung mit dem Todesengel wurde bereits früh für den muslimischen Kontext adaptiert. Neben einer Hadith-Variante<sup>37</sup>, gibt es Ausführungen über den Tod des Mose bei at-Ṭabarī (9.-10. Jhd.), Ibn al-Athīr (12. Jhd.) und Abū al-Fidā' (13.-14. Jhd.).<sup>38</sup> Wünsche hat auf Grundlage von Grünbaum die kulturübergreifenden Parallelen herausgearbeitet.<sup>39</sup> Relevant ist dies für die Klärung der Frage, ob muslimische Schilderungen vom Tod des Mose in einem nachweislichen Zusammenhang mit PetM stehen. Dies ist nicht der Fall. Die muslimische Tradition hat allem Anschein nach aus der jüdischen Tradition geschöpft, jedoch vornehmlich aus den deutlich älteren Quellen, wie dem Talmud und den klassischen Midraschim.<sup>40</sup> Die Legende von Moses Begegnung mit dem Todesengel stammt vermutlich bereits aus der Zeit des Zweiten Tempels. Sie wurde über Jahrhunderte und Kulturkreise hinweg breit aufgenommen und bearbeitet.<sup>41</sup> Die muslimischen Varianten vom Tod des Mose beruhen auf denselben Vorlagen wie PetM, auf die Entstehung der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* haben sie jedoch keinerlei Einfluss genommen. Ebenso wenig lässt sich eine umgekehrte Relation ausmachen, weswegen Tod-des-Mose-Erzählungen aus dem islamischen Kontext für die Analyse von PetM keine Relevanz haben.

---

<sup>36</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 149.

<sup>37</sup> Vgl. Sahifah Hammam ibn Munabbih (7.-8. Jhd.). Übersetzung siehe Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk Literature* (Walldorf-Hessen: 1982), 31-32.

<sup>38</sup> Zu at-Ṭabarī, auch al-Ṭabarī siehe: Clifford E. Bosworth, "al-Ṭabarī," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (Online: 2012). Zu al-Athīr siehe: Franz Rosenthal, "Ibn al-Athīr," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (Online: 2012). Zu Abū al-Fidā' siehe: Hamilton A.R. Gibb, "Abu 'l-Fidā'," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (Online: 2012).

<sup>39</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*, 175-176. Grünbaum, *Neue Beiträge*, 182-184.

<sup>40</sup> Vgl. Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical*, 32.

<sup>41</sup> Vgl. ausgeführt unter *Besprechung von Vorlagen und Quellen* ab S. 251.

Dasselbe gilt für samaritanische<sup>42</sup> und armenische Quellen<sup>43</sup>, die vom Tod des Mose berichten. Öfter in direktem Zusammenhang mit PetM wird die jüdisch-äthiopische Tradition vom Tod Moses gesehen. Sie ist unter dem Titel *Mota Musē* bekannt. 1906 wurde von Jacques Faitlovitch eine erste Übersetzung ins Hebräische und Französische vorgelegt.<sup>44</sup> Die Übersetzungen von Faitlovitch sind in Eisensteins „Ošar Midraschim“ eingegangen.<sup>45</sup> 1961 erschien der heute maßgebliche Artikel zum Thema von Edward Ullendorff mit dem Titel „The 'Death of Moses' in the Literature of the Falashas“. Ullendorff hielt hierbei fest: „his [Anm.: Faitlovitchs] Ethiopic text is marred by a fair number of printing mistakes and errors of translation“.<sup>46</sup> Er edierte den Text daher neu und übersetzte ihn ins Englische. Anschließend folgt ein Kommentar zum äthiopischen Tod des Mose, der eindeutig feststellt, dass die verschiedenen Versionen von *Petirat Moshe* keine offensichtlichen Parallelen zu *Mota Musē* zeigen.<sup>47</sup> Die wenigen Parallelen aus der jüdischen Tradition werden von Ullendorff herausgearbeitet, vor allem lässt sich jedoch eine Nähe zu arabischen Quellen bestimmen.<sup>48</sup> Nach Ullendorffs Vermutung stammt die jüdisch-äthiopische Fassung vom Tod des Mose aus dem 14.-15. Jahrhundert und geht auf eine Übersetzung aus dem Arabischen zurück.<sup>49</sup> Ein Zusammenhang mit PetM ist weder inhaltlich noch entstehungsgeschichtlich gegeben.

In Verbindung mit dem Motiv vom Sterben des Mose sind einige Piyyutim bekannt. Die lyrischen Stücke befassen sich vornehmlich mit der Figur der Jochebed, Moses Mutter. In Band VI von „The Legends of the Jews“, erschienen 1928, äußerte Louis Ginzberg folgende Vermutung:

„Piyyut אִזְלַת יוֹכֶבֶד [Anm.: *Azlat Yokheved*] in the Italian Mahzor for the Rejoicing of the Law, which is undoubtedly based upon an unknown version of *Petirat Mosheh*. [...] Jochebed's futile search for Moses is a doublet to Sammael's futile search“.<sup>50</sup>

---

<sup>42</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 143. Weiterführende Literatur: John MacDonald, *Memar Marqah. The Teaching of Marqah* (Berlin: 1963). Auch: Vgl. Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 144-148. Moses Gaster, *The Asatir. The Samaritan Root of the 'Secrets of Moses'* (London: 1927), 303-321.

<sup>43</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 293 und 148-149.

<sup>44</sup> Faitlovitch, *Mota Muse*.

<sup>45</sup> Eisenstein, *OsM II*, 371-372.

<sup>46</sup> Edward Ullendorff, "The 'Death of Moses' in the Literature of the Falashas," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 24, Nr. 3 (1961): 421.

<sup>47</sup> Ebd., 438.

<sup>48</sup> Ebd., 439-440.

<sup>49</sup> Ebd., 442.

<sup>50</sup> Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: 1928), 165. Fußnote 956.

## E. Textbearbeitungen

Ausgehend von dieser Aussage, verfasste Leon Weinberger, 1968 einen Artikel in der Zeitschrift *Tarbiz* mit dem Titel „A Lost Midrash/מדרש על פטירת משה שנאבד“.<sup>51</sup> Darin beschrieb er die mutmaßliche Prosa-Vorlage der poetischen Stücke. Es handelt sich um eine Art hypothetische Rekonstruktion über Gattungsgrenzen hinweg und hat wenig bis kaum Aussagekraft für die vermutete Vorlage. Ginzbergs ursprüngliche These fußte auf einer inhaltlichen Parallelisierung, der Suche von Jochebed nach ihrem Sohn mit Samma'els Suche nach Mose. Letzteres Motiv geht auf SifDev 305 zurück. Drei bekannte Textquellen im Zusammenhang mit PetM (ARN aus Manuskript Vatikan MS ebr. 44, Abu Manṣur und *Yalqut Midrashe Teman*)<sup>52</sup> kennen diese Episode. Sie wird jedoch am Ende der üblichen PetM Erzählung angefügt und ist als eigenständige Einheit zu betrachten. Aus diesen Parallelen auf eine unbekannte Midrasch-Variante zu schließen, überzeugt nicht. Die Darstellung vom Tod-des-Mose in den synagogalen Dichtungen ist sowohl aus Perspektive der Gattung, als auch unter dem Aspekt der Handlung in einem anderen Kontext als die *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* zu verstehen. Nach den oben genannten Kriterien zur Systematisierung von Tod-des-Mose-Darstellungen qualifizieren sie sich als MotM-Text.

In (mindestens) drei handschriftlichen Überlieferungen ist ein Text erhalten, der mit einem Zitat von Spr 31,29 (רַבּוֹת בָּנוֹת עָשׂוּ חֵיל וְגו', *Viele Töchter haben sich als tüchtig erwiesen, du aber übertriffst sie alle!*) beginnt und von dem man aufgrund der Edition bei Jellinek lange annahm, er wäre Teil einer „Rezension B“ von PetM. Wünsche betitelte das entsprechende Stück als „Moses Größe“, was hier als Bezeichnung in Abgrenzung zu PetM übernommen wurde.<sup>53</sup> Die Untersuchung der Handschriften verdeutlicht, dass es sich vermutlich um zwei gänzlich unabhängig voneinander bestehende Textgrößen handelt. Die Handschriften sind Cambridge Ms. Add. 495 (14.-15. Jhd.), PNL710 (14.-15. Jhd.)<sup>54</sup> und LBL27089 (15.-16. Jhd.). Den ersten beiden Manuskripten wird sephardischer Einfluss zugesprochen, LBL27089 stammt aus dem aschkenasischen Raum. In Cambridge Add. 495 ist *Moses Größe* gemeinsam mit der *Erzählung von Josef ben Pedat/Porat* geführt. PetM ist in der Handschrift nicht enthalten. Die Angaben im Katalog der NLI sind falsch.<sup>55</sup> Auf Basis von Jellinek setzte man *Moses Größe*

<sup>51</sup> Leon J. Weinberger, "מדרש על פטירת משה שנאבד," [Midrash 'al Petirat Moshe she-Ne'evad], *Tarbiz* 38 (1968).

<sup>52</sup> Siehe dazu weiterführend unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258

<sup>53</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*, 122.

<sup>54</sup> Zum Teil abweichende Angabe der Datierung ins 15.-16. Jhd. Siehe dazu Beschreibung der Handschrift ab S. 79.

<sup>55</sup> [https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL\\_ALEPH990001387550205171/NLI#\\$FL34531783](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990001387550205171/NLI#$FL34531783) [17.06.2023]. Das Digitalisat der NLI ist unvollständig und bricht mit fol. 73 ab. Der Rest der Handschrift ist aktuell nur per Mikrofilm einsehbar. „Moses Größe“ aus Cambridge Add. 495 ist als digitale Edition verfügbar: <https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?misyzira=887001> [17.06.2023].

(enthalten) mit PetM (nicht enthalten) gleich. Ähnlich eindeutig bildet das Manuskript LBL27089 das Verhältnis von PetM und *Moses Größe* als getrennte Einheiten ab. LBL27089 führt *Moses Größe* als neuen Text *nach* PetM und beginnt ihn mit der Überschrift „*Ein anderer Midrasch von Mose unserem Meister*“ (מדרש אחר ממושה רבינו, fol. 108r). Abseits des Umstandes, dass *Moses Größe* und PetM in physischer Nähe stehen und nach Ansicht des Kopisten beide als Midraschim über die Figur des Mose zu verstehen sind, gibt es auch hier keine Vermischung zwischen den beiden unterschiedlichen Texten. Die Nachstellung verbietet zudem eine Interpretation als Anfang einer „Rezension B“ von PetM. Das dritte Manuskript PNL710 ist an anderer Stelle beschrieben worden und eignet sich nicht als Argument in der Diskussion. *Moses Größe* wird daher als eigenständige Texteinheit verstanden, die einer kritischen Untersuchung, unabhängig von PetM, bedarf.

## 2. Überblick über die Forschung

Eine Betrachtung der bisherigen Forschungsliteratur sieht sich vor dasselbe Problem gestellt, wie eben in der Definition des Forschungsgegenstandes ausgeführt: Bislang ist der Terminus *Petirat Moshe* nicht in seinem Gebrauch eingegrenzt. Verschiedene Autor:innen wendeten ihn auf inhaltlich heterogene Texte aus unterschiedlichen Gattungen an. Es wird nachfolgend versucht, einen Überblick über die einschlägigen Studien zu *Petirat Moshe* als definierter Textbestand zu geben. Als Kriterium gilt, dass PetM selbst Gegenstand der Forschungsarbeit ist. Darüber hinaus werden Werke gelistet, die, obwohl sie keinen nennenswerten Beitrag zu PetM als Forschungsgegenstand bieten, doch verhältnismäßig häufig in anderer Literatur genannt sind. Insgesamt ist auffällig, dass Aussagen über PetM im Laufe der Wissenschaftsgeschichte wiederholt revidiert wurden und bis heute nicht gänzlich widerspruchsfrei sind. Die Zusammenhänge und Materialien zum Thema sind komplex. Gelegentlich ist in neuerer Sekundärliteratur zu beobachten, dass sich Autor:innen auf bereits veraltete oder stark vereinfachte Ansichten berufen. Dadurch kursieren falsche Datierungen oder auch andere Aussagen, die auf inkorrektur Wissensgrundlage basieren.<sup>56</sup> Die nachfolgende

---

<sup>56</sup> Ein Beispiel hierfür ist die Monographie von Roger D. Aus, *The Death, Burial, and Resurrection of Jesus, and the Death, Burial, and Translation of Moses in Judaic Tradition* (Lanham: 2008). Darin verglich er Erzählungen zum Tod und der Auferstehung Jesu mit verschiedenen jüdischen Traditionen um den Tod des Mose. Auf S. 49 datierte Aus den „Midrasch PetM“ ins 1. Jahrhundert nach der Zeitrechnung, wohl auf Basis des Textbestandes von TestAbr, allerdings ohne Angabe dieser Quelle. Im Widerspruch dazu arbeitete Aus im Verlauf seines Werkes vor allem mit der Form von PetM, welche von Adolph Jellinek veröffentlicht wurde und vermutlich auf einem späten Druck beruht. Jene Fassung zog er zum Motivvergleich mit dem Johannesevangelium heran und kam zu dem Schluss, bei diesem handle es sich um eine Bearbeitung von PetM. Aus' Parallelisierung von Motiven missachtet die überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhänge, seine Schlussfolgerungen zum Johannesevangelium sind somit hinfällig.

## E. Textbearbeitungen

Auflistung von Studien zu *Petirat Moshe* soll auf der einen Seite den aktuellen Forschungsstand nachzeichnen, auf der anderen Seite aber auch die diversen Diskrepanzen in der bisherigen PetM-Forschung aufdecken.<sup>57</sup>

Leopold Zunz schrieb in den „Gottesdienstlichen Vorträgen“ ab S. 145 über PetM. Die Schilderung schließt an die Beschreibung der *Chroniken des Mose* an und nimmt im ersten Satz darauf Bezug.

*„Aelter als dieses Werkchen, obgleich ebenfalls der jüngern Hagada angehörend, in der Midrasch vom Ableben Mosis, der in der Weise der Auslegungs-Hagada der letzten Epochen, Mose's letzte Thaten und Tod mit grosser Ausführlichkeit beschreibt und dabei Engel und Gott selber auftreten lässt. Es werden verschiedene Autoritäten angeführt, auch scheint der Verfasser bereits poetische Arbeiten des 9. oder 10. Säculums gekannt zu haben. Bei Kalir und einigen ungenannten älteren Autoren finde ich die erste Bekanntschaft mit dieser Arbeit.“*<sup>58</sup>

Zunz versah seine Beschreibung mit mehreren Fußnoten. Zunächst verwies er auf die frühen Drucke und eine nicht eindeutig identifizierbare Handschrift bei Uffenbach. Außerdem gab Zunz den Hinweis auf Schudt, der 1718 eine Übersetzung von Gaulmyns Edition ins Deutsche vorgelegt hatte. Die von Zunz aufgezählten Rabbinen verweisen darauf, dass er mit einer späten Variante des Textes, frühestens im 15. Jahrhundert entstanden, arbeitete. Die anschließenden Fußnoten beziehen sich auf die Bearbeitungen vom Tod des Mose im Piyyut von El‘azar ha-Qalir.<sup>59</sup> Weiter äußerte sich Zunz zu parallelen Stellen im Midrasch *Deuteronomium Rabba* (DevR). Insbesondere der Verweis auf DevR hat in der Rezeptionsgeschichte für Irritationen gesorgt. Zunz ging davon aus, PetM hätte als Vorlage für DevR gedient, was ihn zur Spätdatierung von DevR ins 10. Jahrhundert verleitete.<sup>60</sup> Die spätere DevR-Forschung widerlegte diese These und hält die Teile um den Tod des Mose in DevR für spätere Zusätze.<sup>61</sup> Das Verhältnis von PetM zu DevR ist zentral für die Datierung von PetM und durch ein falsches Verständnis häufigste Ursache für eine fehlerhafte zeitliche Einordnung des Textes.<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> Der Abschnitt enthält Verweise auf einige bisher nicht weiter beschriebene Werke. Ausführungen erfolgen vor allem in den Kapiteln *Besprechung von Vorlagen und Quellen* sowie *Die Rezeption von PetM* ab S. 251 bzw. S. 258.

<sup>58</sup> Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, 145-146. Edition abweichend von der bei Stemberger zitierten Fassung.

<sup>59</sup> Ha-Qalir war ein bedeutender liturgischer Dichter (Payytan), der vermutlich in Tiberias wirkte. Zur Zeit der jüdischen Aufklärung (Zunz) datierte man ha-Qalir ins 10.-11. Jahrhundert. Diese Spätdatierung gilt mittlerweile als überholt. Heute geht man eher davon aus, dass er im 6.-7. Jahrhundert lebte. Ha-Qalirs von Zunz erwähnter Piyyut steht vermutlich in keinem direkten Zusammenhang mit PetM in der engeren Definition, dem Payytan waren anstatt dessen Traditionen von MotM bekannt.

<sup>60</sup> Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, 252-253.

<sup>61</sup> Stemberger, *Einleitung*, 341. Shaul Lieberman, מדרש דברים רבה [Midrash Devarim Rabba] (Jerusalem: 1940), XXII.

<sup>62</sup> Siehe dazu unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.

Abschließend verwies Zunz auf die Edition von Gaulmyn. Diese ordnete er als „spätere Bearbeitung unseres Midrasch“ ein.<sup>63</sup>

Die wichtigste und einflussreichste PetM Edition stammt von Adolph Jellinek. Der Text findet sich im ersten Band von „Bet ha-Midrasch“ ab S. 115, die zugehörige Beschreibung ab S. XXI.<sup>64</sup> Wie Zunz sprach er vom „Midrasch vom Ableben Mosis“. Jellinek stellte eine Verbindung zu *Simḥat Tora* her, wo mit der Parascha *we-Zot ha-Berakha* der biblische Tod des Mose im Gottesdienst verlesen wird und die Haftaralesung den Übergang zu Josua beschreibt. Weiter erwähnte Jellinek den Midrasch Tanchuma Parascha *we-Zot ha-Berakha*, die frühen Drucke sowie die Übersetzung nach Gaulmyn. Es ist nicht bekannt, auf welcher Vorlage die Edition von Jellinek beruht. Sie gleicht weitestgehend den Frühdrucken, Kushelevsky vermutete jedoch einen Druck von 1819 als direkte Vorlage.<sup>65</sup> Diese Textvariante wird häufig als 'א נוסחא (Rezension A) nach Jellinek bezeichnet. Im sechsten Band von „Bet ha-Midrasch“ (1877) veröffentlichte Jellinek einen zweiten Text als Variante von PetM, welche man als 'ב נוסחא (Rezension B) kennt.<sup>66</sup> Der Text selbst findet sich ab S. 71, die dazugehörige Beschreibung ab S. XXI. Die Anmerkungen an dieser Stelle sind ausführlicher als zur Rezension A. Jellinek zählte drei ihm bekannte Fassungen von PetM auf. Als Erstes die in Band I veröffentlichte Variante (Rezension A), anschließend die später aufgeführte zweite Rezension B und drittens, die Fassung nach Gaulmyn. Letzteren datierte er als jüngste Variante. Weiter stellte Jellinek die Nähe zu Tanchuma (beide Stellen: *wa-Eṭhannan* und *we-Zot ha-Berakha*) heraus und auch zu DevR 11:10. Als pseudepigraphische Vorlage nannte er die *Assumptio Mosis* aus dem 1. Jahrhundert n.d.Z.

Moses Gaster kommentierte und übersetzte in seiner Arbeit zu den *Chroniken des Yerahmi'el* auch *Peṭirat Moshe*.<sup>67</sup> Die Übersetzung beginnt auf S. 133, der Kommentar auf S. xcii. Gaster vermerkte, dass im *Sefer ha-Zikhronot* zwei Schilderungen vom Tod des Mose enthalten sind. Die zweite davon, Kapitel LI bei Gaster, wurde von Yassif als *Die letzten Stunden des Mose* (שעותיו האחרונות של משה) geführt und entspricht nicht PetM. Kapitel L nach Gaster, bei Yassif *Peṭirat Moshe*, hingegen ist eine Variante von PetM. Gaster verwies auf die Nähe zu DevR, führte aber ebenfalls den apokryphen Text *Assumptio Mosis* sowie den *Brief*

---

<sup>63</sup> Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, 146. Fußnote e). Zum Text von Gaulmyn siehe *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.

<sup>64</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (1853), XXI und 115.

<sup>65</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 154. Fußnote 42.

<sup>66</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (1877).

<sup>67</sup> Gaster, *Jerahmeel*.

*des Judas*<sup>68</sup> an. Obwohl Gaster seine Form von PetM sehr früh einordnete,<sup>69</sup> erkannte er, dass Zunz zuvor, anhand der einschlägigen Passagen um den Tod des Mose, DevR fälschlicherweise zu jung datierte. Weiter verwies Gaster auf den Erstdruck sowie die Edition bei Jellinek. Gaster bezeichnete PetM als Homilie, vergleichbar mit christlichen Heiligenlegenden. PetA oder auch die Erzählung um Abraham ordnete er derselben Gattung zu.

August Wünsche übersetzte in „Israels Lehrhallen“ Band I<sup>70</sup> ab S. 134 unter dem Titel „Moses Tod“ Jellineks Rezension A. Ab S. 163 folgt ein Kommentar. Darin äußerte er sich erst zum Zusammenhang mit *Simḥat Tora* und verwies anschließend auf die inhaltliche Dramatik sowie Poetik des Stücks. Wünsche gab Hinweise auf Verbindungen zum Islam. Die einschlägigen Koransuren 7, 26 und 28 werden genannt, sowie spätere Bearbeitungen des Stoffes bei aṭ-Ṭabarī, Ibn al-Athīr und Abū al-Fidā'. Grünbaum<sup>71</sup> und Geiger<sup>72</sup> wurden als Literaturverweis angegeben. Wünsche übersetzte nicht nur Jellineks Rezension A, sondern auch den ersten Teil von Rezension B. Er führte den Abschnitt unter dem Titel „Moses Größe“, mit der Übersetzung ab S. 122 und einem Kommentar auf S. 126.

Judah D. Eisenstein edierte in „Oṣar Midraschim“ unter dem Stichwort „Moshe“ fünf unterschiedliche Fassungen des Textes.<sup>73</sup> Ab S. 356 äußerte er sich in einem kurzen Kommentar, der neben einer Inhaltsangabe auf verschiedene Drucke und Bearbeitungen im Piyyut und auf Jiddisch verweist. Die von ihm geführten Varianten werden oft als Referenz herangezogen. Ab S. 361 findet sich Rezension A nach Jellinek. Eisenstein gab den falschen Band von „Bet ha-Midrasch“ an (II statt I), ein Fehler der gelegentlich übernommen wurde.<sup>74</sup> Ab S. 368 ist eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert als Edition aufgeführt, die erstmals von Alexander Kohut 1892 veröffentlicht wurde. Sie stammt aus dem Pentateuch Kommentar des jemenitischen Auslegers Abu Maṣṣur al-Dhamari. Ab S. 371 steht eine Übertragung vom Tod des Mose von Faitlovitch aus dem Äthiopischen.<sup>75</sup> Ab S. 372 wird ein Text geführt, der unter dem Namen *Derash Peṭirat Moshe* bekannt ist, insbesondere durch die Edition von Gaulmyn, die an dieser Stelle zitiert wird.<sup>76</sup> Ab S. 383 folgt abschließend noch Rezension B<sup>(1)</sup> nach Jellinek, wie in „Bet ha-Midrasch“ Band VI (beide Teile) angeführt.

---

<sup>68</sup> Vorletztes Buch des christlichen Neuen Testaments. Vgl. Christian Blumenthal, „Judasbrief,“ in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, (Online: 2016).

<sup>69</sup> Er spricht von „ancient origin“ und „much older source“. Gaster, *Jerahmeel*, xcii.

<sup>70</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*, 134.

<sup>71</sup> Grünbaum, *Neue Beiträge*.

<sup>72</sup> Geiger, *Mohammed*.

<sup>73</sup> Eisenstein, *OsM I*, 361.

<sup>74</sup> Zum Beispiel Katalog der Pariser Handschrift: Zotenberg, *Catalogues*, 114.

<sup>75</sup> Siehe zum äthiopischen Tod des Mose ab S. 174, *Hinweise zu anderen Tod-des-Mose-Traditionen (≠PetM)*.

<sup>76</sup> Siehe *Derash PetM* unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.



## E. Textbearbeitungen

Samuel E. Loewenstamm verfasste 1958 einen hebräischen Artikel mit dem Titel מות משה (*Mot Moshe*),<sup>77</sup> 1992 dann noch einmal als „The Death of Moses“ auf Englisch herausgegeben.<sup>78</sup> Folgt man dem hebräischen Titel, wird schneller deutlich, als in der englischen Übersetzung, dass sich der Text nicht mit der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung Petirat Moshe*, sondern nur mit dem Motiv vom Tod des Mose befasst. Loewenstamm ist als motivgeschichtliche Einordnung gerade auch für das Verhältnis zum *Testament des Abraham* interessant.

Vom Tod des Mose ist unter dem Titel *Mota Musē* eine äthiopische Fassung bekannt. Erstmals wurde diese 1906 von Jacques Faitlovitch akademisch aufbereitet. Ein Werk, das jedoch aufgrund diverser Ungenauigkeiten und Fehler heute nicht mehr herangezogen wird. Edward Ullendorff veröffentlichte 1961 unter dem Titel „The 'Death of Moses' in the Literature of the Falashas“<sup>79</sup> einen Artikel zur äthiopischen Tod-des-Mose-Fassung, in dem er den Text erneut edierte und ins Englische übertrug. Gegen Ende ist ein kurzer Kommentar angefügt.<sup>80</sup>

Leon J. Weinberger promovierte 1963 zum Thema „The Death of Moses in Synagogue Liturgy“.<sup>81</sup> Fünf Jahre später veröffentlichte er einen Artikel mit dem Titel מדרש על פטירת משה.שנאבד.<sup>82</sup> Weinbergers Abhandlung bietet für die weitere Beschreibung von PetM als gattungstheoretisch definierter (prosaischer) Textbestand keine weiter nutzbare Erkenntnis.

Eine Reihe an Publikationen zum Thema sind mehrere Jahrzehnte hinweg am *Hebrew Union College* entstanden. Einsehbar sind die Arbeiten von Peter S. Knobel aus dem Jahr 1969<sup>83</sup>, sowie von Jeffrey J. Sirkman von 1987.<sup>84</sup> Zwei weitere Hochschulschriften, von Dan Judson (*Hidden Beneath God's Throne: Midrashim on the Deaths of Moses and Aaron*, 1998) und Adam W.C. Lutz (*The Death of Moses = פטירת משה רבנו ע"ה*, 2016) sind nicht zugänglich.<sup>85</sup> Knobel erlangte mit der Schrift den Mastergrad im Rahmen seiner Rabbinatsausbildung. Der Hauptteil besteht aus einer Textedition von PetM mit Übersetzung ins Englische. Dem Titel zum Trotz handelt es sich nicht um eine kritische Edition im engeren

---

<sup>77</sup> Samuel E. Loewenstamm, "מות משה," [*Mot Moshe*], *Tarbiz* 27 (1958).

<sup>78</sup> "The Death of Moses," in: *From Babylon to Canaan* (Jerusalem: 1992).

<sup>79</sup> Ullendorff, "Death of Moses".

<sup>80</sup> Ebd., 443.

<sup>81</sup> Leon J. Weinberger, *The Death of Moses in the Synagogue Liturgy* (Waltham: 1963).

<sup>82</sup> Zu Deutsch: Der verlorene Midrasch *Petirat Moshe*. "Midrash 'al Petirat".

<sup>83</sup> Peter S. Knobel, "Petirat Moshe. A Critical Edition and Translation" (Masterarbeit, Hebrew Union College, 1969).

<sup>84</sup> Siehe unten.

<sup>85</sup> Zur Übersicht der Arbeiten am Hebrew Union College siehe:

<https://huc.on.worldcat.org/search?queryString=petirat+moshe&databaseList=638> [05.01.2021]

Sinne. Knobel verglich seinen Text, der auf einer Handschrift aus dem 18. Jahrhundert beruht, mit fünf weiteren Varianten, die jedoch nicht als repräsentativ für den Textbestand von PetM, insbesondere nicht in seiner frühen Form, gewertet werden können. Durch die Angaben im kritischen Apparat werden die großen Unterschiede zwischen den bekannten PetM-Rezensionen nicht ausreichend deutlich. Dem Hauptteil vorangeht eine kurze Einordnung des Werkes. Zu Datierung und Textentwicklung fasste Knobel den Forschungsstand zusammen, vermied jedoch eine eigene Wertung. Bei seinen Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte und verschiedenen Abhängigkeiten zwischen den Textzeugen unterteilte er die ihm bekannten Rezensionen in drei Gruppen:<sup>86</sup> 1. *Editio Princeps*, 2. *Yalqut Shim'oni* und 3. *Derash Petirat Moshe*. In die erste Gruppe fällt auch die Edition nach Jellinek. Der Yalq-Gruppe ordnet er derweil die Varianten aus DevR und Tanchuma zu. *Derash PetM* bildet nochmal eine eigene Kategorie. Knobels Systematisierung ist in der Rezeption nicht weiter beachtet worden. Er stellte zwischen den Werken, basierend auf falschen Datierungen, inkorrekte Beziehungen her. Sein Stemma auf S. xvii ist somit nicht relevant.

Wie bereits besprochen, geht eine Systematisierung der *Petirat Moshe*-Varianten auf John T. Townsend zurück.<sup>87</sup> Er benannte alle ihm bekannten Fassungen von PetM, soweit vorhanden, Datierungen sowie Editionen und Übersetzungen. Eine Begründung für die Datierung des Werks ins 7.-10. bzw. 11. Jahrhundert fehlt. Townsend ist als erster Versuch einer vollständigen Systematisierung der bekannten Textvarianten relevant, nach heutigem Stand aber überholt.

Ähnlich wie Knobel zwanzig Jahre zuvor widmete sich Jeffrey Sirkman dem Midrasch PetM im Rahmen seines Rabbinatsstudiums am Hebrew Union College. Seine Schrift trägt den Titel „Midrash Petirat Moshe: a Structural and Thematic Analysis“ und wurde 1987 eingereicht.<sup>88</sup> Im Zentrum stand die Übersetzung und inhaltliche Analyse einer Textvariante, die dem Ausleger Abu Manşur Al-Dhamari aus dem 14. Jahrhundert zugeschrieben wird.<sup>89</sup> Sirkman verwendete nur die von Eisenstein edierten Fassungen. Der Übersetzung geht eine kurze Kontextualisierung voraus. Ohne weitere Nachweise verortete Sirkman PetM ursprünglich in das Umfeld der babylonischen Talmudakademien in der Zeitspanne zwischen 640 und 950.<sup>90</sup> Mit jener Einordnung bleibt Sirkman in der Forschungsliteratur allein. In den abschließenden Bemerkungen ab S. 114 wird die religiös-spirituelle Ausrichtung der Thesis

---

<sup>86</sup> Knobel, "Petirat Moshe," xvi.

<sup>87</sup> Townsend, "Minor Midrashim", 376.

<sup>88</sup> Jeffrey J. Sirkman, "Midrash Petirat Moshe. A Structural and Thematic Analysis" (Masterarbeit, Hebrew Union College, 1987).

<sup>89</sup> Vgl. Kushelevsky, "Midrashe", 155.

<sup>90</sup> Vgl. Sirkman, "Midrash," 3.

deutlich. Ihr Anliegen, „die Herausforderungen des neuen Zeitalters des posttalmudischen Judentums zu bewältigen“<sup>91</sup>, ist offensichtlich, die textgeschichtliche Analyse jedoch – so schrieb er selbst – „würde von mehr Fachwissen profitieren“.<sup>92</sup>

Oft wird Judah Goldins Artikel von 1987 als Sekundärliteratur zu PetM zitiert. Sein Werk trägt den Titel „The Death of Moses. An Exercise in Midrashic Transposition“.<sup>93</sup> Bei der kurzen Abhandlung handelt es sich vornehmlich um eine Motivgeschichte, welche den Tod des Mose ins Zentrum ihrer Beobachtungen stellt. Forschungsgegenstand für Goldin war die Umsetzung des Stoffes im Midrasch. Es erfolgte auch eine Auseinandersetzung mit PetM jedoch unkritisch anhand der Variante bei Jellinek. Für Gattungsfragen sowie die komplexe Entwicklungsgeschichte von PetM ist Goldins Artikel nicht relevant.

Michael Krupp stellte 1994 „New Versions of Midrash ‘Petirat Moshe’“ vor.<sup>94</sup> Der sechs Seiten kurze Artikel befasst sich mit verschiedenen Handschriften, die in Indien aufgefunden wurden. Sie sind mit dem 18.-19. Jahrhundert verhältnismäßig spät zu datieren. Die Verbreitung von PetM nach dem Druck, insbesondere in den arabischen und persischen Raum, hier sogar Indien, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht vorgenommen werden, bietet aber Material für eine weiterführende Analyse. Zu Beginn des Artikels zitierte Krupp eine persische Handschrift, nach der es heißt: „Es gibt einige, die nach dem *Zohar* den Tod des Mose unseres Meisters, Frieden über ihn, aus dem Midrasch *Devarim Rabba* Parasha *we-Zot ha-Berakha*, lernen.“<sup>95</sup> Der Hinweis auf die Lesepraxis des Textes im Anschluss an den *Zohar* gibt Aufschluss über seine Performanz, wenn auch für eine Zeit, die an dieser Stelle nicht im Fokus der Betrachtung steht.<sup>96</sup>

Die relevantesten Beiträge zum Themenkomplex „Tod des Mose“ stammen von Rella Kushelevsky. Im Jahr 1995 wurde ihre Dissertationsschrift auf Englisch unter dem Titel „Moses and the Angel of Death“ veröffentlicht.<sup>97</sup> Es handelt sich vornehmlich um eine Motivstudie, die jedoch durch ihre Ausarbeitung im Umfang einer Monographie detaillierte Beschreibungen nicht nur des Stoffes, sondern auch seines Kontextes bereitstellt. Zu Beginn der Arbeit wird ihr thematologischer Fokus festgelegt. Für Kushelevsky standen Motive und die noch feinere

---

<sup>91</sup> Ebd., 114.

<sup>92</sup> Ebd., 121.

<sup>93</sup> Judah Goldin, "The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition," in: *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope* (Guilford: 1987).

<sup>94</sup> Michael Krupp, "גירסאות חדשות של מדרש פטירת משה," [*Girsa 'ot Hadashot shel Midrash Petirat Moshe*], *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies I* (1993).

<sup>95</sup> Ebd., 119. Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: ויש שלומדים אחר הזוהר פטירת משה רבינו עליו השלום מן המדרש רבא בפרשת וזאת הברכה.

<sup>96</sup> Einführende Hinweise zum *Zohar* siehe: Gershom Scholem und Melila Hellner-Eshed, "Zohar," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

<sup>97</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*.

## E. Textbearbeitungen

Untergliederung in Motive und *Motifeme* im Mittelpunkt ihrer Methodologie (Kapitel 1: „Methodological Aspects“ ab S. 3). Dies bedeutet, dass sie die Narrative vom Tod des Mose in inhaltliche Mikro- und Makrostrukturen aufteilte und auf diese Weise eine Entwicklung der Erzählung von den ersten Anfängen bis zu den elaborierten späten Fassungen beschrieb (Kapitel 2 und 3: „The Thematic Series und Early Beginnings“ ab S. 17 bzw. S. 33). Es gelang ihr, inhaltliche Schwerpunktwechsel festzustellen, und sie legte Begründungen dafür vor (Vgl. Kapitel 4: „The Telos and its Shifts“ ab S. 45). Moses literarische Beschreibungen wurden aufgearbeitet (Kapitel 5: „The Portrayal of Moses“ ab S. 59) und verwendete Stilmittel analysiert (Kapitel 6: „Literary Devices“ ab S. 75). Kapitel 7 ab S. 107 befasst sich mit „Narrative Developments“ und beschreibt die Ausweitung des Narrativs, wie es aus der Fassung bei Jellinek bekannt ist. Kapitel 8 ab S. 143 handelt „Non-Jewish Sources“ ab wie beispielsweise den samaritanischen oder muslimischen Quellschatz. Die Kapitel 9 bis 11 sind abschließende Bemerkungen zum ersten Teil der Arbeit. Teil B ab S. 193 umfasst die Analyse von drei Texten. Zunächst der Rezension nach Jellinek, anschließend die Variante in Tanchuma (*wa-Ethannan*) und abschließend eine bis dahin nicht publizierte Handschrift (PP2785). Kushelevsky übersetzte jeweils ins Englische und beschrieb anschließend im Kommentar die Herkunft einzelner Motive. Im Anhang ihrer Arbeit fügte sie unterschiedliche Bibliographien für alle Texte an, die sich mit dem Tod des Mose befassen. Die Bibliographien sind unterschiedlich geordnet, einmal gruppiert nach Kategorien und einmal chronologisch. Es folgen Angaben zu verwendeten Primär- und Sekundärquellen. Kushelevsky hat in ihrer Monographie das Motiv vom Tod des Mose äußerst umfassend bearbeitet. Viele Aspekte, die im Falle der *Chroniken des Mose* oder dem *Tod des Aaron* bislang unerforscht sind, wurden von Kushelevsky für den *Tod des Mose* abgedeckt. Die Analyse der Vorlagen und Quellen von PetM orientiert sich beispielsweise an ihrer Vorarbeit. Auch zur Evolution des Stoffes oder seiner Entwicklung in nicht-rabbinisch-jüdischen Traditionen, wird ihr Werk nachfolgend zurate gezogen. Im Gegensatz zu „Moses and the Angel of Death“ hat die hier vorgelegte Dissertationsschrift jedoch einen anderen inhaltlichen Schwerpunkt. Im Zentrum steht nicht die Motivgeschichte um das Ableben des Mose, sondern eine gattungstheoretische Betrachtung der mittelalterlichen PetM-Erzählungen, die nach festgelegten Kriterien als Gruppe definiert werden. Kushelevsky fehlt aufgrund ihrer motivgeschichtlichen Ausrichtung eine entsprechende Terminologie.

Im Jahr 2005 erschien ein weiterer Beitrag von Rella Kushelevsky zum Thema.<sup>98</sup> In 'תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת ה'גניזה' (*Midraschim vom Tod des Mose: ein chiastisches Phänomen in der Gestaltung des „Geniza“-Bildes*) baute sie auf den Erkenntnissen ihrer Doktorarbeit auf und betrachtet den Tod des Mose unter dem Aspekt des „verborgen werdens“. Auch hier bildete somit eine inhaltliche Fragestellung den Ausgangspunkt, wie bereits bei ihrer Monographie der Fall, sind viele Feststellungen aber ebenfalls für Betrachtungen aus anderer Perspektive aufschlussreich.

Ab S. 174 findet sich in der Neuedition der *Chroniken des Yerahmi'el* von Eli Yassif aus dem Jahr 2001 *Petirat Moshe* im Rahmen des *Sefer ha-Zikhronot*.<sup>99</sup> Ab S. 484 äußerte sich Yassif im Kommentar dazu. Er bemerkte, dass es sich bei der vorliegenden Erzählung um DevR 11:9 handelt, wie es auch explizit in der Handschrift vermerkt ist. Weiter verwies er auf wichtige Sekundärliteratur mit je einer kurzen Beschreibung. Wie auch schon Gaster sah sich Yassif mit der Situation konfrontiert, dass in den *Chroniken des Yerahmi'el* zwei Schilderungen vom Tod des Mose zu finden sind. Direkt nach *Petirat Moshe* folgt der Text *Die letzten Stunden des Mose*, welcher aber nicht als Variante von PetM verstanden wird.

Günter Stemberger behandelte PetM in „Einleitung in Talmud und Midrasch“ ab S. 369, nach den *Divre ha-Yamim shel Moshe* und vor dem Midrasch PetA. Er schrieb:

„Erzählungen über den Tod des Mose sind ab SifDev in der rabbinischen Literatur verbreitet. Daraus entwickeln sich die späteren Rezensionen des „Midrasch vom Ableben des Mose“, die in DevR 11,10 (noch nicht in MS Parma 1240, erst im Erstdruck), Yalq Dtn §940 und als selbstständige Schrift in mehreren Varianten belegt sind. Als früheste Fassung ist wohl DevR Lieberman anzusehen. Die Fassungen von DevR (üblicher Text), Yalq und BhM I sind zuerst bei Jehuda Hadassi, *Eshkol ha-Kofer* 140a-b (12. Jh.) bezeugt, dann im Yalq, und wohl aschkenasische Bearbeitungen (*Samma'el als Todesengel*).“<sup>100</sup>

Daran schließen Verweise auf die Erstdrucke sowie weitere wichtige Editionen und Übersetzungen. Eine Parallele in *Pitron Tora* 290-304 wird herausgestellt. Weiter listete Stemberger die verschiedenen weiteren Textrezensionen, die unter dem Titel *Petirat Moshe* bekannt sind, auf. Zusätzliche Sekundärliteratur wird benannt. Stemberger fasste auf diese Weise sehr kompakt den aktuellen Wissensstand zu PetM zusammen. Gelegentlich ist die Beschreibung eventuell zu verkürzt, ohne ein umfassendes Hintergrundwissen, beispielsweise

---

<sup>98</sup> "Midrashe".

<sup>99</sup> Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*.

<sup>100</sup> Stemberger, *Einleitung*, 369-370.

zum Midrasch DevR, ist sein Kommentar nicht durchweg selbsterklärend. Stembergers kompakte Zusammenfassung ist dennoch insgesamt gelungen.

Im Jahr 2013 erschien die Monographie von Miguel Pérez Fernández/Olga Morell mit dem Titel „El Beso de Dios. Midrás de la Muerte de Moisés“.<sup>101</sup> Darin findet sich eine Reproduktion des Textes bei Jellinek mit Übersetzung ins Spanische, sowohl in der Fassung A (Hauptteil ab S. 15), als auch von Jellinek Rezension B (präzise: B<sup>1</sup>, 1. Teil. Vgl. Wünsche „Moses Größe“. Nur Übersetzung) ab S. 121 im Anhang I. Im Kommentar ab S. 63 wurden sehr detailliert die Vorlagen und Quellen zum Text analysiert. Der Anhang II bietet eine chronologische Motivgeschichte, beginnend bei Philo bis zu PetM als autonomer Erzähltext des Mittelalters. Die Originalquellen werden auf Spanisch zitiert, was die Nachverfolgung des Motivs durch die Zeiten sehr ansprechend aufbereitet. Die geführte Bibliographie bietet einen guten Überblick über die zeitgenössische Forschungsliteratur zum Thema „Tod des Mose“. Bei „El Beso de Dios“ handelt es sich um eine weitere Arbeit mit inhaltlichem Fokus auf PetM. Die Entwicklung des Handlungsschemas kann sehr gut nachvollzogen werden. Insbesondere die Identifikation der Vorlagen ist geglückt. Leider beschränkten sich Fernández/Morell vornehmlich auf die Fassungen bei Jellinek. In den Fußnoten zum Hauptteil finden sich Querverweise auf die Handschrift PP2785, ediert von Kushelevsky sowie die *Chroniken des Yerahmi`el* (OBodd11), ediert von Yassif. Ein Verdienst des Werkes ist der kritische Abgleich von Jellinek A mit Jellinek B, zweiter Teil, die sich stark ähneln, aber nicht identisch sind. Der Vielfalt an Varianten, in der PetM vorliegt, wurde dieser Ansatz dennoch nicht gerecht und lieferte somit auch keinen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Textes. Nichtsdestotrotz handelt es sich um eine gute motivische Analyse der Jellinek-Edition. Eigene Einträge in den Enzyklopädien fehlen. Die *Encyclopaedia Judaica* äußert sich an keiner Stelle zu PetM, die Jewish Encyclopedia führt das Werk unter „Midrashim, Smaller“<sup>102</sup> und beruht auf Zunz, Jellinek und Schürer.<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Miguel Pérez Fernández und Olga Ruiz Morell, *El Beso de Dios. Midrás de la Muerte de Moisés* (Valencia: 2013).

<sup>102</sup> Theodor, "Midrashim, Smaller".

<sup>103</sup> Emil Schürer, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig: 1898). Schürer wird hier nicht behandelt, da das Buch insgesamt wenig rezipiert wurde und inhaltlich nicht mehr relevant ist.

### 3. Übersicht über die Handschriften

Zwischen dem 13. und dem Beginn des 17. Jahrhunderts sind 18 Handschriften überliefert, die eine Variante von *Petirat Moshe* enthalten. Diese wurden einer näheren Analyse unterzogen. Bis ins 20. Jahrhundert sind handschriftliche Traditionen von PetM bekannt. Die Erforschung der Textentwicklung in der frühen Neuzeit ist hier jedoch von der Untersuchung ausgenommen. Außerdem wurde ein Schwerpunkt auf Texte in hebräischer Sprache, sowie weitestgehend vollständig erhaltene Varianten von PetM gelegt. Der Text muss eindeutig identifizierbar sein und verschiedenen Gattungskriterien entsprechen. Geniza-Fragmente und die judäo-arabische bzw. judäo-persische Überlieferung haben daher keine Aufnahme in die Untersuchung gefunden. Eine vollständige Liste der 18 Handschriften siehe ab S. 378.

Die frühesten erhaltenen Textzeugnisse von PetM stammen aus dem 13. Jahrhundert. Vier Manuskripte werden in diesen Zeitraum datiert (LBL16406, PP2785, NYJ4460, PP2342). Nur drei Handschriften haben sich aus dem 14. Jahrhundert erhalten, diese sind dafür für die weitere Überlieferung von besonderer Bedeutung (OBodd11, DUB25, Vebr45). Im 15. Jahrhundert entstanden sechs der insgesamt achtzehn Handschriften, die bis heute tradiert sind (CAdd3127, PP2269, LBeth28, NYJ5000, ERLIII14, LBL27089). Ab dem 16. Jahrhundert wurde PetM gemeinsam mit PetA und den DYM in Printausgaben ediert. Dennoch sind auch aus der Zeit nach den Drucken händisch kopierte Varianten von PetM bekannt. Manche Handschriften sind deutlich in Aufbau und Form den Drucken nachempfunden, andere nicht. Fünf Belege aus dieser Entwicklungsphase wurden in die Analyse aufgenommen (PP2294, PNL710, PP2766, BJTSK59, LUB27). LUB27 mit einer Datierung ins Jahr 1619 ist das jüngste Zeugnis von PetM, das noch in die Untersuchung eingeflossen ist. Die überwiegende Mehrheit der 18 Textzeugnisse ist in einer aschkenasischen Handschrift abgefasst (14). Drei Manuskripte stammen aus einer sephardischen Hand. Unklarheiten gibt es bei zwei Belegen, für die „Orientalisch, Italienisch“ (ERLIII14) bzw. „aschkenasisch, italienisch“ (LBL27089) als Angaben in den Katalogen vermerkt sind. Aschkenasische Handschriften sind aus allen Jahrhunderten belegt. Auffällig ist, dass die Nachweise für den sephardischen Typ entweder sehr früh oder sehr spät entstanden. PP2785 ist aus dem Jahr 1289 das zweitälteste Manuskript, anschließend gibt es über drei Jahrhunderte keine Exemplare aus sephardischer Hand. Die zwei weiteren Belege (PNL710, BJTSK59) stammen erst aus dem 16. Jahrhundert. Beide möglicherweise italienisch geprägte Manuskripte sind ins 15. Jahrhundert datiert.

Im Abgleich mit der Lokalisierung der Manuskripte ergibt sich ein ähnliches Bild. Sieben Textzeugnisse sind sicher lokalisiert (LocP10). Bei drei weiteren ist die geographische Verortung des Entstehungsraums wahrscheinlich (LocP 6-8). Für sieben Handschriften wurde

## E. Textbearbeitungen

die Lokalisierung hauptsächlich anhand des Schrifttyps vorgenommen (LocP 3-5) und ist somit nicht uneingeschränkt belastbar. Der bedeutendste Herkunftsraum ist wie schon anhand des Schrifttyps festgestellt, Aschkenas mit 11 Belegen. Drei Manuskripte stammen vermutlich aus französischem Gebiet. PP2785, die frühe sephardische Handschrift, ist mit Uncastillo, Spanien, sicher lokalisiert. Somit ist gerade bei den ältesten Handschriften eine weitläufige geographische Streuung festzustellen. Anschließend konzentriert sich die Überlieferung rund zweihundert Jahre ausschließlich auf Aschkenas und Frankreich. Alle drei italienischen Nachweise stammen aus dem 15. Jahrhundert. Die beiden weiteren möglicherweise spanischen Handschriften (ERLIII14 und PNL710, LocP beide nur 4) entstanden im 15. bzw. erst Mitte des 16. Jahrhunderts. Insgesamt kann man anhand dieser Verteilung feststellen, dass die ältesten Belege von PetM weite Verbreitung gefunden hatten und sowohl in Sepharad als auch Frankreich/Aschkenas bekannt waren. Anschließend konzentrierte sich die Rezeption ausschließlich auf Frankreich/Aschkenas. Im 15. Jahrhundert ist die Wanderung des Stoffs Richtung Italien feststellbar. Ende des 15. Jahrhunderts und besonders nach dem Aufkommen der Drucke gelangten auch wieder Varianten von PetM nach Spanien, gleichwohl auch hier Aschkenas dominant blieb. Bei der internationalen Verteilung der Handschriften auf Bibliotheken heutzutage wird eine sehr breite Streuung deutlich. Die 18 Handschriften liegen in elf verschiedenen Städten aus sieben Ländern. Die meisten Manuskripte (6) sind in Italien, dicht gefolgt von Großbritannien (5). Deutschland und die USA beheimaten je zwei Textzeugnisse mit PetM, Spanien, Frankreich und Ungarn jeweils eines. Parma hat mit fünf Belegen die größte Sammlung einer Bibliothek. Sie umfasst den gesamten Untersuchungszeitraum, vom 13. bis ins 16. Jahrhundert. Die zwei deutschen Handschriften liegen in Darmstadt und Leipzig. In Israel liegt kein Originalmanuskript, das PetM enthält.



#### 4. Übersetzung ausgewählter Handschriften

##### 4.1. The British Library, London, England Add. 16406

Es steht geschrieben:<sup>104</sup> *Gott sprach zu Mose: Siehe, deine Tage sind herangekommen* (Dtn 31,14). Das ist, wie es nach Hiob heißt: *Klein und groß sind dort gleich* (Hi 3,19). Man sagte dies über nichts anderes als den Tod des Adam.<sup>105</sup> Als seine Zeit gekommen war, aus der Welt zu scheiden, half ihm keine Weisheit und Einsicht und Macht, wie es heißt: *Der Weise rühme sich nicht seiner Weisheit* (Jer 9,22; Hi 12,13). Denn es gab sogar einen König, der gab sein ganzes Vermögen als Pfand für seine Seele. Nicht einmal eine Stunde bekommt man davon. Wie es heißt: *Klein und groß sind dort gleich* (Hi 3,19). *Klein, das ist David* (I Sam 17,14). Wie geschrieben steht: Er ist gestorben. (Vgl. bShab 151b ) Und David ist der Kleine. Groß, das ist Mose. Wie es heißt: *Auch der Mann Mose war sehr groß* (Ex 11,3) *und ein Knecht frei von seinem Herrn* (Hi 3,19). Ein Mensch beschäftige sich immer mit der Tora und den Geboten bevor er stirbt. Denn wenn er stirbt, ist er losgelöst von den Geboten (bShab 151b; bShab 30a).

Eine andere Sache: Selbst ein Knecht, dessen Herr ihn für tausend Goldstücke genommen hat, wenn er dorthin kommt, kann er ihm nicht sagen, du bist mein Knecht. Es steht geschrieben: *Und wenn sein Größter zum Himmel stiege* (Hi 20,6). Das ist Mose unser Meister in der Stunde, da ihm der Heilige, gepriesen sei er, sagte: *Siehe, deine Tage sind herangekommen...* (Dtn 31,14). Er erschrak und stellte sich im Gebet vor den Heiligen, gepriesen sei er, und sagte vor ihm: Herr der Welt, traten meine Füße umsonst durch den Nebel<sup>106</sup> und sprach ich mit dir von Angesicht zu Angesicht und rannte ich vor dir wie ein Lamm, um deinen Willen zu tun? Und nun sagst du zu mir: *Siehe, deine Tage sind herangekommen* (Dtn 31,14)? Und mein Ende wird eine Larve sein und mein Schluss ein Wurm!

Es gleicht einem von den Großen des Königreichs,<sup>107</sup> der eine Lanze fand, von der gilt, dass wie sie keine auf der ganzen Welt aussah. Er sagte: Diese ist für niemanden geeignet, außer für den König. Er brachte sie dem König als Geschenk. Als der König sie sah, sagte er zu seinen Dienern: Zieht hinaus und schneidet mit ihr seinen Kopf ab. Er sagte ihm: Mein Herr, der König. Mit dem Geschenk, das ich euch dargebracht habe, damit tötet ihr mich? So sprach Mose vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, Adam der Erste, siehe, ein leichtes Gebot hast du ihm befohlen, und er hat es übertreten.

---

<sup>104</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 70, Edition ab S. 430.

<sup>105</sup> Schreibfehler in der Handschrift. Kopist schrieb hier ursprünglich „Aaron“.

<sup>106</sup> ערפל. Vgl. Dtn 5,19.

<sup>107</sup> Im Vergleich zu Tan Rabbinennennung (Abbahu) getilgt.

## E. Textbearbeitungen

Er sagte ihm: Und siehe, Abraham, Isaak und Jakob sind Gerechte und sie sind bereits gestorben. Er sagte vor ihm: Abraham soll sterben. Denn siehe, von ihm ging Ismael aus. Und Isaak, von ihm ging Esau aus. Und sie zerstörten dein Haus. Jakob soll sterben, denn siehe, er heiratete zwei Schwestern und die Tora verbietet das. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: *Sag kein weiteres Wort mehr zu mir* (Dtn 3,26). Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ist es nicht so, dass die nachfolgenden Generationen reden werden? Ist es nicht so, dass sie an mir Dinge finden werden, die nicht angemessen sind und deshalb (werde ich) sterben? Er sagte ihm: Ich habe bereits in mein Gesetz<sup>108</sup> geschrieben: *Nicht so mein Diener Mose* (Num 12,7).

Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ist es nicht so, dass sie sagen werden, in seiner Kindheit fand man nichts an ihm, aber in seinem Alter fand man etwas an ihm? Aber ich habe bereits geschrieben: *Deswegen, weil ihr mich nicht geheiligt habt* (Dtn 32,51). Er sagte vor ihm: Herr der Welt, wenn es dein Wille ist, werde ich in das Land Israel einziehen und werde dort 23 Jahre leben<sup>109</sup> und danach werde ich sterben. Er sagte ihm: Es ist mein unumstößlicher Beschluss, dass du nicht ins Land Israel einziehen wirst. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, wenn ich es in meinem Leben nicht verdient habe, in meinem Tod werde ich in es einziehen. Er sagte ihm: Vor mir ist allgemein bekannt, dass du dort nicht einziehen wirst, nicht in deinem Leben und nicht in deinem Tod.

Er sagte vor ihm: Herr der Welt, all diese Wut auf mich, warum (trifft sie) mich? *Weil ihr mich nicht geheiligt habt* (Dtn 32,51), wie es geschrieben steht: *Und ich löschte drei Hirten in einem Monat aus* (Sach 11,8). Ist es so, dass sie in einem Monat starben? Ist es nicht so, dass Miriam im Nisan starb und Aaron starb am ersten Av und Mose starb am 7. Adar? Aber viel mehr heißt es, in einem Jahr. Und drei gute Gaben wurden durch sie gegeben: Brunnen, Man und die Wolkensäule. Miriam starb, er entzog den Brunnen. Wie geschrieben steht: *Und sie starb dort* (Num 20,1). Und es steht geschrieben: *Und es gab kein Wasser für die Gemeinde* (Num 20,2). Und er kehrte zurück um Moses willen. Und Aaron: *Aaron starb* (Dtn 32,50; Dtn 10,6). Die Wolken der Herrlichkeit wurden entzogen, aber sie kehrten zurück um Moses willen. Mose starb, alle drei wurden entzogen. Als Miriam starb, saßen Mose und Aaron und weinten bis (zu) 7 Stunden. Ganz Israel trat zu ihnen ein. Sie sagten ihnen: Bis wann weint ihr über ein Leben<sup>110</sup>, wer weint über uns alle? Sie sagten ihnen: Weshalb? Sie sagten ihm: Weil wir kein Wasser zu

---

<sup>108</sup> Alternativ: „meine Tora“.

<sup>109</sup> Möglicherweise Fehler des Kopisten. Andere Handschriften schreiben 2-3 Jahre, nicht 23 Jahre.

<sup>110</sup> שבע.

trinken haben. Er stand auf und ging mit ihnen hinaus und sah, dass er den Brunnen entzogen hatte.

Er begann mit ihnen einen Aufstand zu machen. Er sagte ihnen: Habe ich nicht so gesagt: *Nicht ich allein kann* (Num 11,14 - abgebrochen: *kann das ganze Volk tragen...*). Siehe, ihr habt Fürsten für Tausend und Fürsten für Hundert und Älteste (vgl. Dtn 1,15). Sie sagten ihm: Wir alle sind von dir abhängig, weil du uns hinausgeführt hast zum Ort des Durstes. Wenn du uns Wasser gibst, ist es gut und wenn nicht, siehe, dann steinigen wir dich. Sofort flohen sie *und Mose und Aaron gingen von der Versammlung fort und sie betraten das Stiftszelt und fielen sofort im Gebet auf ihre Gesichter und die Herrlichkeit G'ttes zeigte sich vor ihnen* (Num 20,6). Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Was ist mit dir? Er sagte ihm: Deine Kinder versuchten mich zu steinigen und ich bin vor ihnen geflohen! Er sagte ihm: Mose, wie lange redest du schlecht über meine Kinder? So hast du mir am Horeb gesagt: *Nicht mehr lange und sie werden mich steinigen!* (Ex 17,4). Und ich habe dir gesagt: *Zieh am Volk vorbei* (Ex 17,5). Und du bist an ihnen vorbeigezogen und sie haben dich nicht gesteinigt. Und nicht nur das, sondern mehr noch, sie verbeugten sich und warfen sich vor dir nieder. Und jetzt, auf gar keinen Fall werden sie dich steinigen, sondern sie werden dich ehren. Und entsprechend dem, dass sie meinen Sohn jetzt gefunden haben und auf dich Acht gegeben haben, entsprechend diesem Moment wirst du dich nicht vor ihnen fürchten! Nimm den Stab und versammle die Gemeinde. Du und Aaron, *und sprecht zum Felsen* (Num 20,8), mit dem Gottesnamen<sup>111</sup> wie geschrieben ist: *Mit dem Stab* (Ex 7,17/20?) und beschwört ihn in meinem Namen und *er wird dir von seinem Wasser geben* (Num 20,8). Und Mose ging und ganz Israel nach ihm. Gemäß dem, dass ihm der Heilige, gepriesen sei er, nicht verkündet hatte, welcher Felsen Wasser hervorbringt, ging Mose mit ihnen herum, bis ihm der Heilige, gepriesen sei er, verkünden würde, welcher Felsen. Sie sagten ihm: Bis wann ziehst du uns dir nach? Wenn dir der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat von einem Felsen Wasser hervorzubringen, schau doch, hier ist ein Felsen! Und Mose wendete sich nach hinten. Sie sagten ihm: Gib uns Wasser und wir werden leben und nicht sterben (Vgl. Gen 43,8 u.a.)! Er sagte ihnen: Siehe, von jenem Felsen! Sie sagten ihm: Wenn man von jenem Felsen Wasser hervorbringen kann, kann man es auch von diesem hervorbringen! Als sie ihm gegenüber hart wurden, sagte er ihnen: Ist es so, dass ich weiß, welcher Felsen Wasser hervorbringen wird? (Nein,) sondern es ist so, dass der Heilige, gepriesen sei er, es mich wissen lässt. Und sie sagten: Habt ihr das gesehen? *Mose hütete in dieser Wüste das Kleinvieh von Jitro, seinem Schwiegervater* (Ex 3,1) und er kennt einen Ort

---

<sup>111</sup> שם המפורש.

der Quellen und er sucht nach ihnen! Als Mose das hörte, stellte er sich auf einen Felsen, er und Aaron und sie versammelten die Versammlung bei ihnen, wie es heißt: *Und Mose und Aaron versammelten* (Num 20,10).

Mose sprach zu sich: Vielleicht spreche ich zum Felsen, aber er bringt kein Wasser hervor! Was sage ich ihnen? Er legte seinen Stab auf den Felsen und begann mit ihnen zu streiten. Und er sagte zu ihnen: Hört doch, ihr Widerspenstigen! Werden wir<sup>112</sup> von diesem Felsen für euch Wasser hervorbringen, oder ist es in meiner Hand das Wasser hervorzubringen? Sie beteten vor dem Heiligen, gepriesen sei er, dass alles in seiner Hand läge. Der Felsen schwitzte aufgrund des Gottesnamens, der in den Stab eingraviert war. Als er sah, dass er schwitzte, hob er den Stab *und schlug den Felsen zweimal* (Num 20,11). Der Felsen begann Blut auszusondern, wie es heißt: *Er schlug einen Stein und Wasser floss heraus* (Ps 70,20 u.a.). Wie die Angelegenheit, da es heißt: *Wenn eine Frau Blut ausscheidet* (Lev 15,19). Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihm: Warum hast du Blut hervorgebracht? Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ich wusste nicht, dass sie mit deinem Einverständnis gekommen sind. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihm: Ich habe zu Mose und Aaron gesagt, dass sie mit dir reden und dich in meinem Namen, der auf Moses Stecken eingraviert ist, beschwören. Sofort schrie der Felsen über sie und sagte: Herr der Welt, du hast ihnen befohlen, mich zu beschwören und mich zu besänftigen und in deinem Namen zu reden. Aber er hat sich hingestellt und mich zweimal geschlagen! Und Aaron sah zu und hat ihn nicht abgehalten. Es sei dein Wille, dass sie nicht den Jordan überqueren (Vgl. Dtn 3,27 und Dtn 31,2) und dass sie nicht ins Land Israel hineinkommen – nicht in ihrem Leben und nicht in ihrem Tod. Und der Heilige, gepriesen sei er, füllte sich ihm gegenüber mit Erbarmen. Und er sagte zu Mose: Warum hast du den Felsen geschlagen? Er sagte vor ihm: Damit er Wasser hervorbringe! Er sagte ihm: Ich habe gesagt: *Und sprecht zu dem Felsen* (Num 20,8) und nicht durch Prügel! Wenn du es ihm in meinem Namen gesagt hättest und er brächte nichts aus sich hervor, dann wäre es an dir, ihn zu schlagen! Aber du hast Israel befohlen: *Mit Gerechtigkeit richte deinen Nächsten* (Vgl. Lev 19,15). Warum hast du ihm nicht recht getan?

Aber er hat dich aufgezogen und dich versorgt, da geschrieben steht: *Er ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen* (Dtn 32,13). Er, der Gutes an meinen Kindern getan hat, den schlägst du? Und nicht nur das, darüber hinaus habt ihr meine Kinder „Widerspenstige“ genannt. Es gibt keine Widerspenstigen, sondern Narren sind sie, Narren! Aber du bist klug. Daher wirst du nicht mit den Narren ins Land Israel einziehen, wie es heißt: *Du wirst diese Versammlung nicht führen* (Num 20,12). Und der Heilige, gepriesen sei er, kehrte zurück und besänftigte den Felsen und

---

<sup>112</sup> Hier מוציא statt מוציא.

sagt<sup>113</sup> ihm: Mein Sohn, tu es für meine Kinder. Und ich habe dein Recht über Mose und Aaron getan. Verwandle dein Blut in Wasser! Und tatsächlich verwandelte er, wie es heißt: *Der den Felsen in einen Wasserteich verwandelt* (Ps 114,8). Er sagte vor ihm: Herr der Welt, mit ihnen allen verhältst du dich zwei oder drei Mal,<sup>114</sup> aber ich, eine Sünde ist an mir, aber du verzeihst mir nicht! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Mose, sechs Sünden hast du vor mir begangen und ich wollte dich nicht verbannen, bis jetzt. Du hast gesagt: *Sende doch* (Ex 4,13), *Aber gerettet hast du keinesfalls* (Ex 5,23), *der Ewige hat mich nicht gesandt* (Num 16,29). *Wenn G't Schöpfung schafft* (Num 16,30). *Hört, ihr Widerspenstigen* (Num 20,10). *Und siehe, ihr seid an die Stelle eurer Väter getreten, eine Kultur von sündigen Menschen* (Num 32,14).

Ist es nicht so, dass Abraham, Isaak und Jakob Sündige waren? Er sagte vor ihm: Herr der Welt, von dir habe ich gelernt: *Die Feuerpfannen dieser Sündigen* (Num 17,3). Er sagte ihm: Wenn, (dann) habe ich gesagt: *Sünden gegen ihre Seelen* (Vgl. Fortsetzung Num 17,3) und nicht: Gegen die Seelen ihrer Väter. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ich bin ein einzelner und sie sind sehr viele. Wie oft haben sie vor dir gesündigt? Und ich habe für sie um Erbarmen gebeten und du hast ihnen vergeben. Und jetzt, vergib mir! Er sagte ihm: Ein Beschluss für die Gemeinschaft gleicht nicht einem Beschluss für den Einzelnen. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, erhebe dich für mich vom Thron des Gerichts und nimm Platz auf dem Thron des Erbarmens! Und wenn es an mir eine Sünde gibt (Vgl. II Sam 14,32; I Sam 20,8), quäle mich mit Höllenqualen, aber sende mich nicht in die Fessel<sup>115</sup> des Todesengels. Und ich werde deinen Lobpreis allen Erdenbewohnern sagen und darüber sagte David: *Ich werde nicht sterben, denn ich werde leben und das Werk des Heiligen erzählen!* (Ps 118,17). Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: *Das ist das Tor zum Herrn, G(erechte sollen durch es hindurch ziehen)* (abgekürzt Ps 118,20).

Als er sah, dass man ihn nicht beaufsichtigte, ging er zu Himmel und Erde und sagte ihnen: Bittet für mich um Erbarmen! Sie sagten ihm: Bevor wir für dich Erbarmen erbitten, erbitten wir Erbarmen für uns selbst. Wie geschrieben steht: *Der Himmel wird wie Rauch zerfetzt werden und die Erde verschleifen wie ein Kleidungsstück.* (Jes 51,6). Er ging zu Sonne und Mond. Sie sagten ihm (eben)so. Er ging zum Meer. Er sagte ihm: Bitte für mich um Erbarmen, damit ich nicht sterbe! Es<sup>116</sup> sagte ihm: Bist du nicht der Sohn des Amram? Als du König warst, hast du mich da nicht in 12 Teile geschlagen? Als er sich daran erinnerte, weinte er und sagte: *Dass ich*

---

<sup>113</sup> Partizip.

<sup>114</sup> Parallele Texte führen hier: „mit Erbarmen“.

<sup>115</sup> Es gibt auch חבל als „Gericht“. Von dem Wort für „Fessel“ oder „Schmerz, Qual, Trial“ hier nicht zu unterscheiden.

<sup>116</sup> אמרה. Hier feminin.

*wäre, wie in den früheren Monaten!* (Hi 29,2). Er ging zum Fürsten des Angesichts. Er sagte ihm: Erbittle für mich Erbarmen! Er sagte ihm: Mose, mach dir keine Mühe in dieser Sache. Ich hörte von hinter der Trennwand, dass in dieser Sache kein Gebet erhört werden wird. Und er weinte und er schrie und sagte: Wer wird hingehen (und diese Beschlüsse aufheben, vgl. bMeil 17a), bis sich der Heilige, gepriesen sei er, über ihn mit Zorn erfüllte, wie es heißt: *Aber der Ewige war eurentwegen auf mich wütend. Und der Ewige sprach zu mir. Genug jetzt! Füge (kein Wort) hinzu* (Dtn 3,26)!<sup>117</sup>

Er sagte ihm: Mose, zwei Schwüre habe ich geschworen: dass du stirbst oder Israel zu zerstören. Sie beide aufzulösen, ist nicht möglich. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, du kommst zu mir mit einem Handlungsablauf: Mose soll sterben und tausend wie er. Aber zerstöre nicht einen von Israel – nur so soll ich sagen und alle Bewohner der Erde. Aber was (ist mit) Mose, der in die Höhe aufgestiegen ist und das Angesicht der göttlichen Gegenwart empfangen hat und die Tora empfangen hat? Am Tag seines Todes hilft ihm keine Umkehr. Wir sind ohne Tora, was wird mit uns sein? Und nicht nur das, sondern darüber hinaus, ihre Zähne wurden stumpf durch ihre zwei Söhne.<sup>118</sup> In meinem Tod, was wirst du tun<sup>119</sup>? Er sagte ihm: Und was werde ich tun, wenn schon ein Beschluss gefallen ist? Und so verhält sich die Welt, Generation um Generation und ihre Oberhäupter, Generation um Generation und ihre Anführer. Bis jetzt war dein Anteil, aber jetzt ist der Anteil Josuas gekommen, zu dienen. Er sagte: Herr der Welt, wenn ich wegen Josua sterbe, werde ich hingehen und ihm zum Schüler werden. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: Geh! Sofort stand Mose (früh) auf und stellte sich an den Eingang Josuas. Und er fand ihn und er saß und die Ältesten standen vor ihm. Und Josua sah Mose nicht, der vor ihm stand. Als Josua sah, dass Mose vor ihm stand, zerriss seine Gewänder und schrie und weinte und sagte: Rabbi, Rabbi, mein Vater, mein Vater! Lehre (du) Israel Tora! Er sagte ihm: Ich habe keine Erlaubnis. Ganz Israel kehrte sich zu Mose und sie sagten: Wir lassen dich nicht in Ruhe, bis du uns lehrst. Da trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Lernt Tora von Josua! Von diesem Moment an nahmen sie es an, Josua an die Spitze zu setzen und Mose zu seiner Rechten. Und die Söhne Aarons zu seiner Linken. In diesem Moment wurde Weisheit von ihm genommen und Josua gegeben. Und Mose saß und schwieg und er wusste nicht zu antworten. Nachdem Israel aufgestanden war, wer es verdient hatte, sagten sie zu Mose: Mose unser Meister, beende für uns die Tora! Er sagte ihnen: Ich weiß nichts von der Tora.<sup>120</sup> Er ist durch

---

<sup>117</sup> Vgl. SifDev 29.

<sup>118</sup> Verweis auf Jochebed, ohne direkte Erwähnung.

<sup>119</sup> In der Handschrift feminin: תעשׂ.

<sup>120</sup> Wörtlich: „Ich habe nichts in der Tora“.

## E. Textbearbeitungen

Josua gestorben und gescheitert. Und er fiel. In jenem Moment sagte er vor dem Heiligen, gepriesen sei er, Herr der Welt, versammle mich! Der Heilige, gepriesen sei er, öffnete (seinen Mund) und sagte: *Wer wird für mich aufstehen gegen die bösen Menschen? Wer wird für Israel aufstehen* (Ps 94,16) in der Stunde meiner Wut? Und wer wird von mir Erbarmen erbitten in der Stunde, da sie vor mir sündigen?

(Da) kam Metatron und sagte vor ihm: Herr der Welt, Mose war dein in seinem Leben und ist dein in seinem Tod. Er sagte ihm: Es gleicht einem König, der einen einzigen Sohn hatte. Und jeden Tag war er wütend auf ihn und versuchte ihn zu töten. Aber seine Mutter stand auf und rettete ihn vor seiner Hand. Irgendwann starb sie und der König weinte. Seine Diener sagten ihm: Unser Herr, der König, warum weinst du? Wenn ich auf ihn wütend bin, wer wird ihn vor meiner Hand retten? Und so weine ich nicht nur um Mose allein, sondern auch um meine Kinder weine ich. Wenn sie vor mir sündigten, stand Mose auf und erbat für sie Erbarmen und wendete meinen Zorn ab davon sie auszulöschen, wie es heißt: *Er sprach sie zu zerstören, wäre nicht Mose gewesen, sein Auserwählter* (Ps 106,23).

Und weiter sagte Mose vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, meine Seele sei wie ein Vogel zur Wanderschaft, der Gras frisst und Wasser trinkt und fliegt und die Welt sieht. Er sagte ihm: *Genug jetzt* (Dtn 3,26)! Er sagte vor ihm: Herr der Welt, mein Ohr sei dreimal im Jahr ein Scharnier an der Tür, und ich werde leben und nicht sterben. Er sagte ihm: *Genug jetzt* (Dtn 3,26)! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Gabriel: Geh, bring mir Moses Seele! Er sagte vor ihm: Herr der Welt, derjenige, welcher sechs hunderttausend Mann aufwiegt und der in sich alle guten Eigenschaften hat, wie kann ich ihm ein Ende bereiten? Er sagte (es) zu Michael. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ich ging vor ihm her wie ein Schüler vor dem Meister. Wie kann ich seinen Tod anschauen? Er sagte zu Samma'el dem Frevler, dem Oberhaupt aller Teufel. Zieh hinaus und bring mir die Seele von Mose! Sofort zog er seinen Zorn an und gürtete sein Schwert und hüllte sich in Grausamkeit. Und er ging zu Mose und fand ihn, wie er den Gottesnamen schrieb. Und sein Antlitz strahlte wie das Strahlen der Sonne und glich dem Engel des Herrn der Heerscharen. Sofort eilte sich Samma'el und erzitterte, aber er fand keine Fähigkeit mit Mose zu sprechen, bis Mose ihm sagte: *Es gibt keinen Frieden – sagt der Ewige – für die Frevler* (Jes 48,22 u.a.). Warum bist du zu meinem Haus gekommen? Er sagte ihm: Um deine Seele zu nehmen! Er sagte ihm: Wer hat dich entsendet? Er sagte ihm: Der Heilige, gepriesen sei er. – Trotzdem wirst du meine Seele nicht nehmen! Er sagte ihm: Ist es nicht so, dass alle Seelen in meiner Hand ergeben sind? Er sagte ihm, ich habe in mir eine Kraft, (stärker) als alle Erdenbewohner, denn ich bin der Sohn Amrams, der aus der Vorhalle meiner Mutters

Bauch hinausgetreten ist (vgl. Hi 1,21). Am Tag, da ich geboren wurde, sprach ich mit meinem Vater, und er sagte, so wie geschrieben steht: *Und sie sah ihn* (Ex 2,2) – als sie mich in der Vorhalle sah – *denn es war gut* (Teilfortsetzung Ex 2,2), dass ich gut weissagte. Und als ich drei Monate alt war prophezeite ich, dass ich in der Zukunft Israel erlösen würde und Gerichtssprüche und Wunder in Ägypten tun würde. Und ich zerriss das Meer und bitteres Wasser machte ich süß<sup>121</sup>, und ich stieg in den Himmel auf und stritt mit Engeln und ich empfing die Tora und ich sprach mit der göttlichen Gegenwart von Angesicht zu Angesicht. Und ich lernte sieben Geheimnisse der Engel, und ich lehrte Israel die Tora. Ich führte einen Krieg mit Sichon und Og und tötete sie. Geh weg, Frevler, du kannst mich nicht anfassen! Sofort kehrte Samma'el der Frevler zurück und berichtete dem Allmächtigen (die) Dinge. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Samma'el: Geh ein zweites Mal! Bring mir Moses Seele! Sofort gürtete er sein Schwert und zog es aus seiner Scheide (vgl. I Sam 17,51) und stellte sich vor Mose. In diesem Moment wurde Mose zornig auf ihn und er nahm seinen Stab, auf dem der Gottesname eingraviert ist und schlug ihn in sein Gesicht.

Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte ihm: Mose, es ist die Stunde gekommen, da du aus der Welt scheidest! Er sagte vor ihm: Herr der Welt, erinnere dich an die 40 Tage, da ich wie ein Engel war. Brot habe ich nicht gegessen und kein Wasser getrunken. Und jetzt, übersende mich nicht in die Hand des Todesengels! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte ihm: So sehr fürchtest du dich vor dem Todesengel, ich selbst kümmere mich um dich und begrabe dich. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, warte, bis ich Israel segne, die nicht an all ihren Tagen Zufriedenheit fanden, wegen Warnungen und Ermahnungen. Er begann Stamm für Stamm zu segnen. Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Es ist die halbe Stunde gekommen, da du aus der Welt scheidest. Er schloss sie in einen einzigen Segensspruch ein, wie es heißt: *Und Israel wohnt in Sicherheit, abgesondert* (vgl. Dtn 33,28). Es trat eine himmlische Stimme hervor: Es ist deine Zeit<sup>122</sup> gekommen. Er sagte ihnen: Meine Kinder, ich habe euch häufig traurig gemacht wegen der Tora und den Geboten, vergebt mir! Sie sagten ihm: Unser Herr, unser König, unser Meister, dir ist vergeben! Und auch sie stellten sich auf und sagten: Wir haben dich traurig gemacht. Vergib uns! Er sagte ihnen: Meine Kinder, es ist euch vergeben! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Es ist der Moment gekommen! Er sagte ihnen: Ich erbitte von euch, meine Kinder, wenn ihr ins Land einzieht,

---

<sup>121</sup> An dieser Stelle Fehler in der Handschrift.

<sup>122</sup> Hier: עונה.



erinnert euch meiner! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Es ist der halbe Moment gekommen!

Sofort stand er auf und heiligte (sich) wie die Serafim. Und der Heilige, gepriesen sei er, stieg von den Himmelshöhen herab und drei Engel mit ihm: Michael, Gabriel und Rafael. Einer bereitete sein Bett und einer breitete ein Gewand aus feinem Leinen von seinem Kopf aus und einer von seinen Beinen. Und sogar der Heilige, gepriesen sei er, stellte sich zu ihm. Er sagte ihm: Mose, steig auf das Bett. Er stieg herauf. Streck deine Beine aus! Er streckte sie aus. Leg deine Hände aufeinander auf deiner Brust. Er machte es so. Schließ deine Augen dieses auf jenes! Er machte es so. Schließ deinen Mund! Er schloss ihn. Sofort rief der Heilige, gepriesen sei er, nach der Seele. Er sagte ihr: Meine Tochter, 120 Jahre warst du im Körper von Mose. Aber jetzt ist dein Ende gekommen hinauszutreten. Zieh hinaus und verspäte dich nicht! Sie sagte vor ihm: Herr der Welt, ich weiß, dass du Herr aller Seelen bist und Lebens- und Todesgeister sind deiner Hand ergeben. Und du hast mich geschaffen, mich gebildet, und mich in seinen Körper gegeben. Und ich fand einen reinen Körper vor, ohne jeglichen Makel in der Welt. Ich bitte dich, hol mich nicht aus diesem reinen Körper heraus, den ich zu sehr liebe! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihr: Meine Tochter, zieh heraus und verspäte dich nicht! Und ich erhebe dich in die Himmelshöhen, an den Ort der göttlichen Gegenwart unter den Thron der Herrlichkeit bei den Serafin und den Cherubim und den Ophanim und den Tierwesen der Heiligkeit<sup>123</sup>. Sie sagte vor ihm: Herr der Welt, ich bitte dich, wenn es dein Wille ist, ich bin schön niedergelassen, lass mich in meinem Körper ruhen!

In jedem Moment küsste ihn der Heilige, gepriesen sei er auf seinen Mund. Und seine Seele trat mit dem Kuss heraus. Und der Heilige, gepriesen sei er, weinte und sagte: *Wer wird für mich aufstehen gegen die bösen Menschen und wer wird sich für mich erheben gegen die, die Böses tun* (Ps 94,16). Und Himmel und Erde weinen und sagen: *Ein Frommer ist von der Erde verloren gegangen* (Mi 7,2). Und die Erde weint (von der Erde)<sup>124</sup> und sagt: *Es gibt keinen Rechtschaffenden unter den Menschen* (Mi 7,2 Fortsetzung).

Und als Josua Mose seinen Meister suchte, fand er ihn nicht. Er weinte und sagte: *Rette Herr, denn der Fromme ist am Ende, denn die Treuen unter den Menschen sind verschwunden* (Ps 12,2). Und Israel sagt: *Die Gerechtigkeit des Herrn tat er.* (Dtn 33,21). Und die Engel sagen: *und seine Rechtssprüche mit Israel* (Dtn 33,21 Fortsetzung). Und die Tierwesen der Heiligkeit

---

<sup>123</sup> חיות הקודש.

<sup>124</sup> Fehler in der Handschrift.

sagen: *Das Andenken des Gerechten sei zum Segen* (Spr 10,7). Und der Thron der Herrlichkeit sagt: Seine Seele zum Leben der kommenden Welt!

*Sei stark und lass uns stark sein* (II Sam 10,12)

*4.2. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2342*

Der Tod des Mose<sup>125</sup>

Rabbi Chelbo sagte: An jenem Tag, dem siebten Adar, bevor Mose unser Meister starb, schrieb er 13 Regeln der fünf Bücher der Tora. Und es war noch nicht Mittag.<sup>126</sup> Und danach rief er jeden einzelnen Stamm und gab ihnen die Tora. Und er ermahnte und warnte sie, jeden einzelnen, bezüglich der Tora und der Gebote; die Männer für sich und die Frauen für sich. Er sagte ihnen: Achtet ihr alle auf dieses Buch des Gesetzes, das ich euch gegeben habe, um es zu bewahren und (danach) zu handeln. Und jenes Buch des Gesetzes ist unter allen auserwählt (Vgl. Jos 23,6). Er ging und legte es auf die Seite der Lade, wie es heißt: *Nehmt dieses Buch des Gesetzes* usw. (Dtn 31,26). Manche sagen: Gabriel stieg herab und nahm die Tora aus Moses Hand und erhöhte sie in den Himmel zum großen Gericht, damit Moses Gerechtigkeit in der Gefolgschaft der Höhen verkündet werde, die in allen Himmelshöhen ist, wie es heißt: *Er tat die Gerechtigkeit des Herrn* (Ps 103,6). Und nicht nur das, sondern auch die Seele der Gerechten liest in ihr,<sup>127</sup> am Montag und Donnerstag<sup>128</sup> und an den Schabbatot und an den Feiertagen.

Rabbi Yoshiya sagte: In jener Stunde (erwies)<sup>129</sup> Mose Josua eine große Ehre vor ganz Israel. Ein Herold zog von ihm aus ins ganze Lager Israels. Und er sagte: Hört das Wort des Propheten, der heute über euch erstanden ist. Ganz Israel zog zur Ehre Josuas hinauf. Und danach befahl Mose einen Thron aus Gold zu bringen und eine Krone aus Edelsteinen.<sup>130</sup> Und eine königliche Kopfbedeckung und ein Gewand aus Purpur. Und Mose selbst stand auf und verbesserte und richtete die Reihenfolge der Aufstellung und der Bänke aus Gold des Sanhedrin und der Anführer des Regiments und der Priester. Und danach ging Mose selbst hin und stellte Josua seinen Schüler vor sich in dem Gewand aus Purpur und der königlichen Kopfbedeckung und der Krone aus Edelsteinen und er begleitete ihn in Ehre. Und er setzte ihn auf den Thron aus Gold und stellte bei ihm einen Übersetzer auf, um vor ihm und vor ganz Israel zu predigen. Und wer war der Übersetzer? Kalev ben Yefunne. Und Josua ben Nun eröffnete und predigte vor

---

<sup>125</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 76, Edition ab S. 442.

<sup>126</sup> Wörtlich: „Und es war noch nicht zur Hälfte des Tages gekommen.“

<sup>127</sup> Anm.: Der Tora.

<sup>128</sup> Wörtlich: „Zweiter und fünfter [Tag]“.

<sup>129</sup> Verb fehlt.

<sup>130</sup> Zwei als Fehler in der Handschrift markierte Worte wurden nicht übersetzt.

seinem Meister und vor ganz Israel. Und Mose und ganz Israel saßen vor ihm wie ein Schüler vor seinem Meister. Und was ist die Auslegung<sup>131</sup>, die Josua in jener Stunde predigte? Singt und tönt, Himmel und höchste Himmelshöhen. Singt und klatscht, Einrichtungen des Landes und der Erde, singt und springt alle Ordnungen der Schöpfung mit ihnen. Jubiliert Berge bis in Ewigkeit und preist, alle Anhöhen der Weisheit. Singt, alle Brüder Israels, singt seinen Lobpreis, alle Wohnungen Jakobs, hört und lauscht den Reden eures Königs, richtet euer Herz auf seine Ehre. Nehmt in Freude auf euch und eure Seelen die Gebote der Tora eures Gottes. Öffnet eure Zungen und Münder, Gott dem Retter, und seid dankbar vor eurem Gott. Setzt auf ihn euer Vertrauen, denn er ist einzig und es gibt keinen zweiten. Es gibt keinen wie ihn unter den Göttern und es gibt keinen (vgl. Ps 86,8) von seinem Wert unter den Königen. Und es gibt keinen, außer ihm, unter den Herren. Für seinen Lobpreis gibt es kein Ende und für seine Verehrung keinen Abschluss. Und für das Aufhören seiner Wunder gibt es keine Erforschung. Dass er uns den Schwur unserer Vorfäter bewahrt hat, dass er uns den Bund der Güte errichtet hat, den er mit ihnen durch Mose geschlossen hat, er teilte uns das Meer.

Sie sagten:<sup>132</sup> 36 Jahre diente Josua Mose unserem Meister. Und als der Beschluss über Mose gefällt war und er ihm sagte: *Siehe, deine Tage sind herangekommen zu sterben* (Dtn 31,14), verhandelte Mose für sich selbst vom Leichterem zum Schwereren. Und er sagte: Vielleicht ist es wegen meines Schülers, dem ansteht Israel zu führen? Es wurde der Gerichtsbeschluss gefasst,<sup>133</sup> dass ich nicht in das Land Israel einziehen werde und nicht von seinen Früchten esse. Wozu habe ich Autorität,<sup>134</sup> wenn meine Füße nicht das Land Israel betreten werden? Es ist besser, dass ich sein Diener werde und in das Land Israel einziehe, als wenn ich sterbe und überhaupt nicht einziehe.

Was tat Mose in jenem Moment? Vom ersten Shevat (bis zum) Adar wurde Mose ein Tag für ein Jahr angerechnet, ein Tag für ein Jahr (vgl. Ez 4,6; Num 14,34). Wie diente Mose dem Josua? Er nahm den Schlüssel und öffnete und trat ein und nahm seinen Mantel und schüttelte<sup>135</sup> ihn und legte ihn zu seinem Kopf. Und er nahm seine Schuhe und richtete sie her<sup>136</sup> und stellte sie an die Seite des Bettes. Und er nahm seinen Tallit und seinen Schal und seine Kopfbedeckung aus Gold und die Krone mit seinen Edelsteinen und er reinigte sie und läuterte

---

<sup>131</sup> Wörtlich: „Midrasch“.

<sup>132</sup> Fehler in der Handschrift. משה משה nicht übersetzt.

<sup>133</sup> היה עמן וסדרין. Unklarer Ausdruck. Evtl. Fehler. Nach Paralleltext übersetzt: In LUB27 היה על גור דין.

<sup>134</sup> סררה. Entspricht שררה. Die Handschrift pflegt einen freien Umgang mit „S“-Lauten im Allgemeinen. Hier nicht das einzige Beispiel.

<sup>135</sup> Übersetzt nach Parallelüberlieferungen. Hier מנעלי, sonst מנערו („Schuhe“ statt „schütteln“).

<sup>136</sup> Übersetzt nach Parallelüberlieferungen. Hier מנתקן, sonst מתקן („trennen“ statt „herrichten“).

sie und richtete sie auf dem goldenen Stuhl<sup>137</sup> an. Weiter brachte er einen Wasserkrug und eine goldene Schüssel und stellte sie<sup>138</sup> vor den Stuhl aus Gold. Und noch war Josua sein Schüler nicht aus seinem Schlaf erwacht. Und danach befahl Mose, das Zelt des Josua so zu reinigen,<sup>139</sup> wie das Zelt Moses. Und er entsandte und brachte seinen Thron aus Gold herein und ein Tuch aus Leinen und ein Tuch der Könige<sup>140</sup> und alle kostbaren Gerätschaften. Und die Purpurgerätschaften und all seine schönen Geräte nach dem Brauch der Könige und er richtete sie an seiner statt an. Und danach ließ er einen Herold heraustreten und Mose sagte: Steh am Eingang vom Zelt Josuas und jeder, er Josua sehen will, soll kommen und es annehmen, dass ein Wort, aus dem Mund des Heiligen, gepriesen sei er, auf Josua gefallen ist, ihn zum Anführer über Israel zu machen.

Und jeder einzelne aus Israel, der die Stimme hörte, erschrak sehr und fürchtete sich am Anfang.<sup>141</sup> Und sie sagten ihm unter Tränen und sie sagten: *Wehe dir, Israel, denn dein König ist ein kleiner Junge* (Koh 10,16). In jenem Moment trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: *Ich bin jung gewesen und ich bin alt geworden* (Ps 37,25). In jenem Moment versammelte sich ganz Israel, die Oberhäupter der Stämme und die Oberhäupter der Helden. Und alle kamen zu Mose und er befahl ihnen und setzte jeden einzelnen nach seiner Größe an seine Stelle<sup>142</sup>. Als Mose sah, dass Josua schlief, trat er ein, um sich vor ihn zu setzen und er brachte sein Gewand und gab es in seine Hand. Als Josua erkannte, dass es Mose war, stand er auf seine Beine und nahm sein Gewand und bedeckte damit seinen Körper und fiel vor die Füße Moses. Und er sprach: Mose, mein Meister, ich bitte dich, töte mich nicht in der Hälfte meiner Tage, wegen der Herrschaft<sup>143</sup>, die von mir ausgeht vor dem Heiligen, gepriesen sei er. Mose antwortete und sagte: Josua mein Sohn, fürchte dich nicht, denn es gibt in dieser Angelegenheit keine Strafe für dich. In dem Maß, in dem du mich gemessen hast, messe ich dich. So wie du vor mir freudig gedient hast, so diene ich dir. Hast du nicht so von mir gelernt: *Und du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst. Ich bin G'tt* (Lev 19,18). Und es sei dir die Ehre deines Freundes/deines Schülers so lieb wie die eigene.<sup>144</sup>

---

<sup>137</sup> Jastrow, *Dictionary*, 979. Griechischer Ursprung des Wortes.

<sup>138</sup> In der Handschrift sind Waw und Nun Sofit sehr häufig kaum zu unterscheiden. Insbesondere trifft dies auf den nachfolgenden Abschnitt zu.

<sup>139</sup> Hier לחבר. Parallele Varianten schreiben לכבס. Evtl. denkbar wäre hier die Lesung לחבס. לחבר scheint inhaltlich nicht sinnvoll.

<sup>140</sup> Sic! In anderen Varianten: „Wolle“.

<sup>141</sup> Wort in der Handschrift markiert. Evtl. Fehler.

<sup>142</sup> Übersetzung abhängig von Interpretation der Lettern am Ende des Wortes.

<sup>143</sup> הסררה. Hier gemeint: השררה.

<sup>144</sup> Das Wort wurde ausradiert und verbessert und erneut ausradiert. Ursprünglich „Freund“. Beide Varianten in PRE belegt. Zum Teil auch andere Parallelen.

Er ließ nicht von Josua ab, bis er sich gegen seinen Willen auf den goldenen Stuhl setzte, im Gegensatz zur Gewohnheit der Könige des Landes. Gegen seinen Willen stellte er sich vor ihn und diente ihm. Gegen seinen Willen zog er ihm ein Purpurgewand an und seinen Mantel. Gegen seinen Willen hüllte er ihn in den Tallit aus Purpur, wie ihn die Könige verwenden und gegen seinen Willen platzierte er auf seinem Kopf eine Krone aus Gold in Ehrerbietung nach der Gewohnheit der Könige. Und gegen seinen Willen krönte er ihn mit einer Krone aus Edelsteinen. Und gegen seinen Willen platzierte er auf ihm die Strahlen der Herrlichkeit, die Zagnzagel bei ihm fand, sein Meister, ein Schüler des Schreibers gemäß der Höhen.<sup>145</sup> In dem Moment beendete er durch ihn alle Bücher der Tora.<sup>146</sup> In dem Moment, da er sich selbst umhüllt hatte, befahl ein Herold ganz Israel vor sein Zelt. Sofort ergriff Mose die Hand Josuas und führte ihn aus seinem Zelt heraus. Als die beiden an den Eingang des Zeltes gelangten, sagte er zu Josua: Geh vor mir! Josua antwortete Mose: Bestrafe mich nicht, sodass ich nicht in der Hälfte meiner Tage sterbe! Mose sagte ihm: Es gibt für dich keine Bestrafung in dieser Angelegenheit. Denn die Autorität wurde dir vom Himmel gegeben. Danach schickte er ihn gegen seinen Willen vor sich hinaus.

Als die Söhne Israels ihre Augen hoben und sie Mose und Josua sahen, die aus dem Zelt hinaustraten, erschrakten alle sofort und sie stellten sich auf ihre Beine. Und die beiden gingen, bis sie dorthin kamen. Mose sagte zu Josua: Komm und setz dich auf den Goldthron, der für dich angemessen ist, um darauf zu sitzen, aufgrund der Autorität, welche dir gegeben wurde. Josua antwortete: Bestrafe mich nicht, denn alle Größe ist dein! Der Thron der Herrlichkeit gebührt dir, um auf ihm zu sitzen. Mose antwortete und sagte: Josua, mein Sohn, es gebührt mir nicht, Größe und Ehre sind vom Heiligen, gepriesen sei er. Als Israel das hörte, hoben sie ihre Stimmen und weinten. Auch Josua weinte heftig mit ihnen. In jenem Moment sagte Salomon im heiligen Geiste über ihn: *Denn des Königs Wort ist mächtig und wer will zu ihm sagen: Was tust du da* (Koh 8,4)?

In jenem Moment trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Mose, du hast kein Leben mehr, nur noch 5 Stunden. Als Mose das hörte, brach er in Tränen aus. Danach setzte er Josua auf den Thron der Ehre. Und er saß auf dem Thron aus Gold und die Königskrone war auf seinem Kopf. Und er predigte vor ganz Israel die gesamte Tora. Jeder einzelne von Israel war vor ihnen und das Gesicht Moses glich der Sonne und das Gesicht Josuas glich dem Mond. Mose las und Josua übersetzte. Mose lehrte und Josua belehrte. Mose predigte und Josua hielt

---

<sup>145</sup> Unklare Satzkonstruktion.

<sup>146</sup> סיים ממנו. In den anderen Fassungen סתרי. Dann in der Bedeutung, dass Mose durch den Engel alle Geheimnisse/alles Verborgene der Tora bis ins Letzte erfuhr.

eine Predigt.<sup>147</sup> Die Schrift, welche Mose vortrug, übersetzte Josua. Einen Midrasch, den Mose predigte, legte<sup>148</sup> Josua aus. Und es gab keinen Unterschied zwischen dem einen und dem anderen. Die Worte waren wie eines abgestimmt, wie ein Edelstein aus den Juwelen der Könige.

Und darüber sprach Salomon: *Die Worte der Weisen sind wie Stacheln.* (Koh 12,11). Und über jenen Moment sagte Salomon: *Die du wohnst in den Gärten* (Hld 8,13). Es gibt keine Gärten, nur die Versammlung Israels, wie es heißt: *Ein verschlossener Garten ist meine Schwester, Braut* (Hld 4,12). Es gibt keine Freunde, nur Schüler der Weisen, wie es heißt: *Die Freunde werden um ihn feilschen*<sup>149</sup> (Hi 40,30). Und er wies<sup>150</sup> Israel über die Würde ihrer Väter, die im Himmel sind, ein und warnte sie vor der Tora und vor den Geboten, wie es heißt: *Und Mose kam und redete alle Worte* (Dtn 32,44) der Tora. Glücklicherweise ist er,<sup>151</sup> Mose der Gerechte verhält sich, sich selbst gegenüber, auf bescheidene Art und er war nicht eifersüchtig auf ihn. Und er blickte<sup>152</sup> auf die Würde des Mose am Anfang, als ihm Josua sagte: *Elddad und Midad weissagen im Lager* (Num 11,27)! Und Mose sagte: *Wäre doch das ganze Volk Propheten* (Vgl. Num 11,29). Und er war nicht eifersüchtig. Und am Ende bereitete er seinem Schüler all jene Größe und all jene Ehre, und er war nicht auf ihn eifersüchtig. Aber warum übergab Mose seine Führerschaft zu seinen Lebzeiten? Und seine Ehre und seine Größe in seinen Tagen? Ist es nicht so, dass ich wegen meiner Bescheidenheit verdiene mit ihnen in das Land Israel einzuziehen? Denn Salomon sprach in seiner Weisheit: *Aber wer demütigen Geistes ist, erlangt Ehre* (Spr 29,23). Bis dahin war (einige Zeit) vergangen.<sup>153</sup> Bis dahin war Israel vor Mose.

Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte zu Mose: Mose, erneut hast du kein Leben in der Welt, einzig noch 4 Stunden. In dieser Stunde stand Mose im Gebet auf vor den Heiligen, gepriesen sei er und sagte vor ihm: Herr der Welt, wenn es wegen Josua ist, meinem Schüler, dass du mich nicht in das Land einziehen lässt, siehe, er soll vor mir herziehen als Meister und ich als Schüler. Oder er als Hohepriester und ich als gewöhnlicher Priester ihm hinterher. Oder er als König und ich nach ihm als Knecht. Und ich werde hingehen und das Land sehen. Es sagte der Heilige, gepriesen sei er: Es wurde bei meinem großen Namen geschworen, dass *der Himmel und die Himmel der Himmel ihn nicht fassen können* (II Chr 2,5), dass du nicht den

---

<sup>147</sup> Im Original ein Wortspiel: שונה משתנה דרש מתדרש.

<sup>148</sup> כך hier nicht übersetzt.

<sup>149</sup> Biblisch nur an einer Stelle belegt und daher Übersetzung des Wortes nicht eindeutig geklärt.

<sup>150</sup> מוכיח.

<sup>151</sup> Hier אשריו. Bedeutung nicht eindeutig. In DPetM אחריו mit Bezug auf Josua.

<sup>152</sup> In der Handschrift als Fehler markiert. Vgl. DPetM parallel.

<sup>153</sup> Wörtlich: „War ihm einiges vergangen“. Parallele Formulierungen später im Text legen nahe, dass es hier einen Zeitbezug gibt.

Jordan überqueren wirst, wie es heißt: *Denn du wirst diesen Jordan nicht überqueren* (Dtn 3,27).

Mose erwiderte und sagte: Herr der Welt, gib mir die Erlaubnis, dass ich durch den Gottesnamen ein Vogel des Himmels werde und ich mache meine Arme wie Flügel der Morgenröte (vgl. Ps 139,9) und ich werde in der Luft der Welt fliegen, über dem Jordan und ich werde hingehen und das Land sehen. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Wenn du es so machst, siehe, es wird für dich gelten<sup>154</sup>, als wenn du den Jordan überquert hättest. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ich werde wie ein Fisch von unten sein, durch deinen Gottesnamen, und ich werde meine beiden Arme zu zwei Flossen machen und alle Haare meines Kopfes zu Schuppen und in den Jordan springen. Und ich werde das Land sehen! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: Wenn du es so machst, siehe, es wird vor mir bedacht werden, als wenn du den Jordan überquert hättest und mein Schwur stellt sich als gebrochen heraus. Er sagte vor ihm: Wenn dem so ist, dann werde ich mich auf Wolkenschwingen setzen in der Höhe von 3 Parasangen<sup>155</sup> über dem Jordan, sodass Wolken darunter oder darüber sind und ich werde hingehen und das Land sehen. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: Wenn du es so machst, siehe, du wirst von mir bedacht werden, als wenn du den Jordan überquert hättest und mein Schwur stellt sich als gebrochen heraus. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, zerstückle mich in einzelne Gliedmaßen und entsende mich in der Hand Gabriels dem Engel über den Jordan und danach bring mich zurück zum Leben und richte mich auf meine Beine auf, damit ich das Land sehe. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Siehe, du wirst in meinen Augen bedacht, als wenn du den Jordan überquert hättest.

Er sagte vor ihm: Wenn das so ist, zeig mir das Land für den Anblick des Auges! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: In dieser Sache erhöhe ich dich, wie es heißt: *Denn von gegenüber sollst du das Land sehen* (Dtn 32,52). In jenem Moment zeigte der Heilige, gepriesen sein er, dem Mose das Land Israel, vierhundert auf vierhundert Parasangen, wie ein Blumenbeet im Garten<sup>156</sup> und er gab seinen Augen Kraft, damit er das ganze Land sehe, das in der Tiefe liegende in der Höhe und das Fläche<sup>157</sup> im Offenbaren und das Entfernte von Nahem in einem Blick. In jenem Moment sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Mose: Bis hier her ist dir eine Stunde vergangen! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Mose, Mose, warum bist du in dieser Sache über dich selbst bekümmert, dass du kein Leben mehr hast, einzig nur 3

---

<sup>154</sup> Wörtlich: „Du wirst gedacht werden, als wenn...“

<sup>155</sup> Historische Längeneinheit. כשעור ג פרסאות.

<sup>156</sup> Hier Schreibfehler in der Handschrift, der aus anderer Hand bereits von פרסה zu פרדס verbessert wurde. So auch übersetzt.

<sup>157</sup> השפלה, In anderen Handschriften an dieser Stelle הסתר „das Verborgene“.

## E. Textbearbeitungen

Stunden. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, du hast gesagt: *Ich habe es dich mit deinen Augen sehen lassen, aber dort hinüber wirst du nicht gehen* (Dtn 34,4).

Jetzt will ich mich auf der anderen Seite des Jordan niederlassen, mit den Söhnen Gads und Reubens und meine Seele soll wie eine von ihnen leben. Und Josua, mein Schüler, er soll hinaufziehen und für Israel das Land erben, das du ihnen versprochen hast. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihm: Mose, Mose, mein Sohn, siehe, du machst ihre Tora zu einem Schwindel,<sup>158</sup> denn es steht geschrieben: *Dreimal sollen alle deine Männer erscheinen* (Vgl. Ex 23,17; Ex 34,23; Dtn 16,16). Wenn du dich niederlässt und nicht pilgerst, was werden die Israeliten sagen, einer zum anderen, wenn sie pilgern? Aber was ist mit Mose, unserem Meister, dem der Heilige, gepriesen sei er, die Tora und alle Gebote in seine Hand gab, er pilgert nicht, um wie viel mehr werden (dann erst) wir nicht pilgern! Und es stellt sich heraus, dass du mein Gebot brichst! Weiter steht in deiner Tora: *Am Ende von sieben Jahren sollst du einen Schulderlass vornehmen* (Dtn 15,1), *wenn ganz Israel kommt zu erscheinen* (Dtn 31,11). Und nicht nur das, mehr noch, du demütigst die Autorität Josuas vor ganz Israel. Wenn Josua an den Festtagen sitzt und predigt und sagt: So hat Mose gesagt. Ist es nicht so, dass Israel sagen wird: Bis wir (lange) vor dem Schüler lernen, gehen wir hin vor den Lehrer. Und so stellt sich heraus, dass du die Auslegung<sup>159</sup> des Josua ben Nun demütigst.

In jener Stunde sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Gabriel: Zieh hinaus und bring mir Moses Seele! Er sagte vor ihm: (Von) demjenigen, der wie sechs hunderttausend (Menschen) zu gewichten ist, sagst du mir, bring seine Seele? Ich kann seinen Tod nicht ansehen! Der Heilige, gepriesen sei er, wurde wütend und sagte zu Michael: Zieh hinaus, bring mir Moses Seele, denn seine Zeit aus der Welt zu scheiden ist schon gekommen! Er sagte vor ihm: Herr der Welt, ich war ihm wie ein Lehrer und er<sup>160</sup> war mir wie ein Schüler. Ich kann seinen Tod nicht ansehen! Und danach rief der Heilige, gepriesen sei er, Samma'el den Frevler und sagte ihm: Zieh hinaus und bring mir die Seele des Mose! Sofort kleidete er seine Wut und gürtete sein Schwert und hüllte sich in Grausamkeit und er ging zu Mose.

Als er Mose unseren Meister sah, saß er und schrieb den Gottesnamen und der Glanz seines Aussehens glich dem Aussehen des Namens<sup>161</sup> und er glich einem Engel Gottes<sup>162</sup> der Heerscharen. Samma'el fürchtete sich vor Mose unserem Meister. Samma'el der Frevler sagte:

---

<sup>158</sup> Vgl. bBer 31b.

<sup>159</sup> מדרשו.

<sup>160</sup> Hier markierter Fehler in der Handschrift, nicht übersetzt.

<sup>161</sup> השם. Unklar ob Synonym für Gott, oder *Shem ha-Meforash*.

<sup>162</sup> מלאך.



Sicherlich können die Engel Moses Seele nicht nehmen! Und als Samma'el Mose sah, *ergriff ihn ein Zittern, Wehen wie eine Gebärende* (Ps 48,7) und er fand keine Fähigkeit mit Mose zu sprechen. Bis Mose zu Samma'el sagte: *Kein Friede, spricht der Herr, den Frevlern* (Jes 48,22; Jes 57,21). Was tust du hier? Samma'el sagte zu Mose: Ich bin gekommen, um deine Seele zu holen. Er sagte ihm: Samma'el der Frevler, du wirst meine Seele nicht nehmen! Samma'el sagte ihm: Alle Erdenbewohner sind meiner Hand ergeben! Mose sagte ihm: Ich bin der Sohn Amrams, und ich habe in mir (mehr) Kraft als alle Erdenbewohner! Samma'el sagte ihm: Was ist deine Kraft?

Ich bin der Sohn Amrams, als ich aus der Vorhalle des Bauches meiner Mutter heraustrat, musste ich nicht beschnitten werden. Und an dem Tag, an dem ich geboren wurde, fand ich die Fähigkeit zu sprechen, und ich ging auf meinen Beinen. Und ich redete mit meinem Vater und mit meiner Mutter. Und sogar Milch habe ich keine getrunken. Und als ich 3 Monate alt war, habe ich prophezeit und gesagt, dass ich in der Zukunft die Tora empfangen werde. Als ich draußen herumging, betrat ich den Palast des Königs und nahm die Krone von seinem Kopf.<sup>163</sup> Als ich achtzig Jahre alt war, tat ich Zeichen und Wunder in Ägypten (vgl. Jer 32,20 u.a.). Und ich führte sechs hunderttausend (Menschen) vor den Augen ganz Ägyptens heraus und spaltete das Meer in zwölf Furchen (vgl. I Sam 17,51; Jos 5,13). Und ich wandelte das bittere Wasser ins Süßes und stieg auf den Berg hinauf und beschrift einen Weg im Himmel. Und ich befasste mich mit dem Krieg der Könige.<sup>164</sup> Und ich empfing dort eine Tora aus Feuer. Und ich stieg herab<sup>165</sup> unter einen Feuerthron der Herrlichkeit und ich unterhielt mich mit ihm und ich redete mit ihm von Angesicht zu Angesicht und mit der Gefolgschaft der Höhen und ich deckte ihre Geheimnisse für die Menschen auf.

Und ich empfing die Tora aus der Rechten des Heiligen, gepriesen sei er, und ich lehrte Israel Tora. Und führte einen Krieg mit Sichon und Og, zwei Helden aus den Völkern der Erde, denen in der Zeit der Sintflut das Wasser nicht bis zu ihren Fesseln reichte aufgrund ihrer Größe. Und ich brachte Sonne und Mond in der Höhe der Welt zum Stehen. Und ich schlug die Hasser mit dem Stab in meiner Hand und tötete sie. Wen gibt es unter den Bewohnern der Erde, der so etwas tun kann? Geh weg von hier, Frevler, du hast so nicht zu reden. Geh, fliehe vor mir, denn ich gebe dir meine Seele nicht! Sofort kehrte Samma'el vor den Mächtigen zurück und berichtete die Angelegenheit.<sup>166</sup> Sofort kehrte Samma'el vor den Mächtigen zurück und

---

<sup>163</sup> Vgl. DYM.

<sup>164</sup> In Parallelüberlieferungen „Krieg der Engel“. Außerdem Schreibung erneut ן statt ם.

<sup>165</sup> Unklare Verbform. ורדתי.

<sup>166</sup> Alternativ: „antwortete“ .השיב דבר.

berichtete die Angelegenheit.<sup>167</sup> Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zum zweiten Mal zu Samma'el: Geh und bring mir Moses Seele und verzögere nicht!<sup>168</sup> Sofort erhob er sich und zog sein Schwert aus dessen Scheide. Und er stellte sich in mächtiger Wut und in Zorn und in großer Rage vor Mose. Da wurde Mose unser Meister wütend auf ihn und nahm den Gottesstab, auf dem der Gottesname eingraviert ist und schlug Samma'el mit all seiner Kraft bis er vor ihm floh. Und Mose unser Meister rannte ihm nach mit dem Gottesnamen und nahm den Glanz von seinen Augen, und er blendete Samma'els Augen.

Bis dahin war Mose, unserem Meister, das Ende des Augenblicks vergangen. Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Das Ende des Momentes deines Todes ist gekommen! Mose sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er, erinnere dich an jenen Tag, als du dich mir im Dornbusch offenbart hast und mir gesagt hast: *Geh und ich werde dich zum Pharao schicken* (Vgl. Ex 3,10)! Erwinnere dich an jenen Tag als ich 40 Tage und 40 Nächte auf dem Berg Sinai stand! Ich bitte dich, übersende mich nicht in die Hand des Todesengels! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Fürchte dich nicht, ich selbst werde mich um dich kümmern und dich begraben! In diesem Moment stand Mose auf und heiligte sich selbst wie die Seraphim. Und der Heilige, gepriesen sei er, stieg aus den Himmeln der Höhe, den Himmeln der Himmelshöhen herab, um Mose Seele zu nehmen.

Die drei Dienstengel stiegen mit ihm herab, Michael und Gabriel.<sup>169</sup> Michael richtete das Bett des Mose her und Gabriel von der einen Seite.<sup>170</sup> Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Schließ deine Augen aufeinander und leg deine Beine aufeinander.<sup>171</sup> In jenem Moment rief der Heilige, gepriesen sei er, seine Seele aus seinem Körper. Er sagte ihr: Meine Tochter, es ist dein Ende gekommen, um herauszuziehen. Zieh hinaus und verspäte dich nicht! Sie sagte vor ihm: Herr der Welt, ich weiß für mich, dass du der Herr der Geister allen Fleisches bist und alle Seelen in deiner Hand sind (vgl. Num 16,22; Hi 12,10). Deiner Hand sind die Seelen der Lebenden und die Toten ergeben. Und du hast mich erschaffen und mich in Moses Körper gegeben. Und niemals wurde an ihm ein stinkender Geist gesehen und keine Made eines Wurms und niemals war er eifersüchtig. Deswegen liebe ich ihn und ich will nicht aus ihm herausziehen. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihr: Meine Tochter, zieh hinaus und verspäte dich nicht! Und ich werde dich in die höchsten Himmelshöhen hinaufheben. Und ich platziere

---

<sup>167</sup> Sic zweimal.

<sup>168</sup> Evtl. im Text als Fehler markiert, hier aber auf Grund des passenden Inhalts übersetzt.

<sup>169</sup> An dieser Stelle folgt eine freie Stelle in der Handschrift. Der Name eines dritten Engels fehlt. Dafür ist die Zahl „drei“ als Fehler markiert.

<sup>170</sup> Verkürzte Schilderung. Siehe zum Beispiel DevR 11:10 vollständig.

<sup>171</sup> Auch hier verkürzte Schilderung.

dich unter den Thron meiner Herrlichkeit zu den Cherubim und den Seraphim und dem Heer. Sie sagte vor ihm: Von deiner göttlichen Gegenwart<sup>172</sup> aus der Höhe stiegen zwei Engel herab, Aza und Azael, und sie verwüsteten ihren Weg auf der Erde bis du sie zwischen Himmel und Erde aufgehängt hast. Aber der Sohn Amrams, von dem Tag, da du dich ihm im Dornbusch offenbart hast, ging er nicht zu seiner Frau ein, wie es heißt: *Und Aaron und Miriam sprachen über die Frau* (Vgl. Num 12,1).<sup>173</sup> Ich bitte dich, lass mich in Moses Körper!

In jenem Moment küsste er den Mose und nahm seine Seele durch den Kuss. Und der Heilige, gepriesen sei er, weinte und sagte: *Wer wird für mich aufstehen gegen die Übeltäter? Wer wird für mich auftreten gegen die, die Böses tun* (Ps 94,16). Der heilige Geist weint und sagt: *Und es wird sich kein Prophet mehr erheben wie Mose* (Vgl. Dtn 34,10). Der Himmel weint und sagt: *Es ist ein Gerechter verloren gegangen aus dem Land* (Mi 7,2). Die Erde weint und sagt: *Es gibt keinen Rechtschaffenen im Land* (Mi 7,2 Fortsetzung).<sup>174</sup> Und als Josua seinen Herrn suchte, um ihn zu sehen, fand er ihn nicht. Er weinte und sagte: *Rette, Herr, denn der Getreue ist dahin, denn die Treuen sind verschwunden unter den Menschen* (Ps 12,2). Israel weint und sagt: *Die Gerechtigkeit des Herrn hat er getan und seine Rechtssprüche mit Israel* (Dtn 33,21). Die Erinnerung des Gerechten sei zum Segen und seine Seele...<sup>175</sup> Selik.

### 4.3. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2766

Der Tod des Mose, Frieden über ihn<sup>176</sup>

In der Stunde, da der Heilige, gepriesen sei er, gepriesen und gepriesen, zu Mose sagte: *Siehe, deine Tage zu sterben sind herangekommen* (Dtn 31,14), da sagte er vor ihm: Herr der Welt, ist es nicht so, dass die Völker und die Generationen sagen werden: Hätte der Heilige, gepriesen sei er, nicht frevlerische Dinge an Mose gefunden, hätte er ihn nicht aus der Welt getilgt? Er sagte ihm: Ich habe bereits in mein Gesetz geschrieben: *Und es stand kein Prophet mehr auf wie Mose in Israel* (Dtn 34,10). Er sagte ihm: Ist es nicht so, dass sie sagen werden, in seiner Kindheit tat er seinen Willen, jedoch nicht in seinem Alter. Er sagte ihm: Es ist bereits in meinem Gesetz geschrieben: *Weil ihr mich an den Wassern von Meriba nicht geheiligt habt* (Dtn 32,51). Er sagte ihm: Ich werde in das Land einziehen und dort zwei oder drei Jahre sein. Und danach werde ich sterben. Er sagte ihm: Es ist mein unumstößlicher Beschluss, dass du den Jordan nicht überqueren wirst! Er sagte ihm: Herr der Welt, gib mir die Erlaubnis, dass ich

---

<sup>172</sup> שכינתך.

<sup>173</sup> Vgl. DYM.

<sup>174</sup> Veränderter Text im Vergleich zu Micha. אדם statt ארץ.

<sup>175</sup> Weitere Abkürzung unklar.

<sup>176</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 74, Edition ab S. 450.

durch deinen Gottesnamen wie ein Vogel des Himmels werde. Und ich mache meine beiden Arme wie Adlerflügel und fliege in die Luft über den Jordan. Ich werde hingehen und das Land sehen. Er sagte ihm danach: Wehe, [es ist] als wenn du [ihn] überquert hättest!<sup>177</sup> Er sagte ihm: Ich werde durch den Gottesnamen wie ein Fisch sein. Und ich werde meine Arme wie zwei Flossen machen und alle Haare wie Schuppen und ich springe im Jordan<sup>178</sup>. Er sagte ihm danach: Wehe, [es ist] als wenn du [ihn] überquert hättest! Und er sagte ihm: Und ich werde mich auf die Flügel der Wolken setzen, in der Höhe von 3 Parasangen und werde den Jordan überqueren. Und es werden Wolken über (mir) und unter (mir) sein und ich werde das Land sehen. Er sagte ihm danach: Wehe, [es ist] als wenn du [ihn] überquert hättest! Er sagte ihm: Zerstückle mich in einzelne Gliedmaßen und gib mich in die Hand Gabriels! Und er wird mich über den Jordan emporheben. Und danach erwecke mich zum Leben und ich werde das Land sehen! Er sagte ihm: Wehe, [es ist] als wenn du [ihn] überquert hättest! Er sagte ihm: Zeig es<sup>179</sup> mir für den Anblick des Auges! Er sagte ihm: In dieser Angelegenheit erhöere ich dich! In jenem Moment zeigte er ihm das Land. Vier auf vier Parasangen, wie ein Blumenbeet im Garten. Und er gab ihm Kraft in seinen Augen, dass er bis zum Ende des Landes Israel sehe. Und er sah all seine verborgenen Schätze darin. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: *Das Land, welches ich zu geben geschworen habe* usw. (Vgl. Dtn 10,11; Jos 1,6.), dorthin wirst du nicht hinübergehen!

Er sagte ihm: Gib mir die Erlaubnis, dass ich mit den Söhnen Gads und Reubens in Jordanien sein werde und meine Seele lebe als eine von ihnen. Und Josua, mein Schüler, soll hinaufziehen, er und Israel, ins Land!<sup>180</sup> Er sagte ihm danach: Du machst meine Tora zu einem Schwindel! Wie geschrieben steht: *Dreimal* usw. (Vgl. Ex 23,17; Ex 34,23; Dtn 16,16): Und du wirst kein Pilger sein! Was sagt Israel? Und was ist mit Mose, dass er nicht pilgert? Um wie viel mehr (dann) wir? Und nicht nur das, mehr noch würdigst du die Auslegung<sup>181</sup> von Josua vor Israel herab. Denn wenn Josua in den Tagen des Festes sitzen wird und zu ganz Israel predigt: So hat Mose eine Sache gesagt. Was wird Israel sagen? Bis wir (lange) von dem Schüler lernen, wollen wir hingehen und vom Meister lernen. Und es findet sich, dass seine Lehrschule durch dich herabgewürdigt wird.

---

<sup>177</sup> Im Vergleich zu anderen Fassungen verkürzt. Siehe z.B. PP2342.

<sup>178</sup> אֶקְפוֹץ הַיָּרְדֵּן.

<sup>179</sup> Anm.: Das Land.

<sup>180</sup> Im Vergleich zu anderen Fassungen verkürzt.

<sup>181</sup> מִדְרָשׁוֹ.

Und es war dort ein Engel, dessen Name war Samma'el, Anführer aller Teufel. Und jeden einzelnen Moment erwartete er den Tod jenes Gerechten, Mose unser Meister, Frieden über ihn. Und er sagt, wann [kommt] der Moment, da ich sehen werde und herabsteigen, um seine Seele zu nehmen? Und Frieden über ihn, König Salomon, sagte: *Der Frevler lauert auf den Gerechten* usw. (Ps 37,32). Und du hast keinen Frevler unter allen Teufeln wie Samma'el und keinen Gerechten unter ganz Israel wie Mose, Frieden über ihn. Als Michael, Israels Fürst, sah, dass Samma'el den Tod Moses unseres Meisters, Frieden über ihn, erwartete, brach er in Tränen aus und Samma'el lachte<sup>182</sup> und machte sich über ihn lustig. Michael sagte ihm: Frevler, ich weine und du lachst! Und er sagte ihm: *Mach dich nicht lustig, mein Feind! Denn wenn ich gefallen bin, bin ich aufgestanden* (Vgl. Mi 7,8). Wenn ich im Tod des Mose falle, so erhebe ich mich unter der Führung Josuas. Denn ich sitze in der Dunkelheit<sup>183</sup> der Zerstörung am ersten Tag, wie es heißt: *Ist mir (doch) Licht* (Mi 7,8 Fortsetzung), in den Tagen des Messias.

Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Du hast kein Leben, nur eine Stunde! Mose unser Meister, Frieden über ihn sagte: Lass mich und ich werde in der Welt sein. Er sagte ihm: Es steht in meinem Gesetz geschrieben: Ich werde sterben und ich werde leben.<sup>184</sup> Und wenn ich dir nicht erlaube, in dieser Welt zu leben, wie erlaube ich dir in der kommenden Welt zu leben? Er sagte ihm: Lass mich wie ein fliegender Vogel sein, einer der seine Nahrung von der Erde sammelt und Wasser von den Flüssen trinkt und am Abend in sein Nest zurückkehrt. Er sagte ihm: *Genug jetzt* (Dtn 3,26)! Er sagte ihm: Lass mich, und ich werde leben wie die Feldtiere, die reine Gräser fressen und Regenwasser trinken. Er sagte ihm: *Genug jetzt* (Dtn 3,26)! Als Mose sah, dass der Heilige, gepriesen sei er, gepriesen und gepriesen, ihn nicht bevorzugte, öffnete er sofort (den Mund) und sagte: *Der Fels, vollkommen ist sein Tun* (Dtn 32,4), und er brach in Tränen aus. Und er ging zum Himmel und sagte ihm: Himmelshöhen, erbittet für mich Erbarmen vor dem Heiligen, gepriesen sei er! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Bevor<sup>185</sup> wir Erbarmen um dich erbitten, erbitten wir Erbarmen um uns! Denn am Anfang steht geschrieben: *Durch das Wort des Herrn ist der Himmel gemacht* (Ps 33,6). Und am Ende steht geschrieben: *Und der Himmel wird eingerollt wie eine Buchrolle* (Jes 34,4). Er ging zu den Sternen und sagte (eben)so. Am Anfang steht geschrieben: *Er zählt die Zahl der Sterne* (Ps 147,4). Und am Ende steht geschrieben: *Und die Sterne verlieren ihren Glanz* (Joel 2,10; Joel 4,15). Er ging zu Sonne und Mond und sagte (eben)so. Sie sagten ihm: Für uns muss

---

<sup>182</sup> Geschrieben mit ש statt צ.

<sup>183</sup> חשבון („Rechnung“) Übersetzt als חשכון („Dunkelheit“).

<sup>184</sup> Abwandlung von Ps 118,17: „Ich werde nicht sterben, sondern leben“.

<sup>185</sup> עד im Original doppelt. Nicht übersetzt.

## E. Textbearbeitungen

man Erbarmen erbitten, denn siehe, es steht geschrieben: *Er machte den Mond für die festen Zeiten* (Ps 104,19). Und es steht geschrieben: *Und er gab sie an die Wölbung des Himmels, um über die Erde zu leuchten* (Gen 1,17). Und am Ende steht geschrieben: *Und der Mond wird schamrot werden und die Sonne sich schämen* (Jes 24,23). Er ging zur Erde und sie sagte: Am Anfang steht geschrieben: *Und es sammle sich das Wasser an einem Ort und das Trockene sichtbar werde* (Vgl. Gen 1,9). Und am Ende steht geschrieben: *Und die Erde wird verschleifen wie ein Kleidungsstück* (Jes 51,6). Er ging zum Sinai. Er sagte ihm: Am Anfang steht geschrieben: *Und der ganze Berg Sinai rauchte, weil G'tt im Feuer auf ihn herabkam* (Ex 19,18). Und am Ende steht geschrieben: *Und jeder Berg und Hügel soll erniedrigt werden* (Jes 40,4).

Er ging zum großen Meer. Es sagte ihm: Was ist heute (anders), als die anderen Tage? Bist du nicht der Sohn Amrams, der du zu mir gekommen bist mit deinem Stab und der göttlichen Gegenwart vor dir? Und du hast mich mit deinem Stab in 12 Teile (für) die Stämme geteilt! Als ihn das Meer erinnerte, was er in seiner Jugend getan hatte, schrie und weinte er und sagte: *Dass ich wäre, wie in den früheren Monaten, wie in den Tagen da mein Gott mich behütete* (Vgl. Hi 29,2). Er kehrte zurück und sagte zum Meer: Als ich dich durchschritten habe, war ich ein König. Und jetzt bin ich ein Ausgestoßener und es gibt keinen, der sich für mich einsetzt. Und lass uns von dir erbitten, erbitte für mich Erbarmen! Es sagte ihm: Auch für mich muss man Erbarmen erbitten. Denn am Anfang steht geschrieben: *Und die Ansammlung des Wassers nannte er Meere* (Gen 1,10). Und am Schluss steht geschrieben: *Und G'tt wird die Meereszunge auslöschen* (Jes 11,15). Er ging zu den Wüsten. Sie sagten ihm: Am Anfang steht geschrieben: *Das Trockene, seine Hände haben es geschaffen* (Ps 95,5) und am Ende steht geschrieben: *Die Stimme des Herrn wird die Wüste erschüttern* (Ps 29,8). Er ging zu allen Ordnungen der Schöpfung. Sie sagten ihm: Am Anfang steht geschrieben: *Er hat alles gut gemacht, zu seiner Zeit* (Koh 3,11). Und am Ende steht geschrieben: *Die Stimme des Herrn erschüttert die Wüste* (Ps 29,8). *Alles geht zu einem Ort* (Koh 3,20).

Sofort weinte er und sagte, zu wem soll ich gehen? Er ging zum Fürsten des Angesichts. Er sagte ihm: Mose unser Meister, warum dieser Kampf? Denn ich habe von hinter der Trennwand gehört, dass dein Gebet in dieser Angelegenheit nicht erhört wird. In jenem Moment legte Mose seine zwei Hände auf seinen Kopf und schrie und weinte. Und Rabbi Schimlai sagte: In diesem Moment füllte sich der Heilige, gepriesen sei er, über ihn mit Zorn, wie es heißt: *Aber G'tt war über mich erzürnt* (Dtn 3,26). Bis Mose (den Mund) öffnete und sagte: *Aber G'tt ging an seinem*

*Angesicht vorüber und er rief: G'tt, G'tt!* (Ex 34,6).<sup>186</sup> Da beruhigte sich der ewige Ort und der Ewige sagte ihm: Mose, Mose, zwei Schwüre habe ich geschworen. Einen, dass du sterben wirst, oder dass ganz Israel ausgelöscht wird. Wenn du überleben willst und die Feinde Israels es auslöschen sollen, ist es gut.

Er sagte ihm: Mose soll ausgelöscht werden und nicht eine Seele Israels soll ausgelöscht werden! Er kehrte zurück und sagte: Herr der Welt, Beine, die zum Himmelszelt aufstiegen und Augen, die auf die göttliche Gegenwart herabblickten und Hände, die deine Tora empfangen, sie sollen Staub schlucken! Oder werden deine Geschöpfe sagen: Was ist mit Mose? Der in die Höhe hinaufstieg und wie die Dienstengel war? Er erhielt<sup>187</sup> keine Umkehr vor dem Heiligen, gepriesen sei er, Fleisch und Blut (dann) um wie viel weniger?

Und warum liegt all dieser Zorn auf mir? Er sagte ihm: Deswegen, *weil ihr mich nicht geheiligt habt* an den Wassern von Meriba (Vgl. Dtn 32,51)! Er sagte ihm: Mit den Geschöpfen verführst du zwei- oder dreimal nach dem Maß der Barmherzigkeit, wie es heißt: *Siehe, das alles tut Gott zwei- oder dreimal mit dem Mann* (Hi 33,29). Aber ich, bei einer Sünde vergibst du mir nicht. Er sagte ihm: Sechs Sünden hast du begangen und ich habe keine von ihnen aufgedeckt, nur eine! Am Anfang: *Sende doch, durch wen du senden willst* (Ex 4,13). *Seitdem ich zum Pharao gekommen bin, um zu sprechen* (Ex 5,23). *Wenn G'tt Schöpfung schafft* (Num 16,30). *G'tt hat mich nicht gesandt* (Num 16,29). *Hört, ihr Widerspenstigen* (Num 20,10). *Und siehe, ihr seid an die Stelle eurer Väter getreten, eine Kultur von sündigen Menschen* (Num 32,14).

Ist es nicht so, dass Abraham, Isaak und Jakob Sündige sind, deren Kinder du Sündige gerufen hast? Er sagte ihm: Von dir habe ich gelernt, dass du sagtest: *Die Feuerpfannen dieser Sündigen* (Num 17,3). Er sagte ihm: *Gegen ihre Seelen* (Fortsetzung Num 17,3), habe ich gesagt und nicht: Gegen ihre Väter. Er sagte ihm. Ich bin ein Einzelner und Israel sind sechs hunderttausend. Viele Male haben sie vor dir gesündigt! Und ich habe für sie um Erbarmen gebeten und du hast ihnen vergeben. Sie hast du geschützt, aber mich hast du nicht geschützt! Er sagte ihm: Ein Beschluss für den Einzelnen (gleich nicht) einem Beschluss für die Gemeinschaft. Und mehr noch: Bis jetzt waren sie in deiner Hand treu ergeben und jetzt sind sie in deiner Hand nicht (mehr) treu ergeben. Er sagte ihm: Herr der Welt, steh auf vom Thron des Gerichts und stell dich auf den Thron des Erbarmens! Und meine Sünden werden durch Höllenqualen vergeben sein und ich werde nicht sterben. Und ich werde deinen Lobpreis in der Welt sagen, wie es heißt: *Ich werde nicht sterben und ich werde leben und das Werk des Herrn*

---

<sup>186</sup> Auf Hebräisch Wortspiel.

<sup>187</sup> הייתה לו.

erzählen (Ps 118,17). Er sagte ihm: *Das ist das Tor zum Ewigen, Gerechte werden durch es kommen* (Ps 118, 20). Und seitdem ist es für jeden Gerechten und alle Bewohner der Erde (so), dass für sie der Tod vorbestimmt ist.

Als er Josua so sah, kehrte er zu Josua zurück und sagte ihm: Josua, erinnere dich doch an die Tage, da ich früh aufgestanden bin und vor dir vorbeiging, um Schrift und Mischna zu lehren und den ganzen Talmud. Steh aus ganzem Herzen auf, um um mein Leben zu beten, vielleicht erhört der Ewige dein Gebet! Sofort stand Josua auf, (in) Furcht und Erschrecken, und fiel auf sein Gesicht und weinte und wollte beten. Sofort stieg Samma'el herab und verschloss Josuas Mund. Er sagte ihm: In Bezug auf das Wort des Königs, wer wird ihm sagen, was du tust? Und du willst die Worte des Heiligen, gepriesen sei er, aufschieben? Denn es steht geschrieben: *Der Fels, vollkommen ist sein Tun* (Dtn 32,4). Er sagte ihm, Mose mein Meister, der Engel lässt mich nicht für dich beten! Sofort brach Mose in Tränen aus, und Josua war verbittert. Er ging zu Eleazar und sagte: Mein Enkel, erinnere dich doch an die Tage, da der Heilige, gepriesen sei er, wütend auf deinen Vater war, weil er das Goldene Kalb gemacht hatte! Und ich habe für ihn gebetet und der Heilige, gepriesen sei er, hat ihm jene Sünde vergeben. Auch du bete für mich aus ganzem Herzen! Sofort erhob sich Eleazar im Gebet, aber Samma'el packte ihn an seiner Kehle. Er sagte ihm: Mein Onkel, Mose, und unser Meister, der Engel lässt mich nicht beten! Sofort brachen die drei in ein großes Weinen aus. Er ging zu Kalev ben Yefunne und allen [Anführern] und den Fürsten der Tausend und den Fürsten der Hundert und den Fürsten der Fünfzig und allen Anführern. Und Samma'el tat ihnen, wie er es am Anfang getan hatte. Sofort zog er einen Kreis und stellte sich in die Mitte und sagte: Ich bewege mich (von hier) nicht weg, bis der Ewige mein Gebet hört und den Beschluss aufhebt! In diesem Moment zog er einen Sack an und wälzte sich im Staub. Und er erhob sich im Gebet vor dem Ewigen<sup>188</sup>. Er flehte vor ihm Fünfhundert und 25<sup>189</sup> Gebete, wie der Zahlenwert von *wa-Etchanan el-Adonai* (Dtn 3,23), bis Himmel und Erde erschrecken und alle Werke der Schöpfung. Und er sagte ihm: Ist es nicht das Verlangen des Heiligen, gepriesen sei er, seine Welt zu erneuern? Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihnen: Nein, (sondern)<sup>190</sup>, *in seiner Hand ist die Seele allen Lebens und der Geist allen menschlichen Fleisches* (Hi 12,10). Das heißt, dieser ganze Lärm, wehe, ist für den Geist eines Menschen! Und mit „Mensch“ ist Mose gemeint, wie es heißt: *Der Mensch Mose war sehr demütig* (Num 12,3).<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> המקום.

<sup>189</sup> Sic.

<sup>190</sup> Ergänzt nach DevR 11.

<sup>191</sup> Vgl. auch SifDev 357:32, DevR 2:2 und andere.



Sofort befahl der Ewige Achzariel<sup>192</sup>, dass er eine Ankündigung nach oben bringe, an jeden einzelnen Gerichtshof der Höhe, dass man das Gebet des Mose nicht vor ihn bringe und dass man alle Tore des Himmelszelts verschließe. Sofort stiegen alle Himmelsfürsten herab und verschlossen die Tore. Sofort erschrakten alle Tore des Himmelszelts vor dem Gebet des Mose, wegen des Gottesnamens, den er von Zagniel seinem Meister gelernt hatte. Über jenen Moment sagte Ezechiel: *Und ich hörte hinter mir das Geräusch eines großen Lärms* (Ez 3,12). Und mit „groß“ ist Mose gemeint, wie es heißt: *Denn der Mann Mose ist groß* (Ex 11,3). In dem Moment, da alle Räder des Streitwagens und Seraphim der Flammen sahen, dass er das Gebet des Mose nicht annahm und ihn nicht bevorzugte<sup>193</sup>, öffneten sie sofort ihre Münder und sagten: *Gepriesen sei die Herrlichkeit des Herrn von ihrer Stätte her* (Ez 3,12 Fortsetzung), dass es vor ihm keine Bevorzugung zwischen klein und groß gibt. Er kehrte zurück und sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er, Herr der Welt, du hast in deiner Tora geschrieben: *Am selben Tag sollst du ihm seinen Lohn geben* (Dtn 24,15). Und jetzt, wo ist mein Lohn von 40 Jahren, die ich hart für deine Kinder gearbeitet habe und die ich in Ägypten über sie verzagt war und im Meer und in der Wüste. Und Gesetz und Gebote, die ich ihnen vorgeschrieben habe und ich sah ihren Kummer. Und jetzt, da ihr Gutes gekommen ist, hast du über mich den Beschluss gefällt, dass ich diesen Jordan nicht überqueren werde.

Sofort begann der Gepriesene und Gepriesene Mose zu versöhnen und sagte ihm: Mose, viel Lohn ist für dich vorbestimmt, seit den sechs Tagen der Schöpfung bis in die kommende Welt: Der Baum des Lebens und die Köstlichkeiten des Garten Eden: Flüsse aus Honig. Flüsse aus Milch. Flüsse aus Öl. Flüsse aus Gewürzen und alle Arten von Süßem, Vieh und Leviathan und Früchten. Und siebenunddreißig volle Tische mit allen Arten von Köstlichkeiten und Genüssen. Das entspricht dem Zahlenwert von: *Wie groß ist deine Güte, die du bereithältst, denen die dich fürchten* (Ps 31,20). Und das ist es, was in meiner Tora geschrieben steht: *Am selben Tag sollst du ihm seinen Lohn geben* (Dtn 24,15). Damit ist nicht gemeint: zwischen einem Mann und seinem Freund, sondern zwischen einem Knecht und seinem Meister. Und darüber hinaus nicht an einem eurer Tage. Damit sind nur 12 Stunden gemeint. Sondern an einem Tag von mir, der tausend Jahre dauert. Jeder eurer Tage ist ein Tag von euch und kein Tag von mir. Und nicht nur das, sondern mehr noch: Denn die Zeit von Josua, deinem Schüler kommt, zum Führer über die Gemeinde ernannt zu werden. Und kein Führer berühre seinen nächsten, nicht einmal um eine Haaresbreite.<sup>194</sup> In der Zukunft werde ich durch die Hand Salomos deines Schülers schreiben:

---

<sup>192</sup> אֲחִיזַרְיֵאל.

<sup>193</sup> Hier: נִשָּׂא לוֹ פָּנִים. Vgl. מִשּׁוּא פָּנִים.

<sup>194</sup> Vgl. bYom 38b.

*Und die Sonne geht auf und die Sonne geht unter* (Koh 1,5). Tatsächlich werden meine Söhne an meiner statt die Führung übernehmen und meinen Platz einnehmen, oder den Platz meines Bruders Aaron.

Er sagte ihm: Es ist mein unumstößlicher Beschluss, dass er vor diesem Volk in das Land hinübergehen wird und er wird es vererben, das Land, das du gesehen hast. Er sagte ihm: Wenn es wegen Josua ist. Ich werde ihm ein Diener sein, so wie er mir gedient hat. Er sagte ihm: Wenn du es so machen willst, mach es so! – Von dieser Stunde an! Und ich werde hingehen an jedem einzelnen Tag! Und Mose stand in der Mitte der Nacht auf und ging zum Eingang von Josua und er öffnete die Tür und trat ein. Und er nahm seinen Umhang ab und schüttelte ihn<sup>195</sup> in seiner Hand und legte ihn zu seinem Kopf. Und er nahm seinen Schuh und richtete ihn vor seinem Bett an. Und er nahm eine Krone aus Gold und reinigte und läuterte sie und legte sie vor ihn auf einen Stuhl aus Gold vor ihm. Und erneut brachte er einen Wasserkrug und eine Schale aus Gold. Und ein Tuch aus Wolle und er legte es vor den Stuhl. Und immer noch erwachte Josua nicht aus seinem Schlaf. Und er brachte einen Stuhl aus Gold herein und auf ihm ein Tuch aus Leinen. Und ein Tuch und purpurne Geräte nach der Tradition der Könige.

Und danach trat ein Herold hervor und sagte: Mose steht am Eingang des Zelts von Josua – jeder der ihn begrüßen will, trete heraus! Denn es fiel ein Wort vom Ewigen, gepriesen, auf Josua, um zum Anführer über die Gemeinde ernannt zu werden! Sofort fragte einer den anderen und sagte: Mose unser Meister, wo ist er? Sie gingen hin und fanden Josua predigen und Mose war dort. Und Mose stand auf seinen Beinen, aber er sah ihn nicht. Und sie sagten zu Josua: Mose unser Meister steht und du sitzt! Als er seine Augen hob, sah er ihn. Er zerriss seine Kleider und sagte: Mein Meister, mein Meister, mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Reiter! Warum bestrafst du mich so sehr? Er sagte ihm: Wenn du willst, dass ich lebe, nimm es an, dass ich alles mit dir mache, was du gelernt hast mir gegenüber zu tun. Denn so hat es mir der Ewige befohlen! Er sagte ihm: Alles, was du mir anordnest, werde ich tun, damit du lebst! Sofort setzte sich Josua an den Kopf und Mose zu seiner Rechten. Und die Söhne Aarons zu seiner Linken. Und er predigte vor Mose. Schmu'el ben Nachmani sagte: In jenem Moment wurde die Weisheitstradition von Mose genommen und sie wurde an Josua gegeben. Und Mose wusste nicht, was Josua gesagt hatte, nachdem Israel von der Versammlung<sup>196</sup> aufgestanden

---

<sup>195</sup> Suffix feminin. Dann aber Bezug unklar, da „Mantel“ maskulin. Bezug auf „Türe“ scheint unwahrscheinlich. Evtl. handelt es sich um eine aramaisierte Form. Ähnlich später beim „Tuch aus Wolle“.

<sup>196</sup> wörtlich: „Vom Sitzen“.

## E. Textbearbeitungen

war. Sie sagten zu Mose: Ordne die Tora für uns! Er sagte ihnen: Ich weiß nicht, was ich euch antworten soll.

In jenem Moment sagte Mose vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Bisher habe ich um Leben gebeten. Aber jetzt wird meine Seele dir übergeben. Das ist, was die Leute sagen: Entweder Freundschaft oder der Tod.<sup>197</sup> Nachdem er seine Seele für den Tod aufgegeben hatte, sprach der Heilige, gepriesen sei er, und sagte: *Wer wird für mich aufstehen gegen die bösen Menschen?* (Ps 94,16) und wer wird aufstehen, um für meine Kinder zu beten, wenn sie gegen mich sündigen? Da kam Metatron und sagte: Herr der Welt, die ganze Welt ist dein. Und in seinem Tod ist die ganze Welt ebenso dein. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Ich zeige dir ein Gleichnis auf<sup>198</sup>, wozu diese Sache ähnlich ist: Zu einem König, der einen Sohn hatte und an jedem Tag war er wütend auf ihn. Und sein Vater versuchte ihn zu töten, da er ihn nicht ehrte. Aber seine Mutter rettete ihn vor seiner Hand.

Nach einiger Zeit starb seine Mutter und der König weinte. Seine Diener sagten zu ihm: Der König, warum weinst du? Er sagte ihnen: Nicht um meine Frau weine ich, sondern um sie und um meinen Sohn, über den ich mich viele Male geärgert habe. Und ich wollte ihn umbringen, wenn ihn nicht seine Mutter vor meiner Hand gerettet hätte. Daher bin ich nicht um Mose allein untröstlich, sondern um ihn und um Israel, über das ich mich viele Male geärgert habe und versucht habe es auszulöschen. Aber Mose stand auf, verbeugte sich vor mir und wandte meinen Zorn von ihnen ab.

Sofort sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Gabriel: Zieh hinaus und bring mir die Seele von Mose! Er sagte ihm: Herr der Welt, derjenige, der sechs hunderttausend aufwiegt, wie kann ich seine Seele nehmen? Er sagte zu Michael: Bring mir seine Seele! Er fing an zu weinen. Er sagte zu Gozniel<sup>199</sup>: Bring mir die Seele von Mose! Er sagte: Ich kann nicht, denn ich war sein Meister und er war mein Schüler! Er kehrte zurück und sagte zu Samma'el: Bring mir die Seele von Mose! Sofort zog er in großer Freude hinaus und gürtete sein Schwert mit Grausamkeit und ging vor Mose. Und er fand ihn, wie er den Gottesnamen schrieb und er glich einem Engel des Herrn der Heerscharen. Mose hob seine Augen und sah zu Samma'el, der sein Schwert umgebunden hatte und ihm gegenüberstand. Sofort verdüsterten sich die Augen Samma'els vom Glanz von Moses Gesicht. Und er fiel auf sein Gesicht und er hatte keine Kraft und konnte den Mund nicht öffnen, um mit Mose zu sprechen, bis Mose zu ihm zuerst sagte: Samma'el,

---

<sup>197</sup> Vgl. bTaan 23a.

<sup>198</sup> אמשול לך משל.

<sup>199</sup> גוזניאל.

Samma'el, *es gibt keinen Frieden für die Frevler, sprach G'tt* (Vgl. Jes 48,22). Warum stehst du mir gegenüber? Er sagte ihm: Deine Zeit ist gekommen von der Welt zu scheiden! Gib mir deine Seele! Er sagte ihm: Nein! Er sagte ihm: Ist es nicht so, dass alle Seelen meiner Hand ergeben sind? Er sagte ihm: Ich habe in mir eine Kraft (stärker) als alle Menschen. Er sagte ihm: Was ist deine Kraft?

Er sagte ihm: Ich bin der Sohn Amrams, der aus der Vorhalle des Bauchs meiner Mutter herausgetreten ist. Und dort, an diesem Tag, sprach ich mit meinem Vater und meiner Mutter. Sogar von meiner Mutter habe ich nicht gesaugt, nur von leichtem Wein.<sup>200</sup> Als ich 3<sup>201</sup> Monate alt war, habe ich prophezeit und gesagt: In der Zukunft werde ich die Tora aus einer Feuerzunge empfangen! Und ich ging nach draußen und hinein in den Palast des Königs dem Pharao. Und ich nahm die Krone seines Kopfes. Mit acht Jahren tat ich Zeichen und Wunder in Ägypten. Und ich habe von dort sechs hunderttausend von Israel vor ihren Augen herausgeführt. Und ich spaltete das Meer in 12 Furchen. Und bitteres Wasser habe ich in Süßwasser umgewandelt. Und zwei Steintafeln habe ich gemeißelt. Und ich stieg zum Himmelszelt hinauf und ich war dort mit den Kriegen der Engel befasst<sup>202</sup> und ich erhielt ihre Feuerpfeile inmitten der Wolke. Und ich sprach mit dem Heiligen, gepriesen sei er, von Angesicht zu Angesicht. Und ich trat ein unter den Thron seiner Herrlichkeit. Und ich sprach<sup>203</sup> mit der Gefolgschaft der Höhen und deckte (ihre Geheimnisse) vor den Menschen auf.<sup>204</sup> Und ich empfang die Tora inmitten von Feuerzungen von der Rechten des Heiligen, gepriesen sei er. Und ich schrieb von seinem Mund 613 Gebote. Und ich kämpfte mit Sichon und mit Og, zwei Helden der Welt. Nachkommen von Königen, es gab auf der Welt niemanden wie sie. Denn (das Wasser) reichte nicht bis zu ihren Fesseln.<sup>205</sup> Und ich positionierte in ihrem Krieg Sonne und Mond in den Höhen der Welt. Und ich schlug sie mit dem Stab, der in meiner Hand ist und tötete sie. All dieses habe ich getan und du willst meine Seele wegnehmen? Geh, geh weg von mir, denn du wirst meine Seele nicht nehmen!

Samma'el kehrte zurück und berichtete die Angelegenheit vor dem Ewigen. Und der Ewige wurde sehr zornig auf ihn und sagte ihm: Bring mir seine Seele! Er sagte vor ihm: Herr der Welt, wenn du mir sagst, ziehe hinaus in die Hölle und verwandle das Obere zum Unteren,<sup>206</sup>

---

<sup>200</sup> בשכר.

<sup>201</sup> Hier steht vor dem ג ein מ, das unübersetzt bleibt.

<sup>202</sup> Hier תפוש bei Eisenstein תפוס.

<sup>203</sup> Verbform in diesem Kontext unklar. מנחתי.

<sup>204</sup> Anhand von Paralleltexen übersetzt. Kürzung.

<sup>205</sup> Hinweis auf Wasser fehlt. Text wiederholt gekürzt. Ergänzt durch parallele Varianten.

<sup>206</sup> והפוך עליונים לתחתונים. Alternativ: „Das Himmlische zum Weltlichen“.

in einem Moment würde ich hinausziehen und deine Worte nicht verzögern! Aber vor Amram<sup>207</sup> kann ich nicht stehen! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte ihm: Warum? Er sagte ihm: Weil er deinem Streitwagen gleicht! Nicht nur, dass sein Gesicht strahlt, es gleicht dem Glanz deiner göttlichen Gegenwart! Und ich bitte dich, schicke mich nicht zu ihm! Der Heilige, gepriesen sei er, wurde zornig auf ihn und er sagte: Frevler, am Anfang bist du von mir in großer Freude ausgezogen! Aber nachdem du die Glorie und die Größe von Mose gesehen hast, sagst du so. Es ist allgemein bekannt, dass du in großer Schmach vor ihm zurückkehren wirst. Sofort stand Samma'el auf und ging vor Mose und er zog sein Schwert aus seiner Scheide. Und er stellte sich vor Mose, um seine Seele zu nehmen. Sofort stellte sich Mose auf seine Beine und nahm den Gottesstab in seine Hand, in den der Gottesname eingraviert war. Und er schlug ihn mit all seiner Kraft, bis er vor ihm floh. Und er rannte ihm nach mit dem Gottesnamen und fing ihn ein und schlug ihn mit dem Gottesstab, der in seiner Hand war. Und er nahm das Strahlen seines Glanzes und blendete seine Augen.

Sofort trat eine himmlische Stimme hervor und sagte: Mose, Mose. Du hast deine Seele für den Tod aufgegeben, lächle<sup>208</sup>, weder Mensch noch Engel werden sich mit dir befassen, sondern ich in meiner Herrlichkeit. Und ich selbst werde mich um dich kümmern und dich begraben. Sofort stand Mose auf und heiligte den Namen und heiligte sich selbst wie Seraphim der Höhe. Und der Heilige, gepriesen sei er, schickte Engel sein Bett zu bereiten. Sofort stieg der Heilige, gepriesen sei er, gepriesen und gepriesen, in seiner Herrlichkeit herab und er selbst nahm seine Seele durch einen Kuss. Wie es heißt: *Und Mose starb dort, durch den Mund des Herrn* (Dtn 34,5). Selik.

Der Tod des Mose, Frieden über ihn.

---

<sup>207</sup> Sic.

<sup>208</sup> חייך.

4.4. *Vatican Library, Vatican City Ms. ebr. 45*

Der Ablauf<sup>209</sup> vom Tod des Mose<sup>210</sup>

Und der Herr sagte zu Mose: *Genug jetzt* (Dtn 3,26)! Dein Rechtssprecher hat den Tod vertrieben, für alle klein und groß. Adam der Erste, der vom Baum gegessen hat, er hat den Tod für alle Erdenbewohner verursacht.<sup>211</sup> Er sagte vor ihm: Herr der Welt, umsonst traten meine Füße in der Höhe und rannte ich vor deinen Söhnen wie ein Pferd. Und damit nicht genug! Er sagte ihm: Dass ich dich gepriesen habe: *Siehe, dem Herrn deinem Gott gehört der Himmel* usw. (Dtn 10,14). Und mit diesem Sprechen<sup>212</sup> hast du den Tod über mich beschlossen. Wie es heißt: *Siehe, deine Tage sind gekommen* (Dtn 31,14). Er sagte ihm: Ich habe bereits Adam den Ersten mit dem Tod bestraft. Er sagte ihm: Herr der Welt, Adam der Erste hatte es verdient zu sterben, da er ein einfaches Gebot übertreten hat. Er sagte ihm: Siehe, Abraham, der meinen Namen in der Welt geheiligt hat. Er sagte ihm: Herr der Welt, ging von ihm nicht Ismael aus, dessen Nachkommen deinen Zorn erregten? Er sagte: Siehe Isaak, der seinen Hals auf dem Altar ausbreitete. Er ist gestorben. Er sagte ihm: Und ist nicht Esau aus ihm hervorgegangen, dessen Söhne dein Heiligtum zerstörten? Er sagte ihm: Und siehe Jakob, aus dem die zwölf Stämme hervorgingen, er ist gestorben!

Er sagte ihm: Jakob ist nicht zum Himmelszelt aufgestiegen und seine Füße traten nicht den Nebel und er empfing nicht die Tora aus deiner Hand und er sprach nicht zu dir von Angesicht zu Angesicht. Es sagte ihm der Heilige: *Genug jetzt* (Dtn 3,26)! Er sagte ihm: Jetzt werden die Generationen sagen: Hätte man nicht an Mose frevlerische Taten gefunden, hätte man ihn nicht von der Welt vertrieben. Er sagte ihm: Ich habe bereits in meiner Tora geschrieben: *Und es erhob sich in Israel kein Prophet wie Mose* (Dtn, 34,10). Ist es nicht so, dass sie sagen werden: In seiner Kindheit tat er seinen Willen, aber in seinem Alter tat er ihn nicht? Er sagte ihm: Ich habe bereits geschrieben: *Weil ihr mich nicht geheiligt habt* (Dtn 32,51). Er sagte ihm: Mit all deinen Geschöpfen verführst du zwei- oder dreimal nach dem Maßstab der Barmherzigkeit, wie es heißt: *Siehe, das alles tut er zwei- oder dreimal mit dem Mann* (Hi 33,29). Aber ich, eine Sünde findet sich an mir, aber du willst mir nicht vergeben! Er sagte ihm: Siehe, 6 Sünden finden<sup>213</sup> sich an dir. *Sende doch, durch wen du senden willst* (Ex 4,13). *Seitdem ich zum Pharao gekommen bin* (Ex 5,23). *G'tt hat mich nicht gesandt* (Num 16,29). *Wenn G'tt Schöpfung schafft*

---

<sup>209</sup> הילך

<sup>210</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 72, Edition ab S. 468.

<sup>211</sup> Vgl. Yalq Remez 821, *wa-Ethannan*.

<sup>212</sup> בלשון זה.

<sup>213</sup> Im Original im Singular. Für Übersetzung angepasst.

(Num 16,30). *Hört, ihr Widerspenstigen* (Num 20,10). *Und siehe, ihr seid an die Stelle eurer Väter getreten* (Num 32,14). Ist es nicht so, dass Abraham, Isaak und Jakob Sündige waren? Er sagte ihm: Von dir habe ich gelernt, wie geschrieben steht: *Die Feuerpfannen dieser Sündigen gegen ihre Seelen* (Num 17,3). Er sagte ihm: Ich habe gesagt: *Gegen ihre Seelen* (Num 17,3). Und nicht: Gegen ihre Väter. Er sagte ihm: Ein Einzelner. Und Israel sind 60 Zehntausende.<sup>214</sup> Viele Male haben sie vor dir gesündigt und ich habe für sie Erbarmen erbeten. Und du hast ihnen vergeben. 60 Zehntausende hast du beschützt. Aber mich beschützt du nicht? Er sagte ihm: Ein Beschluss für die Gemeinschaft gleicht nicht einem Beschluss für den Einzelnen. Bis jetzt war dir Zeit<sup>215</sup> gegeben, aber jetzt ist die Zeit nicht mehr in deine Hand gegeben. Er sagte ihm: Herr der Welt, erhebe dich vom Thron des Gerichts und setz dich auf den Thron der Barmherzigkeit! Und meine Sünden sollen durch Höllenqualen vergeben sein, die du auf meinen Körper bringen wirst, aber gib mich nicht in die Fessel des Todesengels! Und wenn du es so tust, dann sage ich deinen Lobpreis allen Bewohnern der Erde, wie es heißt: *Ich werde nicht sterben und ich werde leben und das Werk des Herrn erzählen* (Ps 118,17). Er sagte ihm: *Das ist das Tor zum Herrn (das ist das Tor zum Herrn),<sup>216</sup> Gerechte werden durch es kommen* (Ps 118, 20).

Als Mose sah, dass der Heilige ihn nicht beachtete, ging er zum Himmel und zur Erde. Er sagte zu ihnen: Bittet für mich um Erbarmen! Sie sagten ihm: Bevor wir Erbarmen für dich erbeten, erbitten wir Erbarmen für uns selbst! Wie es heißt: *Der Himmel wird wie Rauch zerfetzt werden und die Erde verschleißen wie ein Kleidungsstück.* (Jes 51,6). Er ging zu Sonne und Mond. Er sagte ihnen: Erbittet für mich Erbarmen! Bevor wir für dich Erbarmen erbeten, erbitten wir Erbarmen für uns selbst.<sup>217</sup> Wie es heißt: *Und der Mond wird schamrot werden und die Sonne sich schämen* (Jes 24,23). Er ging zu den Sternen und zu den Sternzeichen. Er sagte ihnen: Bittet für mich um Erbarmen! Sie sagten ihm: Bevor wir Erbarmen für dich erbeten, erbitten wir Erbarmen für uns selbst!<sup>218</sup> Wie es heißt: *Und das Heer des Himmels verrottet* (Jes 34,4). Er ging zu den Bergen und zu den Hügeln. Er sagte ihnen: Bittet für mich um Erbarmen! Sie sagten ihm: Bevor wir Erbarmen für dich erbeten, erbitten wir Erbarmen für uns selbst!<sup>219</sup> Wie es heißt: *Denn die Berge werden weichen und die Hügel werden wanken* (Jes 54,10). Er ging zum Meer. Es sagte ihm: Sohn des Amram, was ist heute (anders) als die anderen Tage? Hast

---

<sup>214</sup> Sic.

<sup>215</sup> שעה.

<sup>216</sup> In der Handschrift doppelt. Vermutlich Fehler.

<sup>217</sup> Im Original durch Anfangsbuchstaben abgekürzt.

<sup>218</sup> Abgekürzt.

<sup>219</sup> Abgekürzt.

du mich nicht mit deinem Stab geschlagen und mich in 12 Furchen geteilt? Und konnte ich nicht vor dir stehen, wegen der göttlichen Gegenwart? Und was ist dir jetzt zugestoßen? Als ihn das Meer an die Tat seiner Jugend erinnerte, schrie er und sagte: *Dass ich wäre, wie in den früheren Monaten!* (Hi 29,2).

Sofort ging er zum Fürsten des Angesichts und er sagte ihm: Bitte für mich um Erbarmen! Er sagte ihm: So habe ich von hinter der Trennwand gehört, dass dein Gebet nicht erhört wird! Er legte seine Hand auf seinen Kopf und schrie und weinte. Und er sagte: Zu wem soll ich gehen? In jenem Moment füllte sich der Heilige voller Zorn auf ihn, wie es heißt: *Aber G'tt war euretwegen über mich erzürnt* (Dtn 3,26). Bis Mose (den Mund) öffnete und sagte: *Aber G'tt ging an seinem Angesicht vorüber und er rief* (Ex 34,6).<sup>220</sup> Sofort beruhigte sich der Heilige. Er sagte ihm: Zwei Schwüre habe ich geschworen. Einer, dass du stirbst oder Israel zu vernichten. Sie beide aufzulösen, ist nicht möglich. Wenn du vom Tod errettet werden willst, wird Israel vernichtet werden. Er sagte ihm: Du kommst zu mir mit einem Handlungsablauf. Mose soll vernichtet werden und tausend wie er. Aber lass nicht einen von Israel zerstört sein! Der Heilige sagte ihm: Alles worüber du dich sorgst, warum? Er sagte ihm: Ich fürchte mich vor den Fesseln des Engels. Er sagte ihm: Ich übersende dich nicht in seine Hand!

Er sagte ihm: Herr der Welt, Jochebed, meine Mutter, ihre Zähne werden schwarz werden bei meinem Tod! Er sagte ihm: Ja, daran habe ich gedacht. Aber so ist es der Brauch für jede einzelne Generation. Und bis jetzt war es dein Anteil vor mir zu dienen. Aber jetzt ist (die Zeit) für Josua, deinen Schüler gekommen, vor mir zu dienen. Er sagte ihm: Herr der Welt, wenn es wegen Josua ist, dass ich sterbe, werde ich hingehen und sein Schüler sein! Er sagte ihm: Wenn du es so tun willst, tu es! Mose stand auf und stellte sich früh an den Eingang von Josua. Und Josua saß und predigte. Und Mose machte sich klein und legte seine Hand auf seinen Mund. Und Josuas Augen übersahen ihn und er sah ihn nicht, sodass es ihm leidtue und er sich mit seinem Schicksal abfinde. Ganz Israel ging zum Eingang des Mose. Sie fanden ihn am Eingang Josuas. Und Josua saß. Aber Mose stand. Und sie sagten zu Josua: Was ist über dich gekommen, dass Mose, dein Meister, steht, und du sitzt? Und als er ihn sah, zerriss er sofort seine Kleider und schrie und weinte und sagte: Mein Meister, mein Meister, mein Vater und mein Herr! Israel sagte zu ihm: Unser Meister Mose, lehre uns Tora. Er sagte ihm: Ich habe keine Erlaubnis. Sie sagten ihm: Wir lassen dich nicht in Ruhe! Es trat eine himmlische Stimme hervor und sagte ihnen: Lernt von Josua. Sie nahmen es an. Und Josua saß am Kopf und Mose zu seiner Rechten und Eleazar zu seiner Linken. Und Josua saß und predigte vor Mose, aber Mose wusste nicht,

---

<sup>220</sup> Auf Hebräisch ein Wortspiel.



## E. Textbearbeitungen

was Josua predigte. Nachdem Israel aufgestanden war, sagten sie zu Mose: Unser Meister, schreib uns die Tora!<sup>221</sup> Er sagte ihnen: Ich weiß nicht, was ich euch antworten soll. So war Mose gestolpert und gefallen.

In jenem Moment sagte er: Herr der Welt, bisher habe ich um mein Leben gebeten. (Nun) sei dir meine Seele gegeben. Als er seine Seele für den Tod aufgab, öffnete der Heilige (seinen Mund) und sagte: *Wer wird für mich aufstehen gegen die bösen Menschen?* (Ps 94,16). Wer wird für sie aufstehen in der Stunde meiner Wut? Und wer wird von mir Erbarmen erbitten in der Stunde, da sie vor mir sündigen? In jenem Moment kam Metatron und fiel vor dem Heiligen nieder und sagte vor ihm: Herr der Welt, Mose ist dein in seinem Leben und dein in seinem Tod. Er sagte ihm: Ich zeige dir ein Gleichnis auf, was gleicht die Sache? – Einem König, der einen Sohn hatte und an jedem Tag war sein Vater wütend auf ihn und sein Vater versuchte ihn zu töten. Aber seine Mutter rettete ihn vor seiner Hand. Irgendwann starb seine Mutter und der König weinte. Seine Diener sagten ihm: Unser Herr, der König, warum weinst du? Er sagte ihnen: Nicht nur um meine Frau allein weine ich, sondern auch um meinen Sohn, auf den ich viele Male zornig war und versuchte ihn zu töten, aber sie hat ihn vor meiner Hand gerettet. So sagte auch der Heilige zu Metatron: Nicht nur um Mose allein weine ich, sondern auch um Israel.

Sie kamen und sagten zu Mose: Deine Stunde ist gekommen, in der du aus der Welt scheidest. Er sagte ihnen: Warte, bis ich Israel gesegnet habe. Denn sie fanden in meinen Tagen durch mich keine Zufriedenheit, wegen der Ermahnungen und Warnungen, mit denen ich sie zurechtwies. Und er begann jeden einzelnen Stamm vor sich zu segnen. Als er sah, dass ihm die Zeit knapp wurde<sup>222</sup>, stand er auf und segnete sie alle in einem einzigen Segensspruch. Sie kamen und sagten ihm: Mose, es ist die halbe Stunde gekommen, da du von der Welt scheiden wirst! Er sagte zu Israel: Ich habe euch häufig traurig gemacht wegen der Tora und den Geboten, vergebt mir! Sie sagten ihm: Unser Herr Mose, dir ist vergeben! Auch Israel stellte sich vor ihn und sagte: Unser Meister, wir haben dich oft wütend gemacht und deine Anstrengung vergrößert. Vergib uns! Er sagte ihnen: Euch ist vergeben. Sie kamen und sagten ihm: Mose, es ist der Moment gekommen, da du von der Welt scheidest. Er öffnete (den Mund) und sagte: Gepriesen sei der Name des Lebendigen und Bestehenden bis in alle Ewigkeit. Er sagte zu Israel: Ich erbitte von euch, wenn ihr ins Land einzieht, begrabt mich und meine Gebeine! Sie sagten ihm: Mitleid ihm, dem Sohn des Amram, der vor uns rannte wie ein Pferd, aber seine

---

<sup>221</sup> Im Sinne von: „Leg uns die Tora (die wir eben von Josua gehört haben) aus“.

<sup>222</sup> בתקצרה לו השעה.

## E. Textbearbeitungen

Knochen fielen in der Wüste. Sie kamen und sagten ihm: Mose, es ist der halbe Moment gekommen, da du von der Welt scheidest. Er nahm seine zwei Arme und legte sie<sup>223</sup> auf sein Herz. Und er sagte zu Israel: Seht, das ist das Ende von Fleisch und Blut! Meine Hände, welche die Tora aus dem Mund des Allmächtigen empfangen haben, werden ins Grab fallen!

In jenem Moment zog seine Seele durch einen Kuss auf den Mund aus, wie es heißt: *Und Mose starb dort, durch den Mund des Herrn* (Dtn 34,5). Selik.

### 5. Beschreibung unterschiedlicher Textfassungen

#### 5.1.Einführung: Verwendung der Graph-Datenbank Neo4J

Bereits der Abgleich der hier wenigen vorgestellten textlichen Varianten macht deutlich, wie heterogen sich die Formen von PetM präsentieren. Die Ereignisse um den Tod des Mose werden in unzähliger Variantenvielfalt berichtet. Eine weiterführende Analyse von PetM sieht sich dadurch vor größere Probleme gestellt. Zum einen ist es schwierig, eine Abgrenzung nach außen zu definieren. Inhaltliche Übergänge zwischen PetM-Texten und MotM-Texten sind fließend. Zum anderen ist es ebenso nicht einfach, innerhalb der PetM-Textgruppe verschiedene Strömungen zu identifizieren, da kein einziger der bekannten Textzeugnisse einem anderen exakt gleicht. Rella Kushelevsky hat bereits versucht, die PetM-Handschriften in Gruppen einzuteilen,<sup>224</sup> doch selbst ihr motivgeschichtlicher Ansatz wurde der Komplexität der PetM Handlung nicht gerecht. Sie besteht aus immer wiederkehrenden inhaltlichen Motiven (bei Kushelevsky *Motifemen*), die für jede Handschrift in anderer Form zusammengesetzt und scheinbar beliebig durch eigene Ausschmückungen erweitert wurden. Eine kritische Edition im klassischen Sinne, bei der Varianten im kritischen Apparat vermerkt sind, ist für PetM nicht zu erstellen. Selbst wenn sich in einer synoptischen Lesung bereits die Nähe einiger Rezensionen aufzeigt, versagen klassisch texteditorische Möglichkeiten doch, die Vielfalt darzustellen und begreifbar zu machen.

Um den Inhalt von PetM trotz dieser Dynamik nach außen zu definieren und gleichzeitig verschiedene Traditionsgruppen nach innen auszumachen, wurde mithilfe der Software Neo4J eine kleinere Graph-Datenbank erstellt.<sup>225</sup> Als Datengrundlage dienten zwei unterschiedliche Quelltypen, PetM Handschriften und PetM *Externe Quellen*. Beide weisen Variationen derselben Handlung vom Tod des Mose auf, unterscheiden sich jedoch durch abweichende Gattungseigenschaften. PetM Handschriften beruhen auf den überlieferten hebräischen

---

<sup>223</sup> Suffix im Singular. Im Plural übersetzt.

<sup>224</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 153-156. Siehe auch *Moses and the Angel*.

<sup>225</sup> <https://neo4j.com/> [25.04.2021].

## E. Textbearbeitungen

Textzeugnissen zwischen dem 12. und dem 17. Jahrhundert. Die darin enthaltenen Belege für PetM teilen Eigenschaften der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung*. Es handelt sich um autonome Einzelerzählungen, die in den meisten Fällen mit einer eigenen Überschrift als PetM gekennzeichnet sind.<sup>226</sup> *Externe Quellen* sind auf inhaltlicher Ebene sehr ähnlich, gehören jedoch anderen Literaturgattungen an. Ein Beispiel ist der Bericht vom Tod des Mose im *Yalqut Shim'on*. Als versgebundener Kommentar zur Bibel ist der Text im Yalq keine unabhängige Erzählung. Es erfolgte die Auswertung von 14 PetM Handschriften und 10 *Externen Quellen*.<sup>227</sup> Diese insgesamt 24 Varianten wurden in 191 Motive aufgeteilt. Das Vorgehen entspricht im Grunde Kushelevsky.<sup>228</sup> Sie identifizierte zunächst die *Motifeme* A-N als übergeordnete Struktur und teilte diese dann in kleinteiligere *Motifs* auf. Das Ergebnis ist in Tabellen veranschaulicht, beispielsweise für das *Motifem* N, das in 13 *Motifs* aufgeteilt und für acht Textzeugen untersucht wurde.<sup>229</sup> Möchte man jedoch ein möglichst vollständiges Bild erzeugen, müssen mehr Varianten herangezogen werden. Im Falle der vorgeschlagenen 24 Varianten mit insgesamt 191 Einzelmotiven müsste eine tabellarische Darstellung 4.584 Zellen umfassen. Eine Vergleichbarkeit nach menschlichen Maßstäben ist in dieser Form der Illustration nicht mehr gegeben. An dieser Stelle setzt Neo4J an. Die Datenbank ist im Vergleich zur Darstellung des Überlieferungskontextes deutlich vereinfacht. Ein Schlüssel für die 191 Motive und ihre Kürzel findet sich im Anhang ab S. 387.

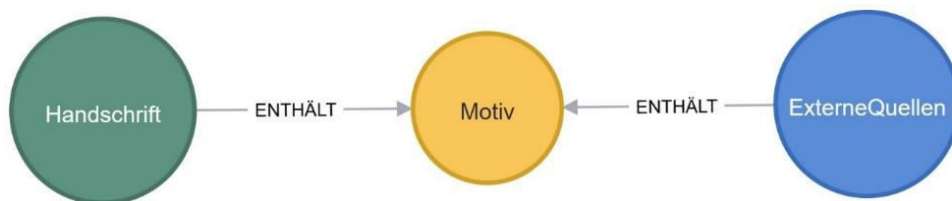


Abb. 3: Datenbankschema PetM Motive

Die PetM Handschriften sind als grüne *Nodes* dargestellt, welche als *Properties* nicht nur den Namen, sondern auch Daten zur Entstehungszeit oder dem Schrifttyp speichern. *Externe Quellen* sind nach demselben Prinzip erstellt, nur zur Unterscheidung blau koloriert. Die 191

<sup>226</sup> Vgl. Unterpunkt „Manuscripts and Printed Editions: *Midrash Petirat Moshe*“ in Kushelevskys Kategorischer Auflistung von Tod-des-Mose-Berichten. Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 289-291.

<sup>227</sup> Wie schon in der Einleitung ausgeführt, konnten auf Grund der weltweiten Corona-Pandemie und ausgeprägten Reiseeinschränkungen in den Jahren 2020 und 2021 nicht alle Handschriften in die Datenbank eingearbeitet werden. Die verbleibenden vier Manuskripte wurden nach Einsicht manuell mit den Ergebnissen der automatisierten Analyse abgeglichen. Die Schlussfolgerungen unterschieden sich nicht maßgeblich, weswegen von einer Integration der fehlenden Überlieferungen in die Graph-Datenbank abgesehen wurde.

<sup>228</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 105-114.

<sup>229</sup> Ebd., 113.

## E. Textbearbeitungen

Motive von PetM wurden in 191 gelbe Knotenpunkte verwandelt. Durch Verbindungen (*relationships*) zwischen den Handschriften und den einzelnen Motiven wird ein Abhängigkeitsverhältnis dargestellt. Lässt man sich eine Beispielhandschrift abbilden, gehen von dieser Pfeile mit der Beschreibung „enthält“ zu allen enthaltenen Motiven. Vernetzungen werden deutlich, sobald mehrere Handschriften dargestellt sind. Die abgehenden Pfeile laufen an den gemeinsamen Motiv-Knotenpunkten zusammen. Auf diese Weise werden Ähnlichkeiten zwischen den Textzeugen verbildlicht. Die graphische Darstellung des dahinterliegenden Datensatzes ist dynamisch und kann je nach zu untersuchender Fragestellung neu befragt werden. Insgesamt wurden 215 Knotenpunkte und 1.204 Verbindungen dazwischen erstellt.

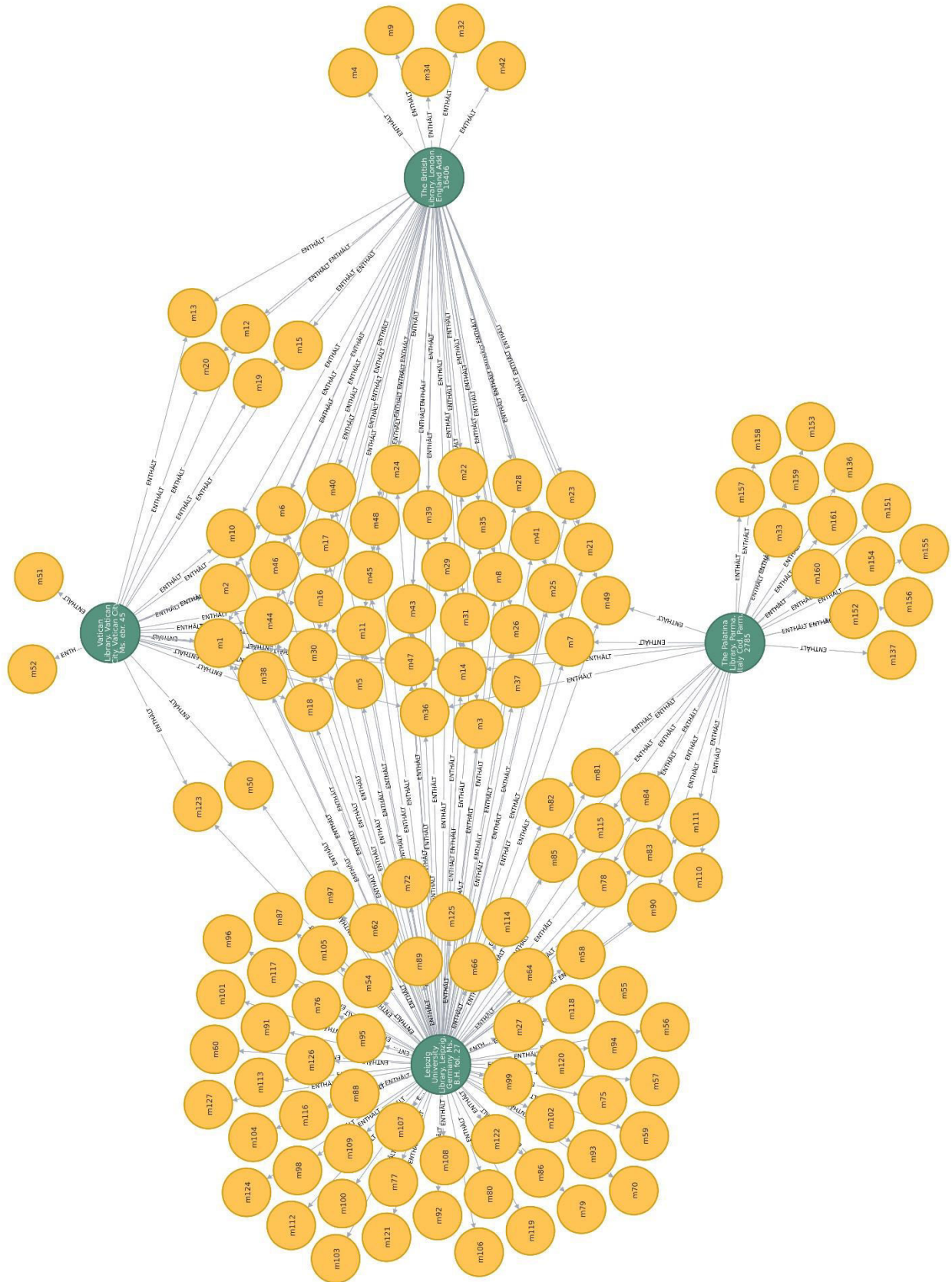


Abb. 4: Beispielbefragung Graph-Datenbank PetM Motive (Motive der Handschriften LUB27, Vebr45, LBL16406 und PP2785, im Uhrzeigersinn).

### 5.2. Allgemeine Definitionskriterien für die Handlung von *PetM*

Trotz der ausgeprägten Variantenvielfalt sollte es möglich sein, eine Grundhandlung der *Peṭirat Moshe*-Erzählung auszumachen. Welche Handlungselemente bilden einen festen Erzählkern von *PetM* und welche können je nach Texttradition frei variiert bzw. ergänzt werden? Auf der Suche nach einer Standardform von *PetM* wird sowohl die stemmatologische Rekonstruktion eines Urtextes als auch die Bestimmung einer Leithandschrift abgelehnt. Es ist weder möglich noch sinnvoll, einen Archetyp von *PetM* anhand der überlieferten Textzeugnisse zu rekonstruieren.<sup>230</sup> Die Bestimmung einer Leithandschrift auf der anderen Seite wäre technisch möglich, bildet jedoch die dynamische Texttradition von *PetM* nicht ab. Stattdessen wird ein statistischer Ansatz eingeführt, mithilfe dessen geklärt werden kann, welche Handlungselemente den *PetM*-Charakter eines Textes bestimmen. Dabei gilt folgende Prämisse: Je häufiger ein bestimmtes Motiv in den einschlägigen Texten vertreten ist, desto bedeutsamer ist es für den distinktiven Charakter von *PetM*. Untersuchungsgrundlage sind die vierzehn *PetM*-Handschriften, die in die Datenbank eingespeist wurden und den Gattungseigenschaften der *MhB* entsprechen. Häufig liegt die Eigenbezeichnung der Texte als *Peṭirat Moshe* vor.

Die Datenbank kann auf die Häufigkeit des Auftretens verschiedener inhaltlicher Motive in den Textzeugen hin analysiert werden. Die insgesamt am häufigsten auftretenden Handlungselemente werden als Erzählkern von *PetM* definiert. *PetM* wird so zu einer theoretischen Größe, wobei man im Gegensatz zur Vorstellung von einem Urtext nicht davon ausgeht, der Durchschnittstext hätte jemals tatsächlich existiert. Die Definition bleibt auf diese Weise dynamisch und kann durch die Integration weiterer Zeugnisse beliebig angepasst werden. Gleichzeitig sind aber klare Kategorisierungen anhand fester Regeln möglich. Solange konkrete Textzeugnisse die ausgezeichneten Kernelemente enthalten, ist eine große inhaltliche Varianz möglich, ohne von der *PetM*-Gruppe abzurücken. Fehlen jedoch zentrale Elemente, kann trotz mancher Überschneidungen mit Formen der *PetM*-Gruppe keine Zuordnung zu dieser definierten Textfamilie erfolgen.

Nur ein einziges Motiv, der Tod des Mose selbst (m47), kommt in praktisch allen Textzeugen vor, wobei die Handschrift CAdd3127 nur fragmentarisch überliefert ist und das Textzeugnis vor der Todessequenz abbricht. Dieses Motiv allein genügt nicht zur Definition von *PetM*, es findet sich auch in anderen Darstellungen vom Tod des Mose. Weitere Motive

---

<sup>230</sup> Zum Begriff Archetypus siehe Wilpert, *Sachwörterbuch*, 45. Zur Textkritik allgemein siehe: ebd., 819-821. Siehe beispielsweise auch: Martin Baisch, *Textkritik als Problem der Kulturwissenschaft. Tristan Lektüren* (Berlin/Boston: 2006).

## E. Textbearbeitungen

müssen hinzugenommen werden, um PetM näher zu bestimmen. Eine Gruppe von fünf zusätzlichen Motiven findet sich immerhin in 12 der insgesamt 14 Handschriften. Drei weitere erscheinen in 11 der 14 Handschriften. Um eine ausreichend große Anzahl an Handlungselementen zu erhalten, werden noch jene sechs Motive hinzugefügt, welche in 10 der 14 Handschriften auftreten. Man kommt so auf eine Gruppe von insgesamt 15 Motiven, die mindestens in 10 der 14 Textzeugen vorkommen. Diese Gruppe bildet eine Art kleinster gemeinsamer inhaltlicher Nenner der PetM Handlung. Sie ist groß genug, um eine distinkte Handlung zu beschreiben, aber klein genug, um Raum für Variation zu lassen.

Die 15 Motive sind, sortiert nach Häufigkeit ihres Vorkommens in den Textzeugen: m47 Mose stirbt (in 13 Handschriften), m24 Mose sitzt und schreibt in sein Buch. Er strahlt (in 12 Handschriften), m1 Dtn 31,14: הֵן קִרְבוּ יָמָיִךְ („Siehe deine Tage“) (in 12 Handschriften), m25 Mose begegnet Samma'el (in 12 Handschriften), m46 Gott küsst Mose (in 12 Handschriften), m26 Mose listet Samma'el seine begangenen Heldentaten auf (in 12 Handschriften), m49 Alle trauern um Mose (in 11 Handschriften), m23 Samma'el zieht freudig los, Mose zu töten (in 11 Handschriften), m28 Samma'els Ende durch Moses Hand (in 11 Handschriften), m48 Gott trauert (in 10 Handschriften), m44 Befehl an Mose vor dem Tod: Leg die Hände auf die Brust (in 10 Handschriften), m22 Gabriel, Michael und Zagzagel weigern sich Mose zu töten (in 10 Handschriften), m30 Es gibt einen Countdown der verbleibenden Stunden (in 10 Handschriften), m45 Gottes Diskussion mit Moses Seele (in 10 Handschriften), m43 Drei Engel bereiten Mose auf den Tod vor (in 10 Handschriften).

Die meisten Handlungselemente dieses rein quantitativ errechneten Erzählkerns von PetM beschreiben Ereignisse direkt vor oder nach Moses Tod. Ausnahme ist das Motiv m1, das Zitat von Dtn 31,14, das üblicherweise zu Beginn der Erzählung steht. Man kann nun die einzelnen Textzeugen mit der idealisierten Grundhandlung abgleichen. Die Ergebnisse sind in nachfolgender Tabelle abgebildet.

| <b>Handschrift</b> | <b>Übereinstimmende Motive des Textzeugnisses mit der idealisierten Grundhandlung (Gesamt 15)</b> |
|--------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| LBL16406           | 15                                                                                                |
| PP2342             | 15                                                                                                |
| LUB27              | 15                                                                                                |
| PP2294             | 15                                                                                                |
| Jellinek           | 15                                                                                                |
| LBL27089           | 14                                                                                                |
| PP2269             | 14                                                                                                |
| PNL710             | 14                                                                                                |
| OBodd11            | 13                                                                                                |
| DUB25              | 13                                                                                                |
| PP2766             | 10                                                                                                |
| CAdd3127           | 6                                                                                                 |
| Vebr45             | 5                                                                                                 |
| PP2785             | 2                                                                                                 |

*Tabelle 1: PetM Grundhandlung in den Handschriften*

Die Ergebnisse zeigen eindeutig, welche Textvarianten eine charakteristische Form von PetM abbilden und welche stark davon abweichen. Eine gewisse Toleranz in der Nähe zur Grundhandlung kann gewährt werden. Insbesondere CAdd3127, Vebr45 und PP2785 sind jedoch auffällig. Die drei Textzeugnisse werden anschließend noch näher besprochen, sie gelten jedoch trotz der großen inhaltlichen Abweichungen als PetM, weil sie auf Seiten der Gattung den vorgegebenen Kriterien entsprechen. Auch die sogenannten *Externen Quellen* können mit dem theoretischen Erzählkern von PetM verglichen werden. Ist hier aufseiten des Inhalts die Abweichung zu groß, entfällt zusätzlich das Kriterium der Gattung, um den Text als PetM zu charakterisieren.

| <b>Textzeugnis</b>               | <b>Übereinstimmende Motive des Textzeugnisses mit der idealisierten Grundhandlung (Gesamt 15)</b> |
|----------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Eshkol ha-Kofer                  | 15                                                                                                |
| DPetM                            | 15                                                                                                |
| Yalqut Shim'oni                  | 14                                                                                                |
| Devarim Rabba 11:10              | 14                                                                                                |
| Pitron Torā                      | 14                                                                                                |
| Abu Mansur                       | 13                                                                                                |
| DevR Lieberman                   | 5                                                                                                 |
| Tanḥuma <i>wa-Eṭḥannan</i> 6     | 4                                                                                                 |
| Tanḥuma <i>we-Zot ha-Berakha</i> | 1                                                                                                 |
| Die letzten Stunden des Mose     | 1                                                                                                 |

*Tabelle 2: PetM Grundhandlung in den Externen Quellen*



Die Ergebnisliste zeigt, wie vollständig die *Externen Quellen* die idealisierte Handlung von PetM abbilden. Ein Vorteil des Vergleichs der Varianten mit der idealisierten Grundhandlung ist, dass Faktoren wie der Textumfang variabel bleiben. DPetM ist beispielsweise deutlich länger als die Variante in *Eshkol ha-Kofer*, was für den Abgleich mit der Grundhandlung jedoch nicht weiter von Belang ist. Beide Texte sind einzig über die Gattungseigenschaften von einer Definition als PetM ausgeschlossen. DevR Lieberman<sup>231</sup>, Tanḥuma *wa-Ethannan* 6 und Tanḥuma *we-Zot ha-Berakha* beinhalten aufseiten des Inhalts nur Teilelemente von PetM und sind daher weder über die Gattung noch über den Inhalt definiert selbst Varianten von PetM. Ein Sonderfall ist der Text *Die letzten Stunden des Mose*. Gattungseigenschaften der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* sind erfüllt, die Bezeichnung *Petirat Moshe* fällt jedoch nicht. Eine Definition als PetM wäre über den Inhalt möglich. Der Abgleich mit der festgelegten PetM-Kernhandlung zeigt jedoch eindeutig, dass sich der Text *Die letzten Stunden des Mose* nicht als PetM qualifiziert. Die inhaltlichen Abweichungen sind zu groß. Das Beispiel zeigt, wie effizient die Kategorisierung von Tod-des-Mose-Texten (MotM) mithilfe des statistischen Abgleichs funktioniert. Die Kriterien sind eindeutig und doch dynamisch, was der Vielförmigkeit von PetM angemessen Rechnung trägt, aber gleichzeitig einer Definition festgelegte Grenzen setzt.

### 5.3. Beschreibung einzelner PetM Texttraditionen

Im vorangegangenen Kapitel wurden konkrete Textzeugnisse mit einem idealisierten „Durchschnittsnarrativ“ von PetM abgeglichen. Auf diese Weise konnten die Grenzen der PetM-Textgruppe nach außen bestimmt werden. Es fand eine Abgrenzung von anderen MotM-Zeugnissen statt.

Der Einsatz der Datenbank ermöglicht auch den Vergleich von PetM-Varianten untereinander. Ein sogenannter Ähnlichkeitsquotient (ÄQ) kann errechnet werden. Dieser bestimmt, wie hoch die Übereinstimmung einzelner Handlungselemente zwischen zwei Varianten von PetM ist. Die Angabe erfolgt in Prozent. Auf diese Weise wird vermieden, dass sich die Einheit aufgrund der unterschiedlichen Textlängen verändert und eine Vergleichbarkeit garantiert ist. Ein Beispiel führt aus: Die Handschrift LUB27 und die Edition bei Jellinek stimmen in 93 Motiven überein. Die Handschrift PP2269 und die *Externe Quelle* für PetM im *Yalqut Shim'oni* stimmen nur in 35 Motiven überein. Die zweite Paarung ist allerdings im Umfang deutlich kürzer als die erste. Umgerechnet in Prozent haben sowohl die Paarungen

---

<sup>231</sup> Edition der Handschrift Oxford Ms 147. Abweichend von DevR in der gewöhnlichen Form. Beleg für eine eigenständige sephardische Entwicklung der Tan.-Yel.-Literatur. Lieberman, *Devarim Rabba*. Ausgeführt in Fußnote 236 auf S. 236.

## E. Textbearbeitungen

LUB27-Jellinek als auch PP2269-Yalq einen ÄQ von 91 %. Dies bedeutet, dass sich die jeweiligen Vergleichspaare im Verhältnis gleich ähnlich sind, obwohl sie unterschiedlichen Textumfang aufweisen. Eindeutig identifizierbare Texttraditionen von PetM sind durch eine Gruppe von Texten definiert, die untereinander ähnlich hohe Überschneidungswerte haben. Durch dieses Vorgehen wird erneut gewährleistet, dass eine Vergleichbarkeit trotz der hohen Variantenvielfalt von PetM möglich ist. Als eindeutige PetM-Traditionen gelten Textgruppen mit mindestens drei Belegen. Hohe Übereinstimmungen zwischen nur zwei Zeugen definieren noch keine Tradition. Dies bedeutet aber auch, dass nur zwei PetM-Traditionen eindeutig bestimmt werden konnten. Es sind theoretische Überlegungen zu weiteren Strömungen möglich, die jedoch anhand der Quelllage nicht weiter geprüft werden können. Nachfolgend werden die beiden gesicherten Texttraditionen von PetM näher beschrieben und im Anschluss weitere Auffälligkeiten aus der Analyse ausgeführt. Insbesondere die *Externen Quellen*, die große inhaltliche Überschneidungen mit der PetM Grundhandlung aufweisen, werden in die Betrachtungen miteinbezogen.

Eine der zwei eindeutig zu identifizierenden PetM-Untergruppen ist die sogenannte *Samma'el-Tradition*. Texte dieser Kategorie lassen sich verhältnismäßig eindeutig von anderen PetM-Varianten abgrenzen. Der Begegnung Moses mit dem Todesengel wird eine zentrale Stellung eingeräumt. Insbesondere jedoch für die Ereignisse vor der Begegnung mit Samma'el weist die Textgruppe einige Handlungselemente auf, die aus sonst keiner anderen Fassung bekannt sind. Relativ zu Beginn erfolgt zum Beispiel ein Verweis auf Rabbi Yoḥanan und anschließend eine Aufzählung der zehn Bibelstellen, da Moses Tod erwähnt wird (Motiv m54). Weitere einschlägige Elemente der *Samma'el-Tradition* sind die Klage des Mose in Sack und Asche, da er nicht ins Land darf (m56), eine mystisch geprägte Episode, dass Gott die Tore des Himmels schließen lässt (m58), das 505-fache Anflehen Gottes um Gnade (m68). Ebenso kann das Zitat der Bibelstelle Dtn 32,4 (*Der Fels, vollkommen ist sein Tun* m62) erwähnt werden. Von besonderer Bedeutung ist das Motiv m63, Mose schreibt den *Shem ha-Meforash* und das *Sefer ha-Shir*. Die *Samma'el-Tradition* von PetM kennt keine Handlungselemente um Josua.

Auch wenn die einzelnen Vertreter dieser Textgruppe ebenfalls nicht vollständig identisch sind, lassen sich doch deutlich wiederkehrende Muster in Inhalt und Aufbau erkennen. Die Analyse des Ähnlichkeitsquotienten (ÄQ) bestätigt den ersten Eindruck. Die *Samma'el-Textgruppe* weist untereinander sehr hohe Übereinstimmungs-Werte auf, während der ÄQ zu Texten anderer PetM-Traditionen deutlich niedriger liegt. Folgende Handschriften werden der *Samma'el-Tradition* von PetM zugeordnet: DUB25, Obodd11 und PP2269. Außerdem folgende *Externe Quellen*: DevR 11:10 sowie die Variante von PetM im Yalq. DUB25 hat beispielsweise

## E. Textbearbeitungen

eine Übereinstimmung (ÄQ) mit dem Yalq von 90 %, mit PP2269 von 89 %, mit DevR 11:10 von 87 % und mit OBodd11 von immerhin noch von 75 %. Der ÄQ für DUB25 im Abgleich mit der häufig zitierten Variante bei Jellinek zum Beispiel liegt nur bei 38 %.

Die zweite gut identifizierbare PetM Texttradition trägt die Bezeichnung *Drucktradition* oder in Anlehnung an Rella Kushelevsky *Late Extended Version*. Es handelt sich um eine späte Form von PetM, die unter anderem dadurch ausgezeichnet ist, dass der Textumfang gegenüber anderen Varianten deutlich ausgedehnt ist. Die zugeordneten Textzeugen sind alle frühestens ins 16. Jahrhundert datiert. Die Handlung der *Late Extended Versions* lässt sich dadurch charakterisieren, dass versucht wurde, eine möglichst große Anzahl aller bis dahin bekannten PetM Motive in einen Text zusammenzuführen. Die Handschrift LUB27 beispielsweise umfasst 104 der 191 für die Datenbank zusammengetragenen Motive. Neben diesem eklektischen Vorgehen die Komposition betreffend, sind die einzelnen Handlungselemente zusätzlich sprachlich ausgestaltet. Es finden sich längere Passagen direkter Rede oder Auslegungen verschiedener Bibelstellen, wodurch der Text an Umfang zunimmt, ohne die Handlung selbst zu verändern. Zur Tradition der *Late Extended Versions* werden folgende Handschriften gezählt: PP2294, LUB27, außerdem alle Drucke, die an der *Editio Princeps* von 1516 orientiert sind. Dazu zählt auch die Edition in „Bet ha-Midrash“ (Rezension A) durch Adolph Jellinek. Die Besonderheit der beiden Manuskripte ist ihre Entstehung nach der Publikation der frühen Drucke. Sie folgen dem Aufbau der zu diesem Zeitpunkt bereits etablierten Printversionen. Die Unterschiede innerhalb der *Drucktradition* ist insbesondere im Gegensatz zu den anderen PetM-Traditionen sehr gering. Die Textentwicklung von PetM stabilisierte sich mit der Publikation im Druck merklich und setzte sich trotz kleinerer Unterschiede zwischen den Varianten als Standard-Form durch. In den meisten Fällen, da man PetM im aktuellen Forschungskontext begegnet, geschieht dies in Form der *Drucktradition*. Der ÄQ zwischen den Drucken, PP2294 und LUB27 liegt bei über 90 %. Erkennungszeichen für PetM-Varianten dieser Tradition ist eine zeitliche Einordnung der Textzeugen ab dem 16. Jahrhundert sowie als eröffnende Worte das Zitat des Bibelverses Dtn 33:1 („*Und das ist der Segen...*“), Motiv m75.

Man kann anhand der Beleglage weitere Beobachtungen aufstellen, wobei jedoch keine weitere Tradition durch drei Nachweise gestützt ist. So gibt es Hinweise auf eine Gegentradition zur *Samma'el-Tradition* von PetM. Die *Samma'el-Tradition* von PetM ist durch eine besondere Betonung von Moses Begegnung mit dem Todesengel charakterisiert, aber auch durch eine bestimmte Abfolge von Ereignissen, die der Handlung um Samma'el vorausgehen. Zu den typischen Handlungselementen der Gegentradition zählt der Beginn mit dem Zitat von Vers Dtn 31,14 (*Siehe, deine Tage zu sterben sind herangekommen!*) und anschließend vornehmlich die

Diskussion zwischen Mose und Gott. Ersterer möchte unbedingt ins Land Israel, der Ewige verweigert ihm dies jedoch. Das Argument zwischen den Figuren umfasst einige charakteristische Elemente und folgt einem ähnlichen Ablauf. Mose meint, müsse er jetzt sterben, wäre all sein Tun umsonst gewesen (m3) und er sorgt sich, durch den Tod sein Ansehen zu verlieren (m6). Weiter zieht er daraufhin einen Vergleich mit einigen der Erzväter auf (m5), Gott weist Mose jedoch darauf hin, dass auch er sechs Sünden begangen habe (m10). Egal, was Mose versucht (m12 u.a.), er kommt nicht gegen die zwei Schwüre des Herrn der Welt an (m14). Die Erwähnung der Nachfolge durch Josua kann ebenfalls eine Rolle spielen (m15 u.a.). Am Ende stirbt der Prophet durch einen Kuss Gottes. Man könnte von einer *Todeskampf-Tradition* sprechen, deren Fokus auf Moses Handlungen vor dessen Tod liegt. Die Übereinstimmungswerte mit der *Samma'el-Tradition* tendieren praktisch gegen null. Der ÄQ zwischen Vebr45 (*Todeskampf-Tradition*) und beispielsweise Obodd11 (*Samma'el-Tradition*) liegt nur bei 12%. In der Klassifikation gibt es verschiedene Probleme mit der *Todeskampf-Tradition*. Es lassen sich nur zwei Handschriften dieser Gruppe zuordnen: LBL16406 und Vebr45. Von diesen beiden gibt es für den Text in Vebr45 zusätzlich Schwierigkeiten bei der Definition als PetM über die Handlung, da die Begegnung mit dem Todesengel vollständig fehlt (Nur 5 aus 15 Motiven der Grundhandlung sind enthalten). Vebr45 wird vornehmlich über den Gattungsaspekt als PetM definiert. Tatsächlich entspricht der Inhalt viel eher Tanḥuma *wa-Eṭḥannan* 6 (Der ÄQ beider Quellen liegt bei 72 %, für Vebr45 entspricht dies dem insgesamt höchsten Übereinstimmungswert und allen Überlieferungen). LBL16406 hingegen ist ein vollständiges Beispiel für PetM in der *Todeskampf-Variante*, die Begegnung mit Samma'el ist ebenfalls enthalten. Weitere Belege für die Tradition als eigenständiger Todesbericht finden sich außerhalb von PetM, beispielsweise in Tanḥuma *wa-Eṭḥannan* 6, oder DevR *wa-Eṭḥannan* in der Variante nach Lieberman.<sup>232</sup> Insbesondere in den *Extended Versions* treten Elemente der *Todeskampf-Tradition* auf. Die *Extended Versions* sind ganz allgemein dadurch gekennzeichnet, dass sie möglichst viele erzählerische Motive in sich vereinen. Die charakteristischen Elemente der *Todeskampf-Tradition* treten in Kombination mit Motiven der *Samma'el-Tradition* auf.

Ein äußerst aufschlussreiches Zeugnis in diesem Zusammenhang ist LBL27089. Die Handschrift ist ins 15.-16. Jahrhundert datiert, also rein zeitlich eine *Late Extended Version* (wenn auch nicht Teil der *Drucktradition*). In LBL27089 sind verschiedene PetM-Traditionen ohne Übergang miteinander verknüpft. Der Text beginnt mit der fast vollständigen Variante der

---

<sup>232</sup> DevR Lieberman (Handschrift Oxford Ms 147).

*Todeskampf-Tradition*, bricht dann aber kurz vor Moses Tod ab und fügt Teile der *Drucktradition* ein, die ihrerseits wieder durch Abschnitte aus der *Samma'el-Tradition* unterbrochen werden. Die Zusammensetzung der diversen PetM-Traditionen zu einem Text gelingt in LBL27089 nur sehr ungelenk. Der Text ist stark redundant und die Erzählung wirkt künstlich in die Länge gezogen. Zum Teil kann man dasselbe Motiv, aber entnommen aus unterschiedlichen PetM-Traditionen, mehrfach nachvollziehen. Beispielsweise findet sich das Motiv von Mose, der in Sack und Asche in einem Kreis für sich betet, in doppelter Ausführung (m56, m148). Als m56 ist es Teil der *Samma'el-Tradition*, eingebunden in eine festgelegte Motivsequenz, während m148 der Wiedergabe desselben Motivs in der Ausführung der *Drucktradition* entspricht. Die Analyse von LBL27089 zeigt, dass im 15.-16. Jahrhundert ein recht deutliches Verständnis verschiedener, parallel existierender PetM-Traditionen bestand und der Versuch unternommen wurde, diese in einen einzigen, möglichst ausführlichen Text zu überführen. Nach selbem Schema setzen sich die *Late Extended Versions* im Allgemeinen zusammen, LBL27089 ist aber im Besonderen auffällig, da handwerkliche Brüche erkennbar blieben. Vermutlich stehen Teile von PetM in LBL27089 in einem Zusammenhang mit DPetM.

Man kann als weitere Beobachtung festhalten, dass *Extended Versions* kein Phänomen sind, das erst in der späten Entwicklung von PetM zu beobachten ist. Bereits sehr früh existieren *Early Extended Versions*, die dadurch gekennzeichnet sind, dass sowohl Handlungselemente der *Todeskampf-* als auch der *Samma'el-Tradition* aufweisen. Auch die Josua-Interpolation ist in diesem Zusammenhang früh belegt. Im Gegensatz zu den *Late Extended Versions* handelt es sich weniger um eine Kompilation bereits bestehender PetM-Traditionen als eine eigenständige PetM-Komposition, die sehr viele bekannte Handlungselemente in sich vereint. Die einzelnen Motive werden nicht noch zusätzlich erweitert und die Handlung gestreckt, wodurch der Umfang nicht in dem Maße anwächst wie bei den *Late Extended Versions*. Auch von dieser PetM-Variante sind zu wenige Exemplare belegt, um eine eigenständige Tradition beschreiben zu können. Die Handschriften PP2342 und LBeth28 sind in diesem Zusammenhang relevante Belege. PP2342 ist mit dem 13. Jahrhundert sehr früh datiert. *Early Extended Versions* kombinieren Elemente von *Todeskampf-* und *Samma'el-Tradition*. Nach diesem Prinzip sind die Varianten in *Eshkol ha-Kofer* und *Pitron Tora* aufgebaut. *Eshkol ha-Kofer* ist dabei der früheste datierte Nachweis für PetM überhaupt.<sup>233</sup> LBeth28 entstand im 15. Jahrhundert und kann ebenso als *Early Extended Version* klassifiziert werden, auch wenn die Komposition unvollständig ist. Die Bezeichnung *Extended Versions* ohne nähere Bestimmung wird als

---

<sup>233</sup> *Eshkol ha-Kofer* entstand im 12. Jahrhundert. Zur Datierung von PitT siehe unten, möglicherweise 14. Jahrhundert.

## E. Textbearbeitungen

Überbegriff für alle PetM-Varianten verwendet, die sich nicht auf einen bestimmten Erzählteil fokussieren, sondern eine möglichst breite Handlung abbilden. Um eine eigene PetM-Tradition von frühen *Extended Versions*, oder gar stemmatologische Beziehungen zwischen einzelnen Textvarianten, zu beschreiben, genügt die Beleglage nicht.

Als ungewöhnlichste Variante von PetM kann PP2785 gelten. Kushelevsky beschrieb PP2785 als „einzigartige Fassung“.<sup>234</sup> Sie legte eine Edition und Übersetzung vor.<sup>235</sup> Der Text in dieser Handschrift setzt sich aus anderen Handlungselementen zusammen als die anderen Textbelege. Nur zwei Motive überschneiden sich mit dem idealisierten Erzählkern von PetM. Auch gibt es keinen zweiten Nachweis für diese Tradition. Datiert ist das Manuskript ins Jahr 1289, also insgesamt verhältnismäßig früh. Der Text wird nur aufgrund von Gattungseigenschaften als PetM gewertet. Er bezeichnet sich selbst als *Peṭirat Moshe* und führt ebenfalls eine Variante von PetA, die wiederum keine Auffälligkeiten im Vergleich mit anderen PetA-Fassungen zeigt. Man kann sich die Frage stellen, ob es einen Zusammenhang mit dem Entstehungsraum von PP2785 gibt. Dieser wird im Kolophon als Uncastillo in Spanien angegeben, es besteht also ein sephardischer Kontext. Ob die Einzigartigkeit auf diesen kulturellen Kontext zurückgeführt werden kann, ist spekulativ. Ein Anhaltspunkt wäre der Abgleich mit PNL710, eines der wenigen anderen Zeugnisse für PetM aus sephardischem Einflussgebiet. Die Variante in PNL710 stammt allerdings aus dem 16. Jahrhundert und stimmt weitestgehend mit der Drucktradition überein. Zwei Motive sind auffällig, m136 und m137. Es handelt sich um sonst unübliche Handlungselemente mit Samma'el, die nur in PNL710, in PP2785 und als dritter Beleg noch in DPetM zu finden sind. Es besteht ein Zusammenhang mit Tanchuma *we-Zot ha-Berakha*. Es ist bekannt, dass sich im spanischen Raum eine eigenständige Entwicklung der Tan.-Yel.-Literatur vollzog.<sup>236</sup> Gerade für Tanḥuma *we-Zot ha-Berakha* bestehen Unterschiede. Es wäre daher denkbar, dass die abweichende Form von PetM in PP2785 mit den sephardischen Besonderheiten der Tan.-Yel.-Literatur zusammenhängen, die sich aber nicht als Standard durchgesetzt haben.

Eine letzte Beobachtung aus dem Vergleich verschiedener PetM-Varianten betrifft die Motivgruppe m63-m65. Es handelt sich um eine Variante ein und desselben Elements, deren Ausführung im Detail Hinweise auf die Zuordnung zu bestimmten PetM-Traditionen geben

---

<sup>234</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 154.

<sup>235</sup> "Parma 2785". Übersetzung siehe: *Moses and the Angel*, 261.

<sup>236</sup> DevR Lieberman (Handschrift Oxford Ms 147) ist ein Zeugnis der eigenständigen Entwicklung der Tan.-Yel.-Literatur im sephardischen Raum. Bregman dazu schrieb: "This version of Devarim Rabbah contains alternate or additional midrashic material (whose content and extent varies in different manuscripts) of the Tanḥuma-Yelammedenu type that circulated primarily in Spain and North Africa." Marc Bregman, "Devarim Rabbah (DevR)," in: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, (Berlin/Boston: 2012).

kann. Inhaltlich handelt es sich um eine unscheinbare Episode, in der Mose auf eine Schriftrolle (*Megilla*) den Gottesnamen (*Shem ha-Meforash*, שם המפורש) schreibt.<sup>237</sup> In der Form von Motiv m63 schreibt er den Gottesnamen und zusätzlich das *Sefer ha-Shir* (ספר השיר), in Motivvariante m64 hingegen den Gottesnamen und das *Sefer ha-Yashar* (ספר הישר). Weiter besteht die Variante m65, in der Mose nur den Gottesnamen ohne weiteren Zusatz schreibt. Als vierte Möglichkeit ist zu nennen, dass die gesamte Episode in der Handschrift fehlt. Es wird angenommen, dass das Erzählelement um die *Megilla* erstmalig als Teil der *Samma'el-Tradition* auftrat. Man kann die *Samma'el-Tradition* von PetM relativ eindeutig anhand der Verwendung der Motivvariante m63 (*Sefer ha-Shir*) identifizieren. Dies belegt unter anderem, dass die *Samma'el-Tradition* von PetM eine geschlossene Gruppe darstellt, die auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen ist. Der früheste Beleg für die Motivvariante m63 findet sich im *Yalqut Shim'oni*. Das Auftreten der Eigenheit endet im 15. Jahrhundert mit der Handschrift PP2269. In der Folge ist ein Prozess der Weiterentwicklung und Ausweitung von PetM zur Druckgruppe zu beobachten. Elemente der *Samma'el-Tradition* wurden in die *Late Extended Versions* von PetM integriert. Im Rahmen dieser Entwicklungen trat jedoch ein Schreibfehler auf, der ab da konsequent weitertradiert wurde.<sup>238</sup> In der Drucktradition von PetM heißt es *Sefer ha-Yashar* anstatt *Sefer ha-Shir*. Daraus lässt sich erneut ablesen, dass die Drucktradition geschlossen auf einen Ursprung zurückzuführen ist und zudem, dass dieser Ursprung eine *Samma'el-Variante* von PetM als direkte Vorlage verwendete. Der früheste Nachweis für das Motiv m64 ist aus LBL27089 bekannt. Der Schreibfehler der Druckversionen war zu diesem Zeitpunkt bereits etabliert. *Early Extended Versions* von PetM kennen das Element um die *Megilla* genauso wenig wie Varianten, die der *Todeskampf-Tradition* nahestehen. Anschließend gibt es noch zwei weitere Variationen desselben Handlungselements: PNL710 schildert an derselben Stelle, dass Mose nur den Gottesnamen schreibt (m65). Ebenso ist es in DPetM der Fall. In PitT hingegen ist die Rede von *Sefer ha-Shem* (ספר השם). PNL710 nimmt als sephardische Handschrift eine Sonderrolle ein, und Abweichungen gerade in diesem Distinktionsmotiv sind nicht überraschend. Für PitT gilt, dass die Variante allgemein einen hohen Anteil von Elementen der *Samma'el-Tradition* aufweist. Es könnte sich um einen

---

<sup>237</sup> Nicht zwingend muss die *Megilla* genannt sein, zu unterscheiden ist das Motiv jedoch von m24, wo Mose ebenfalls den Gottesnamen schreibt, jedoch im Rahmen der Handlungen um die Diskussion mit Samma'el und als Teil des Basisnarrativs.

<sup>238</sup> Als *Sefer ha-Shir* wird Dtn 32, 1-43 bezeichnet. In Anbetracht der Tatsache, dass PetM im Kontext von Dtn 31-34 zu verstehen ist, passt ein Verweis auf das *Sefer ha-Shir* besser als ein Hinweis auf das *Sefer ha-Yashar*.

erneuten Schreibfehler von *Sefer ha-Shir* handeln.<sup>239</sup> Die Distinktionsmerkmale m63-m65 sollten nicht vom restlichen Text entkoppelt betrachtet werden, eine Analyse dieser Schlüsselstelle gibt jedoch Hinweise auf die jeweilige Texttradition und direkte Verwandtschaftsverhältnisse.

## 6. Kommentar zum Text Petirat Moshe

### 6.1. Zu den Namen des Textes

Nachfolgend findet sich eine tabellarische Übersicht über die Eigenbezeichnung von PetM in allen relevanten Handschriften sowie ausgewählten *Externen Quellen*.

| Signatur | Überschrift                              | Schlussformel                                                   |
|----------|------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| LBL16406 | -                                        | חזק ונתחזק                                                      |
| PP2785   | פטירת משה ע"ה                            | -                                                               |
| PP2342   | פטירתו של משה                            | זצ"ל וגש להם סליק                                               |
| NYJ4460  | פטירת משה רבינו                          | סליק פטירת משה רבינו זצ"ל                                       |
| OBod11   | אתחיל (-)א לכתוב פטירת משה רבינו         | סליק מדרש אלה הדברים רבה וכמו כן פטירת משה. שבח לאל יושב על כסא |
| DUB25    | אתחיל לכתוב פטירת משה רבינו              | סליק פטירת משה                                                  |
| Vebr45   | הילך פטירת משה רבינו                     | סליק                                                            |
| PP2269   | ואתחיל פטירת דמשה רבינו ע"ה              | חזק הסופר יוחנן כהן                                             |
| CAdd3127 | פטירה רבי משה ע"ה                        | -                                                               |
| LBeth28  | -                                        | -                                                               |
| NYJ5000  | -                                        | סליק פטירת משה רבינו עליו השלום                                 |
| LBL27089 | בכאן אתחיל פטירת משה רבינו               | -                                                               |
| ERLIII14 | פטירת משה רבנו ע"ה                       | -                                                               |
| PNL710   | Teil 1: פטירת משה רבינו ע"ה<br>Teil 2: - | Teil 1: -<br>Teil 2: תם ונשלם תהלה לאל עולם                     |
| PP2766   | פטירת משה ע"ה                            | סליק פטירת משה רבי' ע"ה                                         |
| PP2294   | פטירת משה רבינו ע"ה                      | תם ונשלם תהלה לאל עולם                                          |
| BJTSK59  | פטירת משה רבינו ע"ה                      | -                                                               |

<sup>239</sup> Oft zitiert wird eine Datierung von PitT ins 9. Jahrhundert. Diese zeitliche Einordnung beruht auf Urbach, ist jedoch vermutlich falsch. Ephraim E. Urbach, ספר פטרון תורה [*Sefer Pitron Tora*] (Jerusalem: 1978). Brody schrieb dazu: „Dennoch gibt es keinen eindeutigen Beweis für seine [Anm.: *Pitron Tora*] Komposition vor 1328, dem Jahr der Manuskript-Abfassung.“ Yerahmi'el (Robert) Brody, לתולדות נוסח השאילתות [*Le-Toldot Nussah ha-She'iltot*] (New York/Jerusalem: 1991), 121-122.



|                                     |                             |                                           |
|-------------------------------------|-----------------------------|-------------------------------------------|
| LUB27                               | פטירת משה רבינו ע"ה         | סליק סליק סליק. תם ונשלם: שבח לאל<br>עולם |
| Eshkol ha-Kofer                     | אשר בפטירת משה ע"ה חקקו כזב | -                                         |
| Erstdruck<br>Konstantinopel<br>1516 | פטירת משה רבינו ע"ה         | תם ונשלם ת"ל                              |
| DPetM<br>(Gaulmyn)                  | דרש לפטירת משה רבינו ע"ה    | תם ונשלם תהלה לאל עולם                    |
| Zweiter Text<br>Gaulmyn             | פטירת משה רבינו ע"ה         | תם ונשלם תהלה לאל עולם                    |
| Edition Jellinek                    | מדרש פטירת משה רבינו ע"ה    | תם מדרש פטירת מרע"ה                       |

Es wird deutlich, dass der Text sowohl in alten als auch in jüngeren Handschriften die Eigenbezeichnung *Peṭirat Moshe* führt. Häufig angehängt ist der Zusatz *Rabbenu* und/oder *a“h* (*‘alaw ha-Shalom*). Einmal findet sich die Benennung *Peṭirato shel Moshe* (PP2342), was aber eine Ausnahme bleibt. In der Textedition von Gaulmyn, Paris 1628, sind zwei Texte ediert. Einer unter der Bezeichnung *Peṭirat Moshe* und der andere mit dem Titel *Derash Peṭirat Moshe*. *Derash PetM* ist eine späte und stark ausgeweitete Form von *PetM*, die von *PetM* in der engeren Definition zu unterscheiden ist. Insbesondere auffällig ist, dass keine der Handschriften den Zusatz „Midrasch“ für *PetM* verwendet. Einzig die Edition von Jellinek nutzt jenen Ausdruck. Es ist nicht eindeutig geklärt, worauf Jellineks Druck beruht, vermutlich jedoch einer Handschrift aus dem 19. Jahrhundert.<sup>240</sup> Die Zuschreibung „Midrasch“ geht somit entweder auf diese späte Vorlage oder auf Jellinek selbst zurück. Die Bezeichnung „Midrasch *PetM*“, wie sie häufig in der Literatur verwendet, ist somit nicht durch die Textzeugnisse gestützt.

## 6.2. Sprachanalyse

Durch die Entstehungszeit von *Peṭirat Moshe* ist die verwendete Sprachform als Mittelalterliches Hebräisch (MH) festgelegt.<sup>241</sup> Diese Variante hat durch fehlende vernakulare Verwendung des Hebräischen im Mittelalter immer künstlichen Charakter. Der in *PetM* nachgeahmte Stil gleicht vor allem dem Rabbinisch Hebräischen (RH1).<sup>242</sup> Im Folgenden wird eine genaue sprachliche Beschreibung des Textes vorgenommen. Die Analyse folgt einer groben Einteilung in Syntax, Morphologie und Wortschatz. Auf Unterschiede zwischen den analysierten Handschriften wird eingegangen, jedoch nur exemplarisch. Auf die vollständige

<sup>240</sup> Vgl. Kushelevsky, "Midrashe", 154. Fußnote 42.

<sup>241</sup> Zur Beschreibung der hebräischen Sprache im Mittelalter siehe: Esther Goldenberg, "Hebrew Language. Medieval," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

<sup>242</sup> Fernández, *Introductory Grammar*, 1-4.

Erfassung einzelner sprachlicher Phänomene in allen erhaltenen Textzeugen wurde aufgrund des großen Umfangs im Verhältnis zu einem gleichbleibenden Ergebnis verzichtet.

Der Satzbau von PetM ist in allen untersuchten Handschriften eindeutig rabbinisch. Die biblische Syntax – als Vergleichsgröße – mit Verwendung des *Imperfectum consecutivum* als gewöhnliches Erzähltempus<sup>243</sup> kommt nicht zum Einsatz. Die Syntax gleicht der auch aus dem modernen Hebräisch bekannten Satzstruktur des RH.<sup>244</sup> Als einfachstes Beispiel, das weitläufig Verwendung findet, kann der Satz: **אמר לו**, häufig als **אל** abgekürzt, angeführt werden. Das biblische Pendant **ויאמר** findet nur in direkten Schriftziten Verwendung. Zur Bildung der Vergangenheit wird häufig **היה** mit Partizip verwendet.<sup>245</sup> Um eine (eschatologische) Zukunft zu formulieren, kommt gelegentlich **עתיד** zum Einsatz.<sup>246</sup> Die Eigenheit rabbinisch-hebräische Bedingungssätze mit **אם...הרי** zu formulieren, ist ebenfalls vorzufinden (z.B. PP2342 197r).<sup>247</sup>

Auch auf morphologischer Ebene lassen sich diverse Phänomene, die für das Rabbinische Hebräisch kennzeichnend sind, aufzeigen. Als Erstes sei auf rabbinische Infinitivbildungen hingewiesen.<sup>248</sup> In den Handschriften LBL16406 und PP2342 findet sich so zum Beispiel die Form **לומר** anstatt biblisch verwendet **לאמר**. Ebenfalls zum Einsatz kommen Verbformen im *Nitpa'al*, das zum Teil parallel zum *Hitpa'el* verwendet wird.<sup>249</sup> In der Handschrift Vebr45 finden sich so beispielsweise die Formen **נתעלמו** und **נתקררה**, **נתמלא**. PP2342 verwendet zweifach **נתעטף**. Auffällig ist, dass eindeutige *Hitpa'el* Formen sowohl in Vebr45 als auch in PP2342 fehlen. In PP2766 hingegen gibt es einige Beispiele für das *Hitpa'el*, einmal in Form des Verbs **התפללו** und ein zweites Mal mit dem Wort **התנבאתי**. Gerade für **התנבאתי** kann es mehrere Gründe geben, warum auf den Einsatz des *Nitpa'al* verzichtet wurde, zum einen die Wortwurzel **נ.ב.א.**, die ebenfalls mit einem *Nun* beginnt wie der Verbstamm, zum anderen handelt es sich bei dem Abschnitt um einen Rückblick auf Moses Leben, der möglicherweise von den *Chroniken des Mose* inspiriert wurde,<sup>250</sup> welche ihrerseits in pseudo-biblischen Hebräisch verfasst und daher keine *Nitpa'al*-Formen verwendet wurden.

---

<sup>243</sup> Vgl. Neef, *Arbeitsbuch*, 93.

<sup>244</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 104-111.

<sup>245</sup> Vgl. Ebd., 108-109.

<sup>246</sup> Ebd., 109.

<sup>247</sup> Vgl. Ebd., 215.

<sup>248</sup> Vgl. Ebd., 145.

<sup>249</sup> Vgl. Ebd., 95-96. 100.

<sup>250</sup> Vgl. Fußnote 377 auf S. 272.

Sehr weit verbreitet ist die aus dem RH bekannte Tendenz zur *Nunation*.<sup>251</sup> Um nur einige Beispiele aus PP2342 aufzuführen, folgende Auflistung: ספסלִין (Substantiv), יושבִין (Verb), אבִיהֶן (Substantiv mit maskulinem Plural Suffix). Für dieses Phänomen gibt es unzählige weitere Belegstellen aus allen untersuchten Textzeugen. Es besteht die Tendenz Objektpronomina direkt an das Verb anzuhängen.<sup>252</sup> Beispiele aus LBL16406 sind die Verben סקלֹךְ („sie haben dich nicht gesteinigt“), oder auch מציִלו („rettet ihn“). *Nun energicum*-Formen kommen nicht zum Einsatz, wie in אֵין + Suffix deutlich wird. Biblisch entsteht daraus אֵיננו, in PetM, wie im RH üblich, regelmäßig die Form אֵינוּ.<sup>253</sup> Vereinzelt treten aramaisierte Suffixe auf, neben der bereits genannten *Nunation* ist dabei besonders ה(י)– für maskulin Singular auffällig. In Vebr45 findet sich so das Verb הצלִתִּיהָ bemerkenswerterweise direkt neben dem Wort להורִגו, wobei sich beides auf dasselbe männliche Objekt bezieht.

Das Vokabular von PetM entstammt vornehmlich dem Rabbinischen Hebräisch. Für das BH typische Wörter wie למען, פֶּן, oder לולי finden keine Verwendung, außer es handelt sich um ein direktes Bibelzitat. Stattdessen wurden rabbinische Äquivalente wie אִילולי verwendet.<sup>254</sup> Selbes gilt für אשר bzw. באשר. Gelegentlich ist insbesondere אשר auch außerhalb von Bibelzitaten vorzufinden, die rabbinischen Gegenstücke -ש bzw. -כש bilden jedoch die Standardform.<sup>255</sup> Für das Demonstrativum der Ferne verwendet PetM אותו anstatt BH הֵהוא.<sup>256</sup> Vereinzelt lassen sich aramaisierte Verbformen beobachten, ein weiteres Merkmal des RH.<sup>257</sup> Beispielhaft sei auf LBL16406 fol. 385v verwiesen. Ebenso lassen sich Nachweise für weitere rabbinische Verwendungen von Vokabular aufzählen, וִי leitet eine Frage ein (PP2342 u.a.),<sup>258</sup> אצל wird zur Angabe von Richtungen eingesetzt (Vebr45 u.a.),<sup>259</sup> בֵּין שׁ stellt die gewöhnliche

<sup>251</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 8.

<sup>252</sup> Ebd., 164.

<sup>253</sup> Vgl. <https://hebrew-academy.org.il/2012/01/31/%D7%90%D7%99%D7%A0%D7%99-%D7%95%D7%90%D7%99%D7%A0%D7%A0%D7%99/> [26.04.2021].

<sup>254</sup> Vgl. Handschrift Vat.ebr.45 fol. 80r. Siehe weiter: Fernández, *Introductory Grammar*, 160; 213. Und Neef, *Arbeitsbuch*, 186-188.

<sup>255</sup> Anmerkung: Die Kurzform -שׁ ist nicht als direkte Fortentwicklung von אשר zu verstehen. Äquivalente zu -שׁ finden sich bereit in frühen anderen semitischen Sprachen. Siehe dazu: Fernández, *Introductory Grammar*, 50.

<sup>256</sup> Vgl. Ebd., 23.

<sup>257</sup> Vgl. Ebd., 123.

<sup>258</sup> Vgl. Ebd., 193.

<sup>259</sup> Vgl. <https://hebrew-academy.org.il/keyword/%D7%90%D6%B5%D7%A6%D6%B6%D7%9C> [09.03.2021].

## E. Textbearbeitungen

Konstruktion für ein zeitliches Verhältnis dar (LBL16406 u.a.)<sup>260</sup> und **אלא** bzw. **אלא...אין** muss im rabbinischen Sinn verstanden werden (PP2766 u.a.).<sup>261</sup> Für all jene genannten Phänomene finden sich in den meisten Handschriften mehrere Nachweisstellen, ihr Einsatz ist somit sehr geläufig. Weiter wird für den Ausruf „Siehe!“ nicht das biblische **הנה**, sondern das rabbinische **הרי** verwendet (PP2342 u.a.).<sup>262</sup> Neben diesem Vokabular sind auch ganze Konstruktionen in den verschiedenen PetM-Varianten eingesetzt, die für das RH charakteristisch sind. Als Beispiel lässt sich die Verwendung des *Doppelten Constructus* nennen, vielfach wird der Genitiv in Formen wie **נשמתו של משה** (LBL16406 fol. 385v) ausgedrückt.<sup>263</sup> Auch gibt es Nachweise für die Konstruktion von Bewegungsverben mit **ל**,<sup>264</sup> im Fall von PP2342 fol. 197v mit **בא**. In einigen Handschriften, beispielsweise PP2342 fol. 195r, wird ein *Qal-wa-Homer-Schluss* angeführt.<sup>265</sup> Bibelzitate werden üblicherweise mit **שנאמר** bzw. abgekürzt **שנ** eingeleitet und setzen sich somit deutlich vom Haupttext ab. Es gibt allerdings auch einige Gegenbeispiele, wo der biblische Text ohne gesonderte Kennzeichnung eingearbeitet ist. Ein Beispiel aus LBL16406 fol. 385v ist: **ולא מצא פתחון פה לדבר עם משה עד שאמ לו משה אין שלום אמר יי לרשעים**. Mose antwortet Samma'el an dieser Stelle, ohne dass dies explizit hervorgehoben wird, mit Jes 48,22. Insgesamt gilt, dass nicht gekennzeichnete Zitate tendenziell in wörtlicher Rede zum Einsatz kommen. Da die biblische Syntax zu stark von der rabbinischen aus PetM abweicht, ist eine unauffällige Einarbeitung in den Erzähltext, wie aus den DYM bekannt, kaum möglich. Neben **שנאמר** kommen andere Marker für eine Quotation aus dem Tanach zum Einsatz, häufig Varianten der Wortwurzel **כ.ת.ב.**, zum Beispiel mehrfach in PP2766 **כתוב בתורתי**. Als Besonderheit findet sich in Vebr45 fol. 80r mit **דהא כת** eine aramaisierte Form.

Während alle bisher beschriebenen Phänomene weitestgehend gleichmäßig auf alle Varianten von PetM verteilt vorkommen, unterscheidet sich die Verwendung von Referenzen auf Rabbinen je nach Textform. In den Handschrift LBL16406 und Vebr45 (vgl. *Todeskampf-Gruppe*) fehlen Hinweise auf bestimmte Rabbinen. Darin zeichnet sich ein Unterschied zum Midrasch Tanchuma ab, welcher auf die verschiedenen Gattungseigenschaften von Erzählung

---

<sup>260</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 206.

<sup>261</sup> Vgl. Ebd., 6; 247-249.

<sup>262</sup> Vgl. Ebd., 20; 173.

<sup>263</sup> Vgl. Ebd., 28; 32.

<sup>264</sup> Vgl. Ebd., 45.

<sup>265</sup> Vgl. Ebd., 30.

und Midrasch zurückzuführen ist. Es gibt ein konkretes Beispiel für dieses Phänomen aus LBL16406 im Vergleich mit dem Midrasch Tanchuma Parascha *wa-Ethannan* 6. Beide führen ein Gleichnis an, das von einem Geschenk für den König handelt. Die Stellen gleichen sich fast im Wortlaut, während Tanchuma den Abschnitt jedoch mit אָמַר רַבִּי אַבְהוּ („*Rabbi Abahu sagte*“) einleitet, ist dieser Verweis in PetM getilgt. In der *PetM-Samma'el-Tradition* ist vor allem der Verweis auf Rabbi Yoḥanan, im Zusammenhang mit der Aufzählung der zehn Stellen, da Moses Tod in der Bibel Erwähnung findet, auffällig. In PP2342 (ebenso PitT, vgl. *Early Extended Versions*) gibt es mit Rabbi Ḥelbbo und Rabbi Yoshiya zu zwei weiteren Stellen eine Rabbinenreferenz. In der Variante bei Yehuda Hadassi fehlen die beiden Namen, vermutlich seinem karäischen Hintergrund geschuldet. Damit ist für den Fall der *Early Extended Versions* eine Tendenz zur Rabbinennennung an einigen wenigen ausgewählten Stellen festzustellen.<sup>266</sup> Für die *Late Extended Versions* erfuhr das Phänomen eine starke Vermehrung. Sowohl die Zitation der Bibel als auch konkreter rabbinischer Autoritäten nimmt deutlich zu und weitet den Textbestand im Umfang aus. Man kann allgemein festhalten, dass Referenzen auf namentlich genannte Rabbinen häufiger vorkommen, je aufwendiger die Form von PetM ausgestaltet ist.

Als Gottesbezeichnung werden in PetM üblicherweise הקב"ה, oder in direkter Rede רבונו של עולם verwendet. Seltener sind andere Formen wie השם oder המקום (PP2766 u.a.). Das Tetragramm in Bibelzitationen wird mit einer Umschreibung, beispielsweise dreimal Yod, wiedergegeben. Gelegentlich verwendet PetM Lehnwörter aus dem Griechischen oder dem Lateinischen. Beispielhaft sind die Begriffe פמליא oder פלסתר zu nennen. Da diese jedoch auch im Talmud zu finden sind, ist eine Verwendung nicht explizit auffällig. Anders ist dies bei dem wiederholt vorkommenden Wort סילון, das verwendet wird, wenn Mose Josua mit verschiedenen Königsehren bedenkt. Es findet sich zum Beispiel in der Handschrift PP2342 auf fol. 195v. Der Begriff steht an dieser Stelle für einen (prachtvollen) Stuhl und leitet sich über das Lateinische *Sella* vom Griechischen σελλίων bzw. σέλλιν ab.<sup>267</sup> Es ist in dieser Bedeutung in der rabbinischen Tradition kaum belegt. Man kann das Wort als Bestätigung der

---

<sup>266</sup> Es besteht die begründete Annahme, dass der Verweis auf Rabbi Ḥelbbo und der nachfolgende Abschnitt, in dem Mose dreizehn Regeln aufschreibt und anschließend das Volk Israel in der Tora und den Gesetzen lehrt, eine aschkenasische Bearbeitung darstellt und etwa im 12.-13. Jahrhundert zum Textbestand von PetM hinzukam. Dies geht aus einem Vergleich mit den tosafistischen Bibelkommentaren *Da'at Zeqenim* und *Hadar Zeqenim*, jeweils zur Stelle Dtn 31,26, hervor. Darin wird anstatt auf Rabbi Ḥelbbo auf einen anonymen Midrasch verwiesen, womit sehr wahrscheinlich nicht PetM gemeint ist. PetM und die Tosafisten lag demzufolge eine gemeinsame Vorlage vor, die im 12.-13. Jahrhundert in Aschkenas verbreitet war.

<sup>267</sup> Vgl. Jastrow, *Dictionary*, 979. Und Gustaf H. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch. Zu Targum, Talmud und Midrasch* (Frankfurt am Main: 1922), 292.

These von Rella Kushelevsky verstehen, die PetM insbesondere anhand der höfischen Schilderungen um Josua eine Verortung von PetM nach Byzanz vorschlug.<sup>268</sup> Abseits der bereits genannten wenigen Aramaismen gibt es sonst keine Verwendung von nicht-hebräischem Lexikon. Weitere sprachliche Phänomene in PetM sind charakteristische Merkmale des RH. In der Handschrift LBL16406 fol. 386r findet sich der Ausdruck בגד של בוך. של ist hier im Verhältnis mit der Materialität zu sehen.<sup>269</sup> Im Gegensatz zum biblischen Stil der DYM sind in PetM an einigen Stellen Abkürzungen verwendet. Neben den geläufigen Formen wie הקב"ה, ש"נ, oder א"ל wurden sowohl bekannte Wörter verkürzt wiedergegeben, beispielsweise ישׁ für ישראל, als auch andere Akronyme zur Anwendung gebracht. Ein Exempel dafür ist in PP2766 belegt, wobei בית דין mit ב"ד abgekürzt wird. Besonders ausgeprägt ist die Tendenz zur verkürzten Darstellung bekannter Textelemente in der Handschrift Vebr45. Die Episode, da Mose an verschiedenen Stellen um Erbarmen bittet, ist sprachlich redundant. Vebr45 führt die volle Formulierung einmal aus und fasst sie anschließend als Akronym zusammen. So steht auf fol. 80r:

הלך אצל הרים וגבעו אל בק ער אל עד שנבק רע נרע עצמינו

Ausgeführt steht dies für:

הלך אצל הרים וגבעות אמר להם בקשו עליי רחמים אמרו לו  
עד שנבקש רחמים עליך נבקש רחמים על עצמינו.

Die dargestellten sprachlichen Phänomene in PetM stellen nur eine Auswahl dar. Es lassen sich in allen Bereichen noch weitere Belege finden. Die Analyse verdeutlicht, dass der mittelalterliche Text in pseudo-rabbinischem Hebräisch abgefasst wurde. PetM orientiert sich somit sprachlich an den klassisch aggadischen Midraschim wie Tanchuma oder dem Midrasch Rabba. Deren Abfassung liegt zum Teil über fünfhundert Jahre vor der vermuteten Entstehung von PetM. Explizite Hinweise auf eine deutlich zeitgenössische Beeinflussung der Sprache fehlen. Typisch für das Mittelalterliche Hebräisch wäre beispielsweise eine Nähe zum Arabischen.<sup>270</sup> Dergleichen ist jedoch nicht festzustellen. Eine Imitation des biblischen Stils war ebenso nicht intendiert. Bibelzitate sind durch Marker oder sprachliche Eigenschaften als solche erkennbar und heben sich somit vom Haupttext ab.

<sup>268</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, xviii-xix.

<sup>269</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 71.

<sup>270</sup> Goldenberg, "Medieval Hebrew", 660-665.

Zu beachten ist der Umgang mit Verweisen auf rabbinische Autoritäten. Dieser unterscheidet sich je nach Textfassung. Zum Teil wird eine explizite Tilgung deutlich, in anderen Varianten sind Verweise auf bestimmte Rabbinen durchaus geläufig. Allgemein kann man festhalten, dass die Nennung einer intertextuellen Referenz die erzählte Handlung unterbricht. Je mehr Einschübe dieser Art gegeben werden, desto eher gleicht sich der Text an den dialektischen Stil der klassischen Midraschim oder auch Talmudim an. Der Fokus liegt dann auf dem Argument und einem zu erwartenden Ergebnis, weniger auf der Erzählung selbst. Werden Rabbinenreferenzen jedoch explizit getilgt, rückt die Handlung stärker in den Mittelpunkt. Das für PetM verwendete rabbinische Hebräisch in Prosa-Form ist insgesamt betrachtet leicht zugänglich. Sprachkenntnisse, die über das Verständnis einfachen Bibelhebräisch und geläufiger Midrasch-Literatur hinausgehen, werden nicht benötigt. Elliptische Formulierungen, wie aus dem Talmud bekannt, kommen nicht vor. Auch fehlt fremdsprachiges Vokabular, sei es arabischen oder aramäischen Ursprungs. Die wenigen griechisch beeinflussten Stücke stellen sprachlich die größte Schwierigkeit dar, zählen aber auch nicht zum Kern des Berichts. Auf poetische Einschübe, die das Niveau der Sprache deutlich anheben würden, wurde verzichtet.

### 6.3. Auslegung in PetM

Gleich wie die *Divre ha-Yamim shel Moshe* ist *Petirat Moshe* formell kein Midrasch. Die Bindung an einen einzigen Vers, der in der Folge ausgelegt wird, fehlt. Stattdessen kann man eine Verteilung mehrerer exegetischer Probleme über den gesamten Text hinweg feststellen. Insbesondere drei Bibelverse stechen hervor: Dtn 31,14 (הֲנֵן קָרְבֵּוֹ יָמָיִךָ לְמוֹת), *Siehe, deine Tage zu sterben sind herangekommen*, Dtn 3,27 (בִּי־לֹא תַעֲבֹר אֶת־הַיַּרְדֵּן הַזֶּה), *denn du wirst diesen Jordan nicht überqueren*, und Dtn 34,5 (וַיָּמָת שָׁם מֹשֶׁה עֶבְדִּי בְּאֶרֶץ מוֹאָב עַל־פִּי יי), *Und dort starb Mose, der Knecht des Herrn, im Land Moab, durch (den Mund) des Herrn*. Es ist jeweils eine Fragestellung mit den einzelnen Versen verbunden, auf welche PetM im Verlauf der Erzählung in narrativer Form Antwort gibt. Dtn 31,14 beschreibt den göttlichen Beschluss, dass Mose sterben soll. PetM erläutert, warum er nicht wie die meisten seiner Vorfahren ein deutlich höheres Lebensalter erreicht oder gar unsterblich ist. Insbesondere die Diskussion mit Gott um seine sechs Sünden erinnert den Leser oder die Leserin daran, dass Mose trotz seiner hervorgehobenen Rolle nicht unbescholten geblieben ist. Das ewige Leben bleibt ihm daher verwehrt. Dtn 3,27 beschäftigt sich mit der Frage, warum Mose das Gelobte Land nicht betreten darf. Diese Strafe ist biblisch nicht ausreichend gerechtfertigt. PetM nutzt den Abschnitt, die

Führungsübergabe an Josua erzählerisch umzusetzen. Der letzte Vers, Dtn 34,5, beschreibt genau, wie Mose stirbt. PetM versteht hierbei die Wendung *עַל-פִּי יי*, *durch den Mund des Herrn*, wörtlich. Der Ewige nimmt Moses Seele durch einen Kuss, mit seinem eigenen Mund. Es ist ein versöhnliches Ende, nachdem der Prophet dem Tod nicht entrinnen kann und nicht einmal das Land Israel betreten darf. Außerdem charakterisiert diese Auslegung der Tradition folgend Mose als Gerechten. Die drei Verse entstammen hierbei drei unterschiedlichen Leseabschnitten. Dtn 3,27 entspricht der Parascha *wa-Ethannan*, Dtn 31,14 ist *wa-Yelekh* und Dtn 34,5 stammt aus *we-Zot ha-Berakha*. Auslegerische Vorlagen sind vor allem in der Tan.Yel.-Literatur angelegt. PetM führt diverse aus der Midrasch-Literatur bekannte Episoden zum Thema Tod des Mose in einem geschlossenen Handlungsschema zusammen. Exegetische Elemente sind in die Handlung integriert, ordnen sich jedoch dem Aufbau als Erzählung unter.

### 6.4. PetM als Erzählung

Wie für die *Chroniken des Mose* erfolgt anschließend eine Analyse von *Peṭirat Moshe* als Erzählung. Theoretische Grundlagen wurden aus Lahn/Meister und Scheffel/Martínez übernommen.<sup>271</sup> Die Erzähltextanalyse beruht auch hier auf den drei Dimensionen:<sup>272</sup> 1) Wer erzählt die Geschichte? (Parameter der Erzählinstanz) 2) Wie erzählt die Erzählinstanz? (Parameter des Diskurses) 3) Was erzählt die Erzählinstanz? (Parameter der Geschichte).<sup>273</sup>

Der erste Parameter befasst sich mit der Erzählinstanz. Die Ausprägung des narrativen Charakters unterscheidet sich zwischen den unterschiedlichen Textfassungen von PetM. Alle Varianten umfassen jedoch Textteile, in denen ein Midrasch-artiger Stil zum Einsatz kommt. Midrasch-artiger Stil bedeutet, dass die Erzählinstanz hinter dem dialektischen Stil der Talmudim und Midraschim zurücktritt und der Text Charakteristiken der Kompilationenliteratur vorführt. In manchen Zeugnissen ist dieses Mittel stärker ausgeprägt als in anderen. (Beispiel aus LBL16406: „*Eine andere Sache: Selbst ein Knecht, dessen Herr ihn für tausend Goldstücke genommen hat, wenn er dorthin kommt, kann er nicht sagen, du bist mein Knecht. Es steht geschrieben: Und wenn sein Bestes zum Himmel stiege (Hi 20,6). Das ist Mose unser Meister in der Stunde, da ihm der Heilige, gepriesen sei er, sagte: Siehe, deine Tage sind herangekommen (Dtn 31,14).*“). Häufig wird der auf diese Weise eingeschränkten Erzählinstanz nur die Aufgabe zuteil, Dialoge einzuordnen („*Er sagte ihm:*“) und Bibelzitate als solche zu

<sup>271</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*.

<sup>272</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 70-71.

<sup>273</sup> Für diese Analyse wird die Terminologie von Lahn/Meister verwendet und durch Scheffel/Martínez ergänzt. Im Anhang findet sich ein Glossar zu den wichtigsten Begrifflichkeiten. Anstatt „Erzähler“ wird der genderneutrale Begriff Erzählinstanz bevorzugt.



markieren („*Wie es heißt:*“, „*Wie geschrieben steht:*“). Außerdem stellt sie rhetorische Fragen („*Was tat Mose in diesem Moment?*“ PP2342). Im Gegensatz zu Talmud und Midrasch kann PetM jedoch trotz dieser teilweise geschwächten Stimme als Erzähltext gelesen werden. Dies ist möglich, da Midrasch-artige Elemente zumeist in Dialogen verortet sind, wodurch sie sich in eine übergeordnete kohärente Erzählhandlung einfügen (Beispiel aus LBL16406: „*Da kam Metatron und sagte vor ihm: Herr der Welt, Mose war dein in seinem Leben und ist dein in seinem Tod. Er sagte ihm: Es gleicht einem König, der einen einzigen Sohn hatte...*“). Viele Abschnitte in PetM weisen auch keine Methoden aus der dialektisch aufgebauten Traditionsliteratur auf und sind eindeutig narrativ ausgerichtet. In diesen Teilen ist der Parameter Erzählinstanz klar ausgeprägt und kann entsprechend analysiert werden (Beispiel aus PP2342: „*Er nahm den Schlüssel und öffnete und trat ein und nahm seinen Mantel und schüttelte ihn und legte ihn zu seinem Kopf. Und er nahm seine Schuhe und richtete sie her und stellte sie an die Seite des Bettes...*“). Es handelt sich um eine implizite Darstellung der Erzählinstanz in Form eines verborgenen Erzählers. Die Erzählinstanz erscheint nicht in der erzählten Welt und ist daher heterodiegetisch (Unbeteiligter Erzähler). Die Stimme steht außerhalb der Gesamterzählung und kann als „primärer/extradiegetischer Erzähler“ beschrieben werden. Das Erzählen geschieht retrospektiv, die Erzählung blickt auf ein vergangenes Geschehen zurück. Eine Adressateninstanz wird nicht näher bestimmt („verborgener Adressat“).<sup>274</sup>

Der zweite Parameter beschäftigt sich mit der Frage, wie erzählt wird (Diskurs/Darstellung).<sup>275</sup> Scheffel/Martínez gliedern die Analyse des Diskurses in drei Kategorien: Zeit, Modus und Stimme, wobei Stimme hier bereits behandelt wurde.<sup>276</sup> Man kann für die PetM von einer *Nullfokalisierung* sprechen. Hierbei ist die Anlage der Erzählperspektive gemeint, die Scheffel/Martínez unter dem Punkt *Modus* führen.<sup>277</sup> Dies bedeutet, dass die Erzählinstanz in PetM mehr weiß als die Figuren. Über weite Teile ist die Erzählung zwar auf Mose als Hauptfigur fokussiert, es finden aber auch Gespräche zwischen Gott und anderen Gesprächspartnern statt, von denen Mose nicht weiß (Beispiel aus LBL16406: „*Er sagte zu Samma'el dem Frevler, dem Oberhaupt aller Teufel. Zieh hinaus und bring mir die Seele von Mose!*“). Im zweiten Aspekt des Modus geht es um Distanz und die Frage, wie „mittelbar wird das Erzählte erzählt.“<sup>278</sup> Ganz grundsätzlich wird hierbei eine Einordnung in das Spektrum

---

<sup>274</sup> Analyse nach Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 74-110.

<sup>275</sup> Ebd., 113. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 32.

<sup>276</sup> *Erzähltheorie*, 32.

<sup>277</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, ab 116. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, ab 67.

<sup>278</sup> *Erzähltheorie*, ab 50.

„Narrativer Modus (mittelbar)“ – „Dramatischer Modus (unmittelbar)“ vorgenommen.<sup>279</sup> PetM ist prinzipiell durch eine mittelbare Erzählung von Ereignissen strukturiert (Beispiel aus LBL16406: *„In jedem Moment küsste ihn der Heilige, gepriesen sei er auf seinen Mund. Und seine Seele trat mit dem Kuss heraus. Und der Heilige, gepriesen sei er, weinte“*).<sup>280</sup> Die unmittelbare Erzählung von Worten und Gedanken dominiert in PetM jedoch gegenüber der Darstellungen durch die Erzählinstanz (Beispiel aus LBL16406: *„Er ging zum Meer. Er sagte ihm: ‚Bitte für mich um Erbarmen, damit ich nicht sterbe!‘ Es sagte ihm: ‚(...)‘“*).<sup>281</sup> Auf diese Weise tendiert PetM in Richtung „Dramatischer Modus“. Ein Fokus liegt hierbei auf der äußeren Rede, mentale Prozesse werden seltener, aber auch abgebildet (Beispiel aus LBL16406: *„Und Mose sprach zu sich: ‚(...)‘“*). Die direkte Rede ist die vorherrschende Redeform. Da in den Text immer wieder Abschnitte im Stile von Talmud und Midrasch eingebunden sind, bei denen es sich im engeren Sinn um keine Erzählung handelt, wird die dramatische Wirkung von PetM abgeschwächt.

Weiter ist für den Parameter des Diskurses der Aspekt der Zeit relevant.<sup>282</sup> Die Erzählzeit wird der erzählten Zeit gegenübergestellt. Ordnung, Dauer und Frequenz bilden relevante Kategorien.<sup>283</sup> PetM zeichnet sich durch seine große Variantenvielfalt aus. Die unterschiedlichen Textfassungen unterscheiden sich insbesondere im Punkt Ordnung. Als Fixpunkte können die Todesverkündigung an Mose (Dtn 31,14) und sein Tod (Dtn 34,5) gelten, die den Beginn, bzw. das Ende der Handlung markieren. Die Ereignisse dazwischen folgen je nach Textfassung einer anderen Anordnung, sie sind chronologisch nicht festgeschrieben. Im Idealfall ist eine Textvariante in sich chronologisch und damit auch logisch aufgebaut, es sind aber auch Rezensionen bekannt, in denen es zu Dopplungen und inhaltlicher Unlogik kommt (z.B. LBL27089). Die Aspekte Ordnung, Dauer und Frequenz sind individuell von der jeweiligen Textfassung abhängig und nicht für die PetM allgemein zu definieren. Durch die dramatische Tendenz von PetM wirken erzählte Zeit und Erzählzeit beinahe identisch („Zeitdeckendes Erzählen“).<sup>284</sup> Rein objektiv betrachtet werden die letzten Stunden, maximal Tage vor Moses Tod geschildert. Im Gegensatz zu beispielsweise den DYM mit der Erzählspanne von über 120 Jahren, ist dies ein relativ kurzer Zeitraum. Auffällige Zeitraffung oder Dehnung der Zeit kommen nicht zum Einsatz. Von einer Dehnung kann nur gesprochen werden, wenn die Bibel als Vergleichszeit herangezogen wird. Dort fügt sich PetM zwischen

---

<sup>279</sup> Ebd., 66.

<sup>280</sup> Vgl. Ebd., 52.

<sup>281</sup> Vgl. Ebd., 54.

<sup>282</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, ab 143.

<sup>283</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, ab 34.

<sup>284</sup> Vgl. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 154.

einige wenige Verse ein. Die nicht-erzählerischen Elemente im dialektischen Stil von Talmud und Midrasch können als eine Sonderform der deskriptiven Pause gelesen werden, wenn man eine Einordnung in die Erzählung vornehmen möchte.<sup>285</sup> Das grammatische Tempus von PetM ist das Perfekt des Rabbinischen Hebräisch (קטל). Dieses wird im Deutschen – wie auch das *Imperfectum consecutivum* des biblischen Hebräisch – mit dem Präteritum übersetzt.

Der letzte Parameter der Erzähltextanalyse befasst sich mit der Frage, was erzählt die Erzählinstanz (Handlung)?<sup>286</sup> Unterschiedliche Aspekte können untersucht werden: Thematik, Handlung, Figuren, Raum und Zeit,<sup>287</sup> nach Scheffel/Martínez ist auch die Erzählte Welt ein weiterer Aspekt.<sup>288</sup> Leichter als im Falle der DYM kann eine Interpretation der zugrundeliegenden Thematik von PetM erfolgen. Im Mittelpunkt steht die Menschlichkeit Moses, der sich vor dem Tod fürchtet. Für den nächsten Punkt, die Handlungsanalyse, werden die Aspekte Geschehnis, Ereignis (Motiv), Geschehen, Geschichte und Handlungsschema betrachtet.<sup>289</sup> PetM kann, zumindest in weiten Teilen, nach diesen Kriterien analysiert werden, woraus folgt, dass es eine Handlung gibt. Abschnitte ohne Handlung, in der [dialektischen Form](#) des Midrasch, kommen vor, bilden aber insgesamt die Ausnahme. Die Handlung ist dadurch nicht über die Maßen gestört oder gar nicht mehr nachvollziehbar. Ein Beispiel für Geschehen in PetM, mit der Bedeutung von Geschehen als „[c]hronologische Gesamtsequenz aller Geschehnisse und Ereignisse“<sup>290</sup>, ist folgende Aufzählung: Mose sitzt und schreibt den Gottesnamen, Mose leuchtet, Samma'el erscheint, Samma'el und Mose reden, Samma'el kehrt zu Gott zurück, Samma'el kehrt zu Mose zurück, Samma'el ist voller Zorn, Mose schlägt Samma'el mit dem Gottesstab in die Flucht. Nicht alles davon ist für die *Geschichte* relevant. Darin folgen „die Ereignisse nicht nur aufeinander, sondern auch auseinander“.<sup>291</sup> Das eben geschilderte Geschehen als Geschichte formuliert lautet: Als Mose den Gottesnamen schreibt, erscheint Samma'el, um ihn zu töten. Durch seine Gestalt und seine Worte vertreibt Mose den Todesengel. Gott schickt ihn erneut zu Mose, doch da Mose die Macht des Gottesnamens besitzt, schlägt er Samma'el in die Flucht. Die Gesamthandlung von PetM beschreibt die letzten

---

<sup>285</sup> Ebd. Beispiel aus LBL16406: „Denn es gab sogar einen König, der gab sein ganzes Vermögen als Pfand für seine Seele. Nicht einmal eine Stunde bekommt man davon. Wie es heißt: *Klein und groß sind dort gleich*. (Hi 3,19). Klein, das ist David. Wie geschrieben steht: Er ist gestorben. (Vgl. bShab 151b) Und David ist der Kleine. Groß, das ist Mose.“ Der Abschnitt kann als Beschreibung der Mose-Figur gelesen werden mit folgender Aussage für die Erzählung: „Mose war ein bedeutender Mann, aber dies wird ihn nicht vor dem Tod bewahren.“

<sup>286</sup> Ebd., ab 302. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, ab 115.

<sup>287</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 208.

<sup>288</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 137.

<sup>289</sup> Ebd., 27-28. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 218.

<sup>290</sup> Vgl. *Erzähltextanalyse*, 218.

<sup>291</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 27.

Stunden vor Moses Tod.<sup>292</sup> Je nach Fassung handelt es sich dabei in unterschiedlichem Maße um eine „ästhetisch organisierten Erzählung“. Figuren in Erzählungen treten als Träger der Handlungen auf.<sup>293</sup> Der zentrale Charakter von PetM ist Mose. Als zweite wichtige Figur tritt Gott in Erscheinung. Weitere Charaktere existieren, beispielsweise der Todesengel Samma'el oder Josua. Mit untergeordneter Bedeutung treten einige zusätzliche Figuren auf, Moses Seele, die himmlische Stimme (*Bat Qol*) und andere. Insbesondere Mose ist als komplexer Charakter gezeichnet. Er zeigt diverse persönliche Eigenschaften, seine Furcht und Feigheit spielen dabei ebenso eine Rolle wie später die Wandlung hin zur Annahme seines Schicksals. Schwäche und Stärke sind in gleichem Maße porträtiert. Auch Gott wird von verschiedenen Seiten gezeigt und nicht nur als flache Allmachtsfigur dargestellt. Während er auf der einen Seite nicht mit sich handeln lässt und Mose weder das Gelobte Land betreten noch ewig leben darf, geht er doch in gewissem Maße auf die Bedürfnisse seines Dieners ein. Mose darf das Land sehen, und am Ende nimmt der Ewige, trotz ursprünglich anderer Pläne (Samma'el), Moses Seele selbst, auf unerwartet emotional aufgeladene Weise durch einen Kuss. Selbst Nebenfiguren wie Josua oder Samma'el sind nicht auf simple Rollenbilder wie „Nachfolger“ oder „Gegenspieler“ festgelegt. Josua verweigert sich erst seiner Rolle, bis er sie doch annimmt, und Samma'el wird im Angesicht Moses vom starken Todesengel zum verängstigten Gottesknecht. All diese Figuren zeigen unterschiedliche Emotionen und durchlaufen Wandlungen. In den Figurencharakterisierungen liegt eine erzählerische Stärke von PetM. Sie wirken menschlich und nahbar. Räumlich findet die Handlung vornehmlich im und um das Heerlager der Israeliten in der Wüste statt („Diegetischer Raum“).<sup>294</sup> Sie befinden sich zu diesem Zeitpunkt in der Nähe des Jordan, die genaue Todes- bzw. Grabstelle Moses bleibt aber der biblischen Vorlage folgend unbekannt (Vgl. Dtn 34,6). Mose ist zum Teil von dieser physischen Verortung in der Wildnis losgelöst. Um Hilfe zu suchen, kann er das Meer, die Gestirne oder den Fürsten des Angesichts aufsuchen. Manche Szenen spielen auch im Himmel, auch wenn dieser Ort als Handlungsraum nie direkt beschrieben wird. Bis Gott herabsteigt, um Moses Seele zu nehmen, befindet er sich der Logik nach in seiner göttlichen Sphäre, wo auch die Gespräche mit den Engeln stattfinden (Beispiel aus PP2342: „*Und der Heilige, gepriesen sei er, stieg aus den Himmeln der Höhe, den Himmeln der Himmelshöhen, herab um Mose Seele zu nehmen.*“). Moses Dialoge mit Gott sind irgendwo zwischen Himmel und Erde verortet, das Konzept eines beschreibbaren diegetischen Raums rückt insbesondere während dieser dramatischen Elemente in den Hintergrund. Als

---

<sup>292</sup> Vgl. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 233.

<sup>293</sup> Vgl. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 149.

<sup>294</sup> Vgl. Ebd., 155. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, ab 249.

letzter Punkt erfolgt die Betrachtung der Kategorie Zeit.<sup>295</sup> Der Todeszeitpunkt Moses ist mit dem 7. Adar genau festgelegt. Auch ist bekannt, dass er mit 120 Jahren starb, im 40. Jahr nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten. Je nach PetM-Variante werden die letzten Stunden bis Tage vor seinem Tod abgehandelt.

Hauptsächlich zwei Probleme ergeben sich bei der Analyse von PetM als Erzähltext. Erstens, die Vielförmigkeit des Werks. Diese erschwert eine Beschreibung von PetM, da es große Abweichungen zwischen den Varianten und keine autoritative Form des Texts gibt. Letztendlich kann eine Analyse nur für die einzelnen Fassungen durchgeführt werden und unterscheidet sich je nachdem im Ergebnis. Das zweite Problem betrifft die Bewertung, inwiefern PetM überhaupt ein vornehmlich narrativer Text ist. Da einige Elemente außerhalb einer kohärenten Gesamterzählung stehen und Eigenschaften der dialektischen Kompilationsliteratur aufweisen, ist eine Beschreibung von PetM als Erzähltext anfechtbar. PetM dennoch als Erzählung zu klassifizieren ist möglich, da die dialektischen Textelemente oftmals in Dialoge eingearbeitet sind. Zwar wirkt der Text dadurch beizeiten schwerfällig, die Passagen sind aber zumindest formell in eine übergeordnete Erzählhandlung integriert (Beispiel aus PP2342: „*Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihm: ‚Mose, Mose, mein Sohn, siehe, du machst ihre Tora zu einem Schwindel, denn es steht geschrieben: Dreimal sollen alle deine Männer erscheinen (Vgl. Ex 23,17; Ex 34,23; Dtn 16,16). Wenn du dich niederlässt und nicht pilgerst, was werden die Israeliten sagen, einer zum anderen, wenn sie pilgern?‘*“). Die Midrasch-artigen Sequenzen lassen sich so entweder als Äußerung der Erzählinstanz, oder als direkte Figurenäußerung lesen. PetM kann somit trotz Schwierigkeiten in der Analyse als Erzähltext eingeordnet werden.

### 6.5. Besprechung von Vorlagen und Quellen

PetM ist vor dem Hintergrund der biblischen Sequenz Dtn 31-34 zu sehen. Die Handlung setzt mit der Todesverkündung an Moses ein und endet mit seinem tatsächlichen Sterben. PetM orientiert sich grob an diesem Aufbau, fügt in die biblische Rahmenhandlung jedoch eigene Ausführungen ein. Der Bezug zum biblischen Referenzrahmen wird durch direkte Zitate und indirekte Verweise aufrechterhalten. Eine besondere Rolle nimmt die einführende Stelle Dtn 31,14 („*Siehe, deine Tage sind herangekommen...*“) ein. Als Motiv m1 kommt es in 12 der 14 untersuchten Handschriften vor. Auffällig ist, dass das Schlusszitat Dtn 34,5 („*Und Mose starb dort...*“), mit nur vier Nennungen erheblich seltener zitiert wird. Die meisten Fassungen, welche die Stelle enthalten, sind der *Drucktradition* von PetM zugehörig und damit erst

---

<sup>295</sup> *Erzähltextanalyse*, ab 255.

verhältnismäßig spät zu datieren. Andere Bibelzitate zwischen Dtn 31 und 34 sind häufiger zu beobachten, beispielsweise Dtn 32,4 (m62, „*Der Fels, vollkommen ist ein Tun.*“) und Dtn 34,10 (m70, „*Und es stand kein Prophet auf...*“), mit jeweils mindestens neun Nennungen in den 14 untersuchten Handschriften (zum Teil Mehrfachnennungen). Auf diese Weise eingegrenzt entspricht der biblische Referenzrahmen den Leseabschnitten *wa-Yelekh* (Dtn 31) und *we-Zot ha-Berakha* (Dtn 33,1-34,12). Zusätzlich bedeutsam ist die Parascha *wa-Ethannan* (Dtn 3,23-7,11). Die zentrale Stelle aus *wa-Ethannan*, implizit oder explizit zitiert, ist Dtn 3,27 („*...Denn du wirst diesen Jordan nicht überqueren.*“). Abhängig von der Textfassung liegt ein größerer Fokus auf den Elementen aus *wa-Ethannan* (Warum darf Mose nicht ins Land und die Übergabe an Josua) oder auf *we-Zot ha-Berakha* (Handlungen vor Moses Tod).

Einige Anlagen für aus PetM bekannte Motive sind auf den Talmud zurückzuführen. Beispielsweise wird in mSot 1,9 Moses Größe gemeinsam mit der Episode um den Sarg des Josef und das Versprechen Gottes, dass er Mose begraben wird, erwähnt (PetM Motive m136, m77, m33 u.A.). In der Tosefta tSot 4,7-9 wird die Episode um den Sarg des Josef ausgeführt. Weiter relevant sind bBB 17a und bSot 13b-14a. bBB befasst sich mit dem Motiv Mose, Aaron und auch Miriam wären durch einen Kuss Gottes gestorben (m34, m126). Aus bSot kennt man die gemeinsame Lehre von Mose und Josua (m106).

Relevanter als Talmud und Mischna für PetM sind Einflüsse antiker Midraschim. Fernández/Morell führten zunächst die *Mekhilta de-Rabbi Yishma'el* zu Ex 13,19 und zu Ex 17,14-16 an.<sup>296</sup> Erstere Stelle befasst sich erneut mit der Episode um den Sarg des Josef (m77), wichtiger jedoch auch für ältere PetM-Formen ist die zweite Stelle, die den Beschluss beschreibt, dass Mose nicht ins Land kommen darf, vgl. Dtn 3,27 (m8, m55 u.a.). Ein weiteres Werk mit Einflüssen auf PetM ist SifNum. Die betreffenden Stellen sind SifNum 106,2, zum Sarg des Josef (m77), SifNum 135, Verhandlungen zwischen Gott und Mose, der ins Land will, es aber nur schauen darf (m111 u.a.) und SifNum 136, Mose darf Israel schauen. Außerdem kommt es zu einer Besprechung seiner Sünden, weswegen er nicht ins Land darf (m111, m10, m7, m8 u.a.). In SifNum 140 stellt Mose Josua einen Übersetzer zur Seite und überträgt ihm seine Autorität. Mose ist wie die Sonne und Josua wie der Mond (m106, m115 u.a.).

Bedeutende Quelle für PetM ist *Sifre Deuteronomium*. Fernández/Morell begannen in ihren Ausführungen zum Text mit Hinweisen auf SifDev 27, 28 und 30,<sup>297</sup> deren Einfluss auf PetM jedoch nicht sehr ausgeprägt ist. Die zentrale Stelle für PetM aus SifDev ist SifDev 305. Nebst der Erwähnung Josuas und seines Übersetzers wird in SifDev 305 die Begegnung

---

<sup>296</sup> Fernández und Morell, *El Beso*, 136-138.

<sup>297</sup> Ebd., 143.

zwischen Mose und dem Todesengel beschrieben (m25 u.a.). Eine aufwendige Ausarbeitung der Episode ist dem frühen Midrasch fremd, ebenso wie die Identifizierung des Engels als Samma'el. SifDev 338 befasst sich mit der Episode, dass Mose das Land schauen darf. Außerdem besteht ein Verhältnis zu SifDev 339: Alle Menschen müssen sterben, auch Mose (m2). Dieser versucht seinem Schicksal zu entkommen, indem er einige seiner Heldentaten aufzählt und einem Vergleich mit seinen Vorvätern aufzieht (m2, m5, m83). SifDev 339 endet mit einem Verweis auf den Tod des Aaron, den Mose um seinen Tod beneidet. Die Episode ist auch für PetA und das Verhältnis zwischen PetM und PetA von Interesse.<sup>298</sup> Einige kleinere übereinstimmende Motive lassen sich außerdem in SifDev 341, 355 und 357 feststellen. Zu beachten ist der *Midrasch Tanna'im* zu Dtn 34. Diverse Elemente von PetM sind auch aus diesem Text bekannt. Zum ersten Mal findet so zum Beispiel eine *Bat Qol* Erwähnung (m29 u.a.). Weitere darin enthalten ist die Episode um Mose und den Todesengel, die Trauer Josuas, die Sequenz um die Seele des Mose, die seinen Körper nicht verlassen will und der Kuss Gottes (m25, m49, m45, m46 u.a.). Außerdem der Ausspruch, dass Mose nicht in die Hand des Todesengels gegeben werden will, Gott ihn jedoch tröstet, indem er ihm seinen zukünftigen Platz im Paradies zeigt (m32, m89). Ebenfalls eröffnet MidTan eine Verbindung zum Tod des Aaron. Weitere Quelle mit ähnlichen Motiven wie PetM sind die *Avot de-Rabbi Natan*. So beinhaltet ARN A 12, 4-5 die auch im Zusammenhang mit PetA relevante Sequenz, in der die Tode der beiden Brüder Mose und Aaron verglichen werden. Eine Variante der Episode um Mose und den Todesengel ist bekannt, ebenso die Diskussion um die Seele. ARN A 12, 4-5 ist an dieser Stelle mit ARN B 25, 2-4 vergleichbar. ARN A 17,3 kennt einige Josua-Elemente, wie die Übergabe des Volkes an ihn. Ob ein direkter Zusammenhang zwischen PetM und ARN besteht, oder beide nur auf dasselbe Quellmaterial zurückgehen, ist schwierig zu beurteilen. Üblicherweise werden die ARN in ein palästinisches Umfeld verortet.<sup>299</sup> Dass der Text in Süditalien im 10. Jahrhundert bekannt war, ist sehr wahrscheinlich.<sup>300</sup>

Während aus den bisher genannten Midraschim nur einzelne Elemente in PetM zu finden sind, lässt sich der Midrasch Tanchuma zur Parascha *wa-Ethannan* 6 als insgesamt wichtigste Quelle identifizieren. Grob findet sich darin das gesamte Basisnarrativ von PetM wieder, gleich wohl die Episode um Mose und den Todesengel fehlt. Als weitere Quelle für PetM wird häufig *Deuteronomium Rabba* geführt. Die Episode von der Begegnung Moses mit dem Todesengel ist in DevR 11:10 in einer PetM sehr ähnlichen Form enthalten.

---

<sup>298</sup> Ausgeführt unter *Besprechung von Vorlagen und Quellen* ab S. 316.

<sup>299</sup> Vgl. Reizel, *Mavo*, 291-292.

<sup>300</sup> Es gibt Hinweise darauf, dass Shabbetai Donnolo die ARN verwendete. Vgl. Mancuso, *Shabbatai Donnolo*, 8. Fußnote 26.

Fernández/Morell hielten fest: „*Deuteronomio Rabbah y Tanhuma* pudieran ser las fuentes de nuestro midrás“. <sup>301</sup> Nach aktuellem Forschungsstand handelt es sich bei DevR 11:9-10 jedoch um eine spätere Hinzufügung an DevR in der Frühform. <sup>302</sup> DevR bis zu Kapitel 11:8 hat PetM in einigen Aspekten beeinflusst, während DevR 11:10 selbst eine Form von PetM (*Externe Quelle*) darstellt. In DevR 11:3 findet sich ein ausführlicher Vergleich von Mose mit den Erzvätern, der in abgewandelter Form auch aus PetM bekannt ist (m5), ebenso wie eine erste Auslegung von Dtn 33,1 (*Und dies ist der Segen...*) (m75, m76). Eine zweite Auslegung derselben Bibelstelle ist auch ein Motiv in DevR 11:4. Sicherlich mit größerem Einfluss ist jedoch DevR 11:5 zu bewerten. Darin wird die Begegnung von Mose und dem Todesengel ausgeführt (m25-m28), jenes Element, das in Tan *wa-Ethannan* 6 fehlt. Die Stelle kennt den Ausspruch Moses, dass er nicht sterben, sondern leben werde (Ps 118,17) (m78). Im Gegensatz zu den bisherigen Erwähnungen des Todesengels ist das Narrativ PetM bereits viel ähnlicher. Nachdem der Todesengel beim ersten Mal scheitert, die Seele des Mose zu rauben, kehrt er ein zweites Mal zurück und wird anschließend mithilfe des unaussprechlichen Gottesnamens in die Flucht getrieben. In PetM ist dies der endgültige Schlag, in DevR 11:5 kehrt er ein drittes Mal zurück, in SifDev 305 beispielsweise jedoch entzieht sich Mose auf andere Weise aus dem Wirkungsbereich des Engels, der sich auf eine vergebliche Suche nach ihm begeben muss. DevR kennt darüber hinaus eine Variation der Episode um die Seele (m45) und zitiert Dtn 34,10 (*Und es stand kein Prophet mehr in Israel auf wie Mose.*), wie es auch aus der Mehrzahl der PetM-Varianten bekannt ist (m70). DevR 11:7 führt die Episode um den Sarg des Joseph (m77). In DevR 11:9 ist die Auslegung des Wortes הֵן (*hen*) aus Dtn 31,14 ausgeführt, ein Motiv, das spätere PetM-Formen kennen (m53), wobei DevR 11:9, wie auch DevR 11:10, vermutlich bereits eine späte Hinzufügung an DevR ist. <sup>303</sup>

Das Motiv vom Sterben des Mose ist nicht nur aus der rabbinischen Tradition bekannt. Erstmals lässt es sich in der frühen griechischen Überlieferung beobachten. Zunächst ist hierfür Philo von Alexandrien zu nennen. In *De vita Mosis* (§288-292) wird auch sein Tod beschrieben, der ohne Einwirken menschlicher Kräfte vonstattenging. Auch Josephus Flavius schilderte den Abschied von Moses in seinen *Antiquitäten* (IV, 8, 48-49). Auffällig ist ebenfalls die entsprechende Sequenz aus dem *Liber Antiquitatum Biblicarum* (Pseudo-Philo) 19-20. Der

---

<sup>301</sup> Fernández und Morell, *El Beso*, 69. Eigene Übersetzung: „Deuteronomium Rabba und Tanchuma könnten die Quellen für unseren Midrasch sein.“

<sup>302</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 341. Siehe auch Zahava Neuberger-Keller, טיבו ומקומו מדרש דברים רבה הגדפס: במערכת ספרות התנחומא-ילמדנו [Midrash Devarim Rabba ha-Nidpas] (Jerusalem: 1999). Insbesondere das Einführungskapitel. Zum Verhältnis von PetM und DevR 11:9-10 ausführlicher unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.

<sup>303</sup> Siehe zum Verhältnis von PetM und DevR 11:9-10 ausführlich unter *Die Rezeption von PetM* ab S. 258.



## E. Textbearbeitungen

Todesbericht ist inhaltlich allerdings kaum mit PetM zu vergleichen. Ähnliches gilt für das *Testament des Mose* (*Assumptio Mosis* oder *Himmelfahrt des Mose*).<sup>304</sup> Hier wird vor allem die Einsetzung Josuas zum Nachfolger ausgearbeitet (1,6-18; 11-12). Möglicherweise besteht eine Beziehung *Judasbrief* (Judas 1,9). Origenes (*De principiis*, III,2,1) verwies auf eine aus PetM bekannte Episode, das Gespräch zwischen Samma'el und Michael (m60), welche auf die *Assumptio Mosis* zurückgehe.<sup>305</sup>

Eine weitere auffällige Parallele zu einem Werk vermutlich jüdisch-hellenistischen Ursprungs besteht mit dem *Testament des Abraham* (TestAbr).<sup>306</sup> Dieser Text ist in zwei Fassungen überliefert, bei denen es sich in beiden Fällen um christliche Bearbeitungen handelt.<sup>307</sup> Die längere Fassung wird als TestAbrA bezeichnet, die kürzere als TestAbrB.<sup>308</sup> Die griechischen Textzeugnisse sind erst aus frühestens dem 11.-12. Jahrhundert erhalten (TestAbrB), TestAbrA liegt sogar erst in einer Handschrift aus dem Jahr 1315 vor.<sup>309</sup> Es existieren koptische, arabische, äthiopische, slawische und rumänische Übersetzungen.<sup>310</sup> Bedeutsam ist vor allem die koptische Version, da davon ein Papyrus aus dem 4. Jahrhundert erhalten ist.<sup>311</sup> Man geht von einer griechischsprachigen, jüdischen Vorlage aus, die auf Basis der koptischen Überlieferungsdatierung sicher vor dem 4. Jahrhundert (n.d.Z.) entstanden sein muss.<sup>312</sup> Inhaltlich schildert das TestAbr folgende Begebenheit: Am Tag, als Abraham sterben soll, sendet Gott den himmlischen Heerführer Michael, um die Todesbotschaft zu überbringen. Abraham soll seine Angelegenheiten ordnen und sich auf den Tod vorbereiten. Zunächst erkennt Abraham Michael nicht und begegnet ihm mit großer Gastfreundschaft. Der Erzengel Michael bringt es daher nicht über sich, die Todesbotschaft zu überbringen und kehrt unverrichteter Dinge zurück zum Ewigen. Dieser sendet Michael erneut mit demselben Auftrag zu Abraham. Diesmal gibt Michael sich zu erkennen, doch Abraham weigert sich dagegen zu

---

<sup>304</sup> Zur *Assumptio Mosis* siehe weiterführend: Folker Siegert, *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur: Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke* (Berlin/Boston 2016), 336-347. Edna Israeli, "'Taxo' and the Origin of the Assumption of Moses," *Journal of Biblical Literature* 128, Nr. 4 (2009).

<sup>305</sup> Deutsche Übersetzung online über die Universität Fribourg, <https://bkv.unifr.ch/works/318/versions/339/divisions/107742> [27.04.2021].

<sup>306</sup> Dazu gearbeitet haben auf Deutsch unter anderem Martin Heide, *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung des arabischen und äthiopischen Versionen* (Wiesbaden: 2012). Und auf Englisch Dale C. Allison, *Testament of Abraham* (Berlin/New York: 2003). Siehe auch: George W. E. Nickelsburg (Hrg.), *Studies on the Testament of Abraham* (Cambridge: 1976).

<sup>307</sup> Allison, *Testament*, 4-7 und 28-31.

<sup>308</sup> Zum TestAbr auch Siegert, *Einleitung*, 302-308.

<sup>309</sup> Ebd., 304.

<sup>310</sup> Allison, *Testament*, 8-11.

<sup>311</sup> Siegert, *Einleitung*, 304. Zum koptischen TestAbr arbeitet Gesa Schenke (Hrg.), *Der Koptische Kölner Papyruscodex 3221. Teil I* (Paderborn: 2009). Teil II ist in Arbeit mit dem vorläufigen Titel: „Literarische Texte aus der Kölner Papyrussammlung. Der Papyruscodex 3221, Teil II: Das Testament des Abraham und andere Fragmente“.

<sup>312</sup> Heide, *Testament*, 1.

sterben, da er ohne Sünde ist. Er willigt nur ein unter der Bedingung, dass man ihm vorher die gesamte Schöpfung zeige. Gott geht auf den Handel ein. Auf einer Wolke sieht Abraham alle Schöpfungswerke und erhält eine Lektion im Umgang mit der Sünde. Als sie zur Erde zurückkehren, bricht Abraham die Abmachung mit Gott und Michael und weigert sich erneut zu sterben. Gott entbindet daraufhin den himmlischen Heerführer von seiner Aufgabe und betraut den Tod persönlich, Tannathos, damit. Auch wenn Abraham ebenfalls dem neuen Gegenspieler die Kooperation verweigert, gelingt es dem Tod, den Patriarchen zu überlisten und ihm die Seele gegen seinen Willen zu nehmen.<sup>313</sup> Die Parallelen von TestAbr(A) und PetM sind eindeutig. Eine detaillierte Liste umfasst: Gott bittet einen Engel, die Seele eines Gerechten der Bibel zu nehmen. Es kommt zu vergleichbaren Gesprächen zwischen dem Gerechten und der himmlischen Gestalt mit dem Auftrag, ihm das Leben zu nehmen. Eine übernatürliche Stimme sagt den Tod voraus. Der Gerechte weigert sich zu sterben, er selbst sieht sich als sündlos. Der Engel kehrt zu Gott zurück, der Auftrag scheitert im ersten Versuch. Gott sendet den himmlischen Boten ein zweites Mal. Der Engel hat eine vergleichbare Waffe (Schwert). Gott macht deutlich, alle Menschen müssen sterben. Der Gerechte erbittet einen Gefallen von Gott, bevor er stirbt. Der Gerechte darf alle Schöpfungswerke sehen. Der Gerechte rettet sich vor dem Tod durch die Verwendung des Gottesnamens. Der Gerechte muss trotz allem sterben. Er stirbt durch einen Kuss. Die Seele des Gerechten steigt in den Himmel. Er wird begraben und von diversen himmlischen Gestalten betrauert.<sup>314</sup>

Das Verhältnis von PetM und dem TestAbr wurde wiederholt diskutiert. Esther Chazon verfasste 1985 einen Artikel zum Thema mit dem Titel „Moses' Struggle for his Soul“. Darin argumentierte sie, dass PetM und das TestAbr nicht in direkter Abhängigkeit voneinander zu verstehen seien, sondern beide auf einer älteren Legende beruhten.<sup>315</sup> Da jene Legende älter sein müsste als das TestAbr, setzte sie eine Datierung in die frühe amoräische Zeit (3.-4. Jahrhundert n.d.Z.) an. Bereits Loewenstamm hatte etwa ein Jahrzehnt zuvor ähnliche Überlegungen vorgenommen.<sup>316</sup> In seinem Artikel befasste er sich mit der Frage, ob es sich ursprünglich um eine Mose- oder eine Abrahams-Legende gehandelt habe. Man ist sich in diesem Punkt einig, dass sehr wahrscheinlich zunächst die Figur des Mose im Mittelpunkt stand.<sup>317</sup> Bereits die biblische Schilderung vom Tod des Mose böte Grundlage für Spekulationen

---

<sup>313</sup> Die Nacherzählung orientiert sich an der englischen Zusammenfassung nach Allison, *Testament*, 3.

<sup>314</sup> Die Auflistung der Parallelstellen beruht auf ebd., 24-25.

<sup>315</sup> Esther G. Chazon, "Moses' Struggle for his Soul: A Prototype for the Testament of Abraham, the Greek Apocalypse of Ezra, and the Apocalypse of Sedrach," *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 5, Nr. 3 (1985): 155.

<sup>316</sup> Samuel E. Loewenstamm, "The Testament of Abraham and the Texts concerning the Death of Moses," in: *Studies on the Testament of Abraham* (Cambridge: 1976).

<sup>317</sup> Vgl. auch Chazon, "Moses' Struggle", 157.

und Legendenbildungen um das Ereignis, während der Tod Abrahams (Gen 25:8-10) keinen Anlass für vergleichbare Ausführungen gebe. Das TestAbr sei ein im Zusammenhang mit der Abrahams-Figur einzigartiger Bericht, während der Tod Moses ein immer wiederkehrendes Motiv in der jüdischen Literatur darstelle.<sup>318</sup> Je nach zeitlicher Einordnung des TestAbr kann man eine deutlich frühere Datierung als bei Chazon ansetzen. Allison ging von einem griechischen Urtext für das TestAbr aus, der im 1.-2. Jahrhundert in Ägypten entstand (Proto-TestAbr).<sup>319</sup> Eine möglicherweise hebräische Vorlage mit Mose in der Hauptrolle wäre dementsprechend noch älter und reichte gegebenenfalls bis in die Zeit des Zweiten Tempels zurück (MotM-Legende). Da es aus dieser Phase keine Belege gibt, bleiben entsprechende Überlegungen spekulativ.

Gelegentlich führte die große Ähnlichkeit zwischen PetM und dem TestAbr zu unpräzisen Aussagen über das Verhältnis der beiden Texte. Bei Allison heißt es:

*„That there is a relationship between TA [Anm.: TestAbr] and the complex of legends about Moses' death – particularly the version represented by Deut.Rab. 11:10 and Petirat Moshe – is obvious. The direction of dependence is also obvious. [...] the traditions concerning Moses' death are more ancient and even more meaningful than their parallels in the Testament of Abraham.”*<sup>320</sup>

Eine klare Unterscheidung zwischen PetM als definiertem Textbestand und allgemeinen Todes-Mose-Erzählungen (MotM) ist an dieser Stelle entscheidend.<sup>321</sup> Dass eine frühe MotM-Legende die antiken jüdischen Traditionstexte wie Talmud, den ARN und SifDev beeinflusste, ist überzeugend. Das Motiv von Moses Begegnung mit dem Todesengel lässt sich auf diese Weise möglicherweise bis in die Zeit des Zweiten jüdischen Tempels zurückverfolgen. Es wurde ebenfalls in die Tan.-Yel.-Literatur übernommen und fand im Anschluss Eingang in den mittelalterlichen Text PetM. TestAbr ist dabei außerjüdisches Zeugnis für die antiken Ursprünge des Stoffs, nicht jedoch Anhaltspunkt für eine Frühdatierung von PetM in die Antike.

Bei der Bewertung des schriftstellerischen Eigenanteils von PetM gegenüber seiner Vorlagen überwiegt ein innovatives Moment gegenüber der reinen Kopie bekannter Literatur. PetM zeichnet dabei durch die Umgestaltung der eklektischen Vorlagen zu einer kohärenten Erzählung aus. Der Text blieb nie rein epigonal. Schlüsselmotive wurden nur im Kern aus der Traditionsliteratur übernommen, erfuhren jedoch eine ganz eigene Ausgestaltung. So war die

---

<sup>318</sup> Vgl. Ebd. Auch Allison, *Testament*, 26.

<sup>319</sup> *Testament*, 16, 29, 33, 38.

<sup>320</sup> Ebd., 26.

<sup>321</sup> Vermutlich auf dieser Grundlage datierte beispielsweise der evangelische Pastor Roger D. Aus PetM ins erste Jahrhundert. Vgl. sein Buch S. 49 und hier S. 179. Fußnote 56.

## E. Textbearbeitungen

Begegnung zwischen Mose und dem Todesengel kein neues Motiv, der genaue Ablauf des Treffens und die Identifizierung als Samma'el jedoch findet sich in dieser Form nur in Texten der PetM-Gruppe. Auch die kunstvolle Ausarbeitung um die Figur des Josua, mit reichhaltigen Beschreibungen und lebhaften Dialogen, übertrifft in PetM deutlich den in den Quellen angelegten Kern der Erzählung. Der sprachliche Stil von Vorlagen und innovativen Elementen wurde durch literarische Bearbeitungen vereinheitlicht. Als Besonderheit von PetM tritt einem die Vielförmigkeit des Textes entgegen. Dieser Aspekt ist auch für die Betrachtung der kreativen Eigenleistung relevant. Eine autoritative Variante von PetM gab es nie. PetM ist weniger ein Text, sondern vielmehr selbst ein Genre. Man könnte auch von einem kollektiven mittelalterlichen Literaturprojekt sprechen. Die erzählerischen Versatzstücke von PetM kursierten sozusagen „Open-Source“. Jeder konnte die Einzelteile frei verwenden und seine eigene Fassung der Erzählung daraus erarbeiten. Es war möglich, Elemente dazu zu erfinden, andere wegzulassen, die Ordnung der Ereignisse zu verschieben und Ausschmückungen vorzunehmen. So entstanden vielfältige Varianten, mal mehr mal weniger miteinander verwandt, von unterschiedlicher narrativer Qualität. Insbesondere in der Blütezeit im 14.-15. Jahrhundert zeugen die Texte der PetM-Gruppe von großer Kreativität und Freude am lebhaften Erzählen. Die künstlerische Kraft von PetM liegt vor allem auch in einem damit verbundenen literarischen Prozess. PetM einzig als Kompilation bereits bekannter Teile der jüdischen Traditionsliteratur zu verstehen, wird dem Charakter des Textes nicht gerecht.

### 6.6. Die Rezeption von PetM

Die möglicherweise früheste Rezeption von PetM findet sich im *Yalqut Shim'oni*. Die Midrasch-Kompilation wird in der aktuellen Forschung ins 11. Jahrhundert datiert.<sup>322</sup> PetM im Yalq ist Teil des Pentateuch-Kommentars zu Dtn 31,14 (*Siehe, deine Tage sind herangekommen*), Parascha *wa-Yelekh* bzw. §940. Als besonderes Merkmal des Yalq gilt die Angabe der verwendeten Quellen. Moderne Ausgaben des Yalq basieren auf der Edition von Venedig 1566. Der Beginn von PetM ist hier (fol. 304r, שד) mit folgender Glosse markiert: „*Midrasch Peṭirat Moshe*“ (מדרש פטירת משה). Eine Orientierung an der Standardausgabe des Yalq ist jedoch irreführend. In der *Editio Princeps* von 1521/26 aus Saloniki, welche diverse Unterschiede zu Venedig aufweist, ist als Quellenangabe an dieser Stelle nur „*Peṭirat Moshe*“

---

<sup>322</sup> Vgl. DFG Forschungsprojekt von Dagmar Börner-Klein seit 2019 an der Universität Düsseldorf: Rashi's Bible Interpretations in Yalkut Shimoni on Psalms. <https://piousmenandbiblicalcommentaries.org/> [11.03.2023]. Zur Frage der Datierung des Yalq siehe insbesondere Vortrag vom November 2022, online verfügbar: <https://youtu.be/INZh5v61S2o> [11.03.2023].

(פטירת משה) vermerkt. Die Bezeichnung „Midrasch“ wurde somit ursprünglich nicht verwendet, wie es auch in allen frühen PetM-Handschriften der Fall ist. Die Angabe im Yalq bezeugt, dass PetM zu diesem Zeitpunkt als autonomer Text etabliert war. Die im Yalq enthaltene PetM-Variante ist ein Beleg für die *Samma'el-Tradition* von PetM und gleichzeitig deren frühestes Zeugnis.

In der karäischen Grundsatzschrift *Eshkol ha-Kofer* von Yehuda Hadassi aus der Mitte des 12. Jahrhunderts ist hingegen der früheste gesichert datierte Nachweis für eine Form von PetM belegt.<sup>323</sup> Yehuda Hadassi nahm in *Eshkol ha-Kofer* polemisch auf PetM Bezug. Der Text beginnt mit den Worten:

„Und sie sollen sich nicht zu den Stolzen und denen, die sich in Lüge verfangen haben, wenden (Vgl. Ps 40,5): [Das sind diejenigen], die in *Peṭirat Moshe*, Frieden über ihn, eine Lüge festgeschrieben haben.“<sup>324</sup>

Daran schließt eine Variante von PetM, beginnend mit dem Zitat von Dtn 31,14 („Siehe, deine Tage sind herangekommen“). PetM findet sich in *Eshkol ha-Kofer* im Kapitel zum neunten Gebot *לֹא תִעֲנֶה* (Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen), in welchem diverse falsche Zeugnisse und Propheten verhandelt werden.<sup>325</sup> PetM ist auf diese Weise im Rahmen von *Eshkol ha-Kofer* Beispiel für ein Falschzeugnis. Hadassis warnende Worte und die nachfolgende Kopie des Textes belegen die Bekanntheit von PetM als textuelle Einheit im Jahr 1148/49 in byzantinischem Umfeld. Man kann daraus auf eine gewisse Popularität von PetM unter Karäer:innen in Byzanz schließen. PetM in *Eshkol ha-Kofer* nimmt etwa zwei Textseiten ein.<sup>326</sup> Die prominente Abschrift erhöhte sehr wahrscheinlich kontraproduktiv zur ursprünglichen Intention, Bekanntheit und Verbreitung der Erzählung vom Tod des Mose. Als Bezeichnung verwendete Yehuda Hadassi die aus den Handschriften bekannte Form „*Peṭirat Moshe 'alaw ha-Shalom*“. Die Textform entspricht einer *Early Extended Version* von PetM. Prominent vorhanden sind die Handlungselemente um Josua. Kushelevsky verortete die Entstehung der Josua-Sequenzen ins Byzantinische Reich, da die reiche Bildsprache an den

---

<sup>323</sup> Vgl. Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 36. Aktuelle Forschung zu *Eshkol ha-Kofer*: Daniel Lasker, Johannes Niehoff-Panagiotidis und David Sklare, *Theological Encounters at a Crossroads. An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts* (Leiden/Boston: 2019).

<sup>324</sup> *Eshkol ha-Kofer*, fol. 140r: אשר בפטירת משה ע"ה הקקו כזב: ולא יפנו אל רהבים ושטי כזב: Bei dem ersten Teil dieses Zitates handelt es sich um eine Abwandlung von Ps 40,5. Nicht alle Wortbedeutungen des Verses sind eindeutig geklärt.

<sup>325</sup> Vgl. Kaufmann Kohler und Max Seligsohn, "Hadassi, Judah ben Elijah Haabel," in: *The Jewish Encyclopedia*, (New York: 1906). <https://jewishencyclopedia.com/articles/8991-judah-hadassi> [27.06.2023].

<sup>326</sup> Angabe nach dem Druck. Yehuda Hadassi, ספר אשכול הכפר [*Sefer Eshkol ha-Kofer*] (Gozlov: 1836).

## E. Textbearbeitungen

byzantinischen Hof erinnere.<sup>327</sup> Der frühe Beleg von PetM in *Eshkol ha-Kofer* bekräftigt die These von einer Entstehung des Textes in byzantinischem Kontext. *Eshkol ha-Kofer* ist darüber hinaus ein wichtiges Zeugnis für die Verortung der Identifikation des Todesengels mit Samma'el dem Frevler. Oftmals wird angenommen, diese Gleichsetzung wäre erst in aschkenasischen Bearbeitungen des Textes vollzogen worden.<sup>328</sup> Hadassis Werk beweist jedoch, dass dieser Schritt bereits in Byzanz etabliert war. Wörtlich heißt es:

„Übersende mich nicht in die Hand jenes Todesengels: Das ist Samma'el der Frevler, dein Engel.“<sup>329</sup>

Ein weiterer wichtiger Beleg für PetM findet sich im Midrasch *Devarim Rabba*. Die Datierung von PetM und DevR stand historisch in ständiger Wechselwirkung, und ein fehlerhaftes Verständnis des einen Werkes führte zur falschen Datierung des anderen. Grund für diese enge Verbindung ist die große Ähnlichkeit zwischen PetM und DevR zur Parascha 11, Abschnitt 10 (DevR 11:10). In welche Richtung das Abhängigkeitsverhältnis bestand und mit welchen Folgen für das jeweils andere Werk, blieb lange ungeklärt. Zunz beispielsweise sah in PetM die Vorlage für DevR. Für PetM setzte er eine Datierung ins 9.-10. Jahrhundert an und daraus folgend für DevR ins 10. Jahrhundert.<sup>330</sup> Diese Spätdatierung von DevR hat heute keinen Bestand mehr. Die aktuelle Forschung geht davon aus, dass es sich bei DevR 11:10 (=PetM), sowie DevR 11:9, um spätere Hinzufügungen zu DevR handelt.<sup>331</sup> DevR ohne den Zusatz wird seither etwa zwischen dem 6. und 9. Jahrhundert datiert.<sup>332</sup> Verbleiben Überlegungen zum Verhältnis zwischen PetM und DevR 11:10. Kushelevsky bemerkte zum Thema, dass DevR 11:10 eine Bearbeitung von PetM darstelle, die im Vergleich zur Druckfassung bei Jellinek älter sei.<sup>333</sup> Wann DevR 11:9-10 an DevR angeschlossen wurde, ist zeitlich nur grob eingrenzbar. Ein Anhaltspunkt ist die Datierung der frühesten erhaltenen DevR Handschrift Parma 3122 (De Rossi 1240) ins Jahr 1270.<sup>334</sup> In Parma 3122 ist der Zusatz DevR 11:9-10 noch nicht enthalten. Man kann daher argumentieren, dass DevR 11:9-10 erst frühestens Ende des 13. Jahrhunderts Teil von DevR wurde. Im 13.-14. Jahrhundert war PetM bereits vollständig als eigenständiger Text etabliert und ist in diversen Handschriften belegt. Es ist anzunehmen, dass die große Popularität von PetM und die inhaltlichen Überschneidungen mit DevR dazu führten, dass eine

<sup>327</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 17-18.

<sup>328</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 370.

<sup>329</sup> *Eshkol ha-Kofer*, fol. 140v. Zweite Spalte: זה סמאל רשע מלאך אל תמסרני ביד מלאך המות ההוא: אל תמסרני ביד מלאך רשע מלאך.

<sup>330</sup> Bregman, *Sifrut Tanhuma*, 51-52. Lieberman, *Devarim Rabba*, XXII. Stemberger, *Einleitung*, 341.

<sup>331</sup> Vgl. Neuberger-Keller, *Devarim Rabba*. Einführungskapitel.

<sup>332</sup> Reizel, *Mavo*, 145. Auch: Stemberger, *Einleitung*, 341.

<sup>333</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 30.

<sup>334</sup> The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm.3122.

[https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL\\_ALEPH990000836520205171/NLI#\\$FL23598618](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990000836520205171/NLI#$FL23598618) [12.01.2023].

Variante von PetM an den Schluss von DevR angefügt wurde. Insgesamt ist die entwicklungsgeschichtliche Nähe zwischen DevR 11:10 und PetM größer als zwischen DevR 11:10 und DevR. DevR 11:10 wird als Form von PetM verstanden und ist ein Beleg für die *Samma'el-Tradition*.

Eine besondere Tradition von PetM findet sich in der Vatikan Handschrift Vat. ebr. 44. Den größten Teil des Manuskripts nimmt eine Abschrift des Midrasch Tanchuma ein (fol. 1r-289v). Die verbleibenden knapp 100 Folio enthalten diverse kleinere Stücke, unter anderem *Das Alphabet des Ben Sira*, *Midrash Mishle*, *Ma'ase Tora* und *Yeširat ha-Walad*. Für PetM sind die Seiten zwischen fol. 357v und 374v relevant, in dem die *Avot de-Rabbi Natan* wiedergegeben werden (Version A).<sup>335</sup> Für die ARN-Forschung ist diese Handschrift außergewöhnlich, da sie einiges sonst unbekanntes Material führt. Schechter nahm den Text einst als „Zusatz B zur Version A“ in seine ARN Edition auf.<sup>336</sup> Er empfand die Variante als „verwirrend und unperfekt“<sup>337</sup>, weswegen er sie nur im Appendix druckte. In der Neuedition der ARN durch Becker wurde Vat. ebr. 44 ebenfalls nicht in die synoptische Darstellung aufgenommen, sondern als Anhang geführt.<sup>338</sup> Als Grund wurden die starken Abweichungen zur sonst geläufigen Version von ARN A genannt.<sup>339</sup> Die deutlichen Differenzen treten nach Kapitel 3 auf und wurden bei Becker als S (Sondergut) bezeichnet und durchnummeriert. Sondergut 1-6 (ein in sich geschlossener Abschnitt) ähnelt PetM.<sup>340</sup> Es erfolgt zunächst eine Art Zusammenfassung der PetM-Handlung bis zu Moses Tod (S 1-5). Daran an schließt Samma'els Suche nach Mose, da er von dessen Tod nicht weiß (S 6). Der Umfang beider Teile ist fast identisch. Das Motiv von Samma'els Suche nach Mose nach dessen Tod ist aus anderen Zeugnissen bekannt, insbesondere den jemenitischen Bearbeitungen der Erzählung (Abu Maṣṣūr, dem *Yalquṭ Midrashe Teman* sowie dem *Midrash ha-Gadol* zu Dtn 34,5). Die Handschrift MS Vatikan ebr. 44 ist ins 14. Jahrhundert datiert und ein sehr früher Nachweis. Anhand des Schrifttyps und des orientalischen Papiers wird das Manuskript in den byzantinischen Raum verortet. Damit befinden sich alle Nachweise für das Motiv von der Suche des Samma'el in außereuropäischen Zeugnissen. Dies deutet auf eine unabhängige PetM-Entwicklung, die sich ab dem 13.-14. Jahrhundert abseits der europäischen Blüte des Textes vollzog. Man kann argumentieren, dass die Zeugnisse eine eigene PetM-Traditionsgruppe

---

<sup>335</sup> Beschreibungen über Benjamin Richler, *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue* (Vatikan: 2008), 29-31.

<sup>336</sup> Salomon Schechter, אבות דרבי נתן [*Avot de-Rabbi Natan*] (Wien: 1887), 150.

<sup>337</sup> Zitat über Richler, *Vatican*, 31.

<sup>338</sup> Hans-Jürgen Becker (Hrg.), *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen* (Tübingen: 2006), 293.

<sup>339</sup> Vgl. Ebd., XVI.

<sup>340</sup> Ebd., 299-300. Siehe außerdem: Schechter, *ARN*, 156-157.

bilden und dementsprechend nicht in der Rezeptionsgeschichte, sondern unter dem Punkt PetM Texttraditionen geführt werden müssen. So geht zum Beispiel Rella Kushelwesky vor, welche die Erzählungen als Untergruppe 1 (Waw) von PetM bezeichnete.<sup>341</sup> Aufgrund der aktuellen Beleglage wurde von dieser Einordnung jedoch abgesehen. Auf Grundlage der reinen Gattungsmerkmale lässt sich kein Nachweis erbringen, der die Erzählung vom Tod des Mose mit der Suche Samma'els als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* definiert. Die Handlung ist immer in andere Werke eingebunden. In der Handschrift Vat. ebr. 44 findet man den Text im Rahmen der ARN, Abu Maṣṣūr, der *Yalqut Midrashe Teyman* sowie der *Midrash ha-Gadol* sind versgebundene Bibelkommentare. PetM ist hier somit kein autonomer Erzähltext und auch eine einschlägige Überschrift fehlt. Alle Nachweise für das Motiv von der Suche Samma'els deuten zwar auf eine weitere PetM-Tradition, tradieren sie aber nur indirekt. Auf welche Weise und in welchem Umfang Bearbeitungen vorgenommen wurden, lässt sich nicht mehr nachvollziehen. Daher bleiben, bis nicht weitere Zeugnisse in Erscheinung treten, Aussagen über eine zu PetM gehörige Traditionsgruppe um Samma'els Suche spekulativ. Der Beleg in Vat. ebr. 44 sowie die nachfolgend aufgeführten jemenitischen Bearbeitungen des Stoffs verbleiben vorläufig ein Teil der Rezeptionsgeschichte von PetM.

Eines der erwähnten jemenitischen Kommentarwerke stammt von Abu Maṣṣūr al-Dhamari und trägt dem Titel „Sirāj al-‘Uqūl“. Der Text entstand in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Im Zusammenhang mit PetM wird der Autor am häufigsten als Abu Maṣṣūr al-Dhamari bezeichnet, andere Namensformen lauten Maṣṣūr Sulaymān Dhamārī, oder auch hebräisch Ḥoṭer ben Shelomo.<sup>342</sup> *Sirāj al-‘Uqūl* ist auch als Midraschkompilation bekannt, da Abu Maṣṣūr unter anderem verschiedene Midraschim zitierte, die anderweitig nicht erhalten sind. Als Hauptquellen treten neben Talmud und Mischna die Midraschim *Sifra* und *Sifre* hervor, aber auch beispielsweise die PRE und Tan.<sup>343</sup> Darüber hinaus sind Stücke von Sa‘adya Ga’on, Maimonides und Netan’el ben Yesha‘ya, einem weiteren jemenitischen Gelehrten des 14. Jahrhunderts, enthalten. Zwei Drittel der Handschrift, welche 115 nicht nummerierte Seiten umfasst, sind auf Arabisch abgefasst, nur das verbleibende Drittel auf Hebräisch. Abu Maṣṣūr ist bekannt für die kunstvolle literarische Verbindung der arabischen mit den jüdischen Quellen. Seine Auslegungen basieren häufig auf erzählerischen Abschnitten aus Talmud und Midrasch.

---

<sup>341</sup> Kushelwesky, "Midrashe", 155.

<sup>342</sup> Yehuda Ratzaby, "Dhamārī, Maṣṣūr Suleiman," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007). Sowie: David Blumenthal, "Dhamārī, Maṣṣūr Sulaymān (Ḥoṭer ben Solomon)," in: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, (Online: 2010).

<sup>343</sup> Kohut, *Manzûr*, 18.



Die Erzählung vom Tod des Mose wird als Kommentar zu Dtn 31,14 geführt.<sup>344</sup> Auffälligstes Merkmal von Abu Maṣṣūr ist die an das PetM-Narrativ angefügte Suche Samma'el nach Mose, die auf SifDev 305 zurückzuführen ist und auch aus der ARN Handschrift Vatikan MS ebr. 44 sowie dem Yalqut Midrashe Teyman (siehe nachfolgend) bekannt ist. Das Motiv findet sich im Jemen erstmals im *Midrasch ha-Gadol* (13. Jhd.; zu Dtn 34,5). Wie bereits dargelegt, werden die Nachweise vorläufig nicht als eigenständige PetM-Traditionsgruppe verstanden. Jedoch auch innerhalb der Haupterzählung weist Abu Maṣṣūrs Text einige Eigenheiten auf, beispielsweise die Aufforderung der *Bat Qol*, Samma'el zu verschonen (m184) oder der namentliche Verweis auf die zwei Engel *Šiqqun* und *Laḥash* (m181). Eine Betrachtung des Distinktionsmerkmals (m63-m65) ergibt, dass Mose in dieser Variante nur den Gottesnamen (m65) schreibt, ohne Zusätze. Insgesamt weist der Text bei Abu Maṣṣūr auf diese Weise viel mehr Gemeinsamkeiten mit *Derash* PetM auf als mit der Druckform oder anderen *Extended Versions*. Dies deutet auf eine sonst unbekannte Textvariante abseits der Entwicklungen, die zur Druckfassung von PetM führten.

Im Jahr 1988 erschien von Abraham J. Wertheimer herausgegeben die Edition einer jemenitischen Handschrift.<sup>345</sup> Das Werk wurde auf Hebräisch unter dem Namen „Sammlung jemenitischer Midraschim über die fünf Bücher Mose von einem unbekannten jemenitischen Gelehrten nach einer antiken Handschrift, die weltweit einzigartig ist“<sup>346</sup> veröffentlicht, kurz *Yalqut Midrashe Teman*. Über die zu Grunde liegende Handschrift ist wenig bekannt. Wertheimers Angaben zufolge erwarb er das Manuskript von einem Verkäufer in Jerusalem, in der fälschlichen Annahme, es handle sich um eine Abschrift von Rashi.<sup>347</sup> In der Sekundärliteratur gibt es verschiedene Angaben zur zeitlichen Einordnung der Handschrift. Rella Kushelevsky sprach vom 15. Jahrhundert,<sup>348</sup> während Günter Stemberger keine Datierung vor dem 17. Jahrhundert annahm.<sup>349</sup> Wie der Titel besagt, ist ebenfalls nicht bekannt, wer den Text verfasst hat. Da jedoch in Form der Handschrift Ms. Heb. 8385.99=8 aus der *National Library of Israel* ein paralleles Fragment, datiert ins 16.-17. Jahrhundert,<sup>350</sup> erhalten ist, handelt

---

<sup>344</sup> Vgl. Ratzaby, "Dhamārī". Es sei bemerkt, dass die meisten Informationen über Abu Maṣṣūr und sein Werk auf eine (Teil-) Edition von *Sirāj al-Uqūl* mit Kommentar durch Alexander Kohut von Ende des 19. Jahrhunderts zurückgehen. Eine Neuevaluierung der Handschrift und insbesondere auch der arabischen Teile scheint empfehlenswert. Kohut, *Manzūr*.

<sup>345</sup> Abraham J. Wertheimer, *ילקוט מדרשי תימן על חמשה חומשי תורה* [*Yalqut Midrashe Teman 'al Hamisha Humshe Tora*] (Jerusalem: 1993).

<sup>346</sup> Eigene Übersetzung aus dem hebräischen Original: ילקוט מדרשי תימן על חמשה חומשי תורה מאת חכם תימני בלתי נודע. על פי כתב-יד עתיק יחיד בעולם.

<sup>347</sup> Wertheimer, *Midrashe Teman*, 35. Band I.

<sup>348</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 155.

<sup>349</sup> Stemberger, *Einleitung*, 397.

<sup>350</sup> [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL\\_ALEPH990035583970205171/NLI#\\$FL5735032](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990035583970205171/NLI#$FL5735032) [31.05.2023].

es sich bei Wertheimers Handschrift um kein einmaliges Zeugnis. Der Text kursierte als Tradition im Jemen der frühen Neuzeit. Der Titel *Yalqut Midrashe Teman* stammt von Wertheimer selbst, da dem Werk eine Eigenbezeichnung fehlt.<sup>351</sup> Der Aufbau ist am Bibeltext orientiert. In der Edition sind zwei Bände erschienen, im ersten finden sich die Bücher Genesis bis Levitikus und im zweiten Numeri sowie Deuteronomium. Im Rahmen der Parascha *wa-Yelekh* (Dtn 31) findet sich im *Yalqut Midrashe Teman* eine Variante von PetM. Da im Fragment Ms. Heb. 8385.99=8 zufällig Teile ebendieser Parascha enthalten sind, liegt darin ein weiteres Zeugnis für die jemenitischen Bearbeitungen von PetM vor. Bei Wertheimer ist die Stelle in Band II ab S. 254 ediert (Ende S. 261). Inhaltlich ähnelt die Fassung dem bei Abu Manşur geführten Text. Motive wie die Nennung der Engel mit den Namen *Şiqqun* und *Laḥash* (m181) und die Bitte der *Bat Qol* Samma'el zu verschonen (m184) sind bekannt. Außerdem wird die Suche Samma'els nach Mose (m185) an den PetM-Haupttext angeschlossen. Der Bericht vom Tod des Mose im *Yalqut Midrashe Teman* gibt, wie schon in Abu Manşurs Kommentar *Sirāj al-Uqūl*, in Form einer für den fortlaufenden Bibelkommentar überarbeiteten Rezeption Hinweise auf eine anderweitig nicht überlieferten Fassung von PetM.

Von den bisher vorgestellten jemenitischen PetM-Traditionen unabhängig, existiert eine weitere Überlieferung aus jenem Gebiet. Sie wurde im Rahmen von „Bate Midrashot“ ediert.<sup>352</sup> Ab S. 273 des ersten Bandes erfolgt eine kurze Einordnung nach Wertheimer. Es handelt sich um einen kabbalistischen Text, welcher von einem jemenitischen Gelehrten Namens Sa'adya verfasst wurde. Man geht von einer Datierung Anfang des 16. Jahrhunderts aus.<sup>353</sup> Die zugrunde liegende Handschrift Ms. Heb. 8°266 der *National Library of Israel* wird vom Online Katalog KTIV mit dem 17.-18. Jahrhundert jedoch noch jünger eingeordnet.<sup>354</sup> Sa'adys Werk besteht aus zwei Teilen, zunächst dem Hauptteil *Midrash ke-Tappuah ba-'Aase ha-Ya'ar* und anschließend der relevante Abschnitt unter dem Titel *Peṭirato shel Moshe Rabbenu*. Der Midrasch *ke-Tappuah* beruht auf einem Zitat aus dem Hohelied (2,3), welches auf Mose hin ausgelegt wird. Die Verbindung am Ende mit dem Tod des Mose ist daher inhaltlich sinnvoll. Ab S. 286 bei Wertheimer erfolgt die Edition des Textes mit dem Titel *Peṭirato shel Moshe Rabbenu*. Es wird mit den Worten eingeleitet: *בספר מגורת המאור של ר' נתן אמר* („Im Buch *Menorat ha-Ma'or* von Rabbi Natan sagte er...“). Der Bezug ist nicht eindeutig. Die nachfolgende Sequenz beruht zwar auf einer Variante von PetM, gleicht jedoch eher einer

<sup>351</sup> Wertheimer, *Midrashe Teman*, 11. Band I.

<sup>352</sup> (Hrg.), *בתי מדרשות: עשרים וחמשה מדרשי חז"ל* [*Bate Midrashot*] (Jerusalem: 1952/55). Es liegen mehrere Auflagen vor. Zitiert wird nach der Auflage von 1952.

<sup>353</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 290. Sowie Townsend, "Minor Midrashim", 377.

<sup>354</sup> [https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL\\_ALEPH990000449560205171/NLI#\\$FL68640774](https://www.nli.org.il/en/manuscripts/NNL_ALEPH990000449560205171/NLI#$FL68640774) [31.05.2023].

kurzen und freien Nacherzählung. Inhaltlich zeichnet er sich nicht durch besondere Eigenheiten aus. Aufbau und Formulierung sind hingegen einzigartig, weswegen Kushelevsky den Text als eigene Form von PetM verstand.<sup>355</sup> An dieser Stelle hingegen wird *Peṭirato shel Moshe Rabbenu* hingegen als spätere Adaption bekannter PetM-Formen für einen kabbalistischen Kontext verstanden und daher der Rezeptionsgeschichte zugeordnet.

Auch in einige neuzeitliche Kommentarwerke wurden Elemente aus PetM übernommen. Der Kommentar *Mattnot Kehunna* von Issachar Berman ben Naftali Ha-Kohen stammt aus dem 16. Jahrhundert in Polen und befasst sich mit Texten aus dem Midrasch Rabba.<sup>356</sup> Für den hier relevanten Zusammenhang sind drei Stellen im Kommentar zu DevR 11:8 herauszuheben. Eine Verbindung zwischen PetM und DevR 11 ist zunächst nicht überraschend. Die Art, in der dort jedoch auf PetM verwiesen wird, macht deutlich, dass im 16. Jahrhundert DevR und PetM deutlich getrennte Entitäten darstellten. PetM wird in *Mattnot Kehunna* durchgängig als *Sefer Peṭirat Moshe* bezeichnet und zur Erklärung einiger Formulierungen aus DevR herangezogen. Bei der zitierten Textvariante von PetM handelt es sich um eine *Late Extended Version*, wie sie im Druck zu finden ist. Es ist anzunehmen, dass dem Autor ein solcher früher Druck vorlag, womit dessen Verbreitung in Polen Ende des 16. Jahrhunderts nachweisbar ist. Circa ein halbes Jahrhundert später entstand das Werk *Megalle Amuqqot* von Natan Nata Spira, abermals aus Polen. Es handelt sich um einen Kommentar in 252 Abschnitten zu Moses Gebet am Anfang der Parascha *wa-Eṭhannan*. Gegen Ende von Kapitel 196 gibt es folgende Angabe: בפטירת משה רבינו [וזאת הברכה] („Wie es heißt im Midrasch in/vom *Peṭirat Moshe Rabbenu* [= Tod des Mose unseres Meisters]“). Bereits im Erstdruck Krakau 1637 wird in eckigen Klammern „Und dies ist der Segen“ als Verweis angegeben. Zum Teil wurde dies als Hinweis auf DevR 11:10 interpretiert.<sup>357</sup> Denkbar wäre aber auch, dass es sich um einen Verweis auf PetM in der Druckform handelt, deren Text ebenfalls mit dem Zitat von Dtn 33,1 („Und dies ist der Segen“) beginnt. Im 17. Jahrhundert ist vorstellbar, dass die Bezeichnung „Midrasch“ für PetM verwendet wurde. Vom 18. bis ins 20. Jahrhundert verwiesen Kommentatoren immer wieder auf PetM. Zumeist geschah dies jedoch zu denselben Stellen wie schon bei den Tosafisten, Issachar Berman Ha-Kohen, oder Nathan Nata Spira. Ein innovativer Umgang ist kaum mehr zu beobachten. Neue Erkenntnisse über PetM lassen sich ab der Stabilisation der Druckform anhand späterer Kommentare nicht mehr

---

<sup>355</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 155-156.

<sup>356</sup> Vgl. Ephraim Kupfer, "Issachar Berman ben Naphtali Ha-Kohen," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

<sup>357</sup> Vgl. [https://www.sefaria.org/Megaleh\\_Amukot.196?lang=bi](https://www.sefaria.org/Megaleh_Amukot.196?lang=bi) [30.04.2021].

ausmachen. Festzuhalten ist nur, dass die durchgehende Zitation in der Literatur für eine anhaltende Popularität von PetM zumindest in einigen jüdischen (Gelehrten-)Kreisen spricht.

Für PetM sind ab dem 16. Jahrhundert jiddische Übersetzungen überliefert. Für PetA gibt es bereits deutlich früher datierte Bearbeitungen. Man kann auf Basis der großen Popularität von PetM annehmen, dass auch die Erzählung vom Tod des Mose bereits im 14.-15. Jahrhundert in die Vernakularsprache der aschkenasischen Jüdinnen und Juden übertragen wurden, auch wenn Nachweise dafür fehlen. Der Kodex T-S 10 K 2 aus Cambridge, in dem eine jiddische Bearbeitung von PetA zu finden ist, ist nur fragmentarisch erhalten. In den hebräischen Handschriften ist PetA ausnahmslos gemeinsam mit PetM überliefert. Dies legt die Vermutung nahe, dass eine Bearbeitung von PetM auch in der jiddischen Handschrift aus Cambridge der Variante von PetA voranging, sich jedoch nicht erhalten hat. Eine einzigartige vollständige Übertragung PetM (gemeinsam mit PetA) ins Jiddische ist aus dem Jahr 1590 bekannt. Die Texte wurden in Krakau im Rahmen eines Sammelbandes gedruckt. Man kann nicht sagen, wie viele Exemplare dieser frühen Auflage erhalten sind.<sup>358</sup> Eines davon liegt unter der Signatur *4 L.impr.c.teg.mss. 7#Beibd.4* in der Bayerischen Staatsbibliothek.<sup>359</sup> Die Signatur selbst verweist auf ein nicht ausgelöstes, handschriftliches Fragment aus dem 12. Jahrhundert im Einband des Druckwerkes. In den Katalogangaben findet sich ausschließlich eine Beschreibung des Einbandfragments, Hinweise auf eine mögliche Bearbeitung von PetA gibt nur der Titel (*Peṭīrat Miryām han-nevī'ā we-Aharon ū-Moše "h* [sic!]). Erst die Einsicht gibt Aufschluss über den tatsächlichen Inhalt des Werkes. Es handelt sich um zwei aufeinanderfolgende Stücke, jeweils mit hebräischem Titel. Bei dem ersten handelt es sich um PetA, überschrieben mit *Der Tod von Miriam der Prophetin und Aaron und Mose Frieden über sie* (פטרית מרים הנביאה ואהרן ומשה ע"ה).<sup>360</sup> Nach Abschluss des ersten Textes folgt anstatt einer eigenständigen Überschrift der erste Satz der hebräischen Druckfassung von PetM: *Und dies ist der Segen, mit dem Mose, der Gottesmann, Israel segnete* (וזאת הברכה אשר ברך משה איש (אלהים את ישראל). Die Überleitung zur jiddischen Übersetzung erfolgt mit den Worten דאז איז אין טייטשן „das hat die Bedeutung“. Der jiddische Text ähnelt deutlich den bekannten frühen Drucken, ist aber nicht im Detail identisch. Insbesondere der Schluss gleicht eher einigen

---

<sup>358</sup> Der Druck ist bei Staerk/Leitzmann beschrieben und in Teilen als Transkription wiedergegeben. Es wird jedoch explizit auf das Exemplar in der Bayerischen Staatsbibliothek verwiesen. Willy Staerk und Albert Leitzmann, *Die Jüdisch-Deutschen Bibelübersetzungen. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts* (Frankfurt am Main: 1923), 328-333. Siehe auch: Walter Röll, "'Petirass Aheron' ('Himmelfahrt Aarons')," in: *Verfasserlexikon – Die deutsche Literatur des Mittelalters* (Online: 2012).

<sup>359</sup> <https://opacplus.bsb-muenchen.de/title/BV001504922> [13.01.2023].

<sup>360</sup> Nachfolgend beschrieben unter *Die Rezeption von PetA* ab S. 325.

handschriftlichen hebräischen Überlieferungen als der Drucktradition von PetM. Insgesamt kann man die Form als *Late Extended Version* von PetM beschreiben. Eine vom Druck Krakau 1590 unabhängige Übersetzung des *Peṭirat Moshe*-Stoffes ins Jiddische stammt von Aharon ben Shemu'el aus Frankfurt an der Oder. Ende des 17. Jahrhunderts veröffentlichte er unter dem Titel *Der Tod des Mose, unsterblichen Namens* (פטירת משה שם עולם) seine Fassung des Textes.<sup>361</sup> Die inhaltliche Nähe zum hebräischen Druck ist weit weniger deutlich als bei der früheren Übersetzung. Aharon ben Shemu'el arbeitete stark mit der hebräischen Komponente und gibt Originalzitate zum Teil in Klammern an, was den Lesefluss behindert. Das Werk ist wiederholt rezipiert und neu aufgelegt worden, später besonders auch unter dem Titel *Buch der Küsse des Mose* (ספר נשיקות משה).<sup>362</sup> Aus dem 18. Jahrhundert ist mit Hamburg Cod. hebr. 308<sup>363</sup> eine Handschrift mit einer jiddischen Bearbeitung von PetM bekannt. Das Manuskript ist bislang nicht ediert oder anderweitig bearbeitet. Inhaltlich weist der jiddische Text Merkmale der Druckfassung von PetM auf. Sie beginnt mit Ausführungen zu *we-Zot ha-Berakha* und schließt die Episode um Josefs Sarg an. In welchem Zusammenhang die Handschrift zum Druck von Krakau 1590 steht, ist noch nicht weiter geklärt. Die nähere Analyse des Manuskripts ist besonders aus jiddischer Perspektive von großem Interesse, kann aber im Rahmen dieser Arbeit, die den Fokus auf das hebräische Textgenre bis zu den frühen Drucken legt, nicht ausgeführt werden.

Im Jahr 1628 erschien Gilbert Gaulmyns (gelegentlich auch Gilbert Gaulmin oder Gilbertus Gaulmyn) Druckschrift mit dem Titel „De Vita et Morte Mosis. Libri Tres“ in lateinischer Sprache.<sup>364</sup> Auf Hebräisch lautet der Titel דברי הימים ופטירתו של מרע"ה (*Die Chroniken und der Tod des Mose unseres Meisters Friede über ihn*). Bei den drei Büchern, auf welche die lateinische Benennung hinweist, handelt es sich zunächst um die *Divre ha-Yamim shel Moshe* und anschließend um zwei Varianten vom *Tod des Mose*. Die zuerst angeführte Fassung entspricht der *Drucktradition* von PetM, wie sie beispielsweise aus dem Erstdruck von Konstantinopel bekannt ist. Als zweite Variante führte Gaulmyn jedoch einen Text auf, den er als דרש לפטירת משה רבינו ע"ה (*Derash le-Peṭirat Moshe Rabbenu 'a*<sup>365</sup>) bezeichnete und

<sup>361</sup> Online einsehbar unter [https://www.nli.org.il/he/books/NNL\\_ALEPH002180383/NLI](https://www.nli.org.il/he/books/NNL_ALEPH002180383/NLI) [30.04.2021].

<sup>362</sup> Eisenstein verweist in seinem Kommentar zur PetM auf die Adaptionen nach Aharon ben Shmu'el. Siehe Eisenstein, *OsM II*, 357.

<sup>363</sup> Link zur Handschrift: <https://katalogplus.sub.uni-hamburg.de/vufind/Record/864278241?rank=1> [01.05.2021].

<sup>364</sup> Gilbert Gaulmyn, *De Vita et Morte Mosis. Libri Tres* (Paris: 1628).

<sup>365</sup> Die korrekte Transkription lautet *Derash li-Peṭirat Moshe Rabbenu 'a* "h. Zugunsten der besseren Lesbarkeit in lateinischen Lettern wurde aber keine grammatikalisch bedingte Änderung am Konsonantenbestand vorgenommen.

welcher scheinbar auf einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift beruht.<sup>366</sup> Zu allen drei Texten umfasst die Schrift eine Edition in hebräischen Lettern, eine Übersetzung ins Lateinische und einen Kommentar. Welche Vorlage für den dritten Text, als *Derash PetM* (DPetM) bezeichnet, verwendet wurde, ist nicht mehr nachzuvollziehen. Gaulmyn selbst macht dazu keine Angabe. In der Sekundärliteratur wird konsequent beim Verweis auf diesen Text Gaulmyns Edition angeführt. Unklar ist somit auch, ob die Bezeichnung *Derash* (דרש) auf die handschriftliche Vorlage oder Gaulmyn zurückgeht. In der lateinischen Übersetzung spricht er bei beiden Texten von „De Morte Mosis“. Zwischen den beiden PetM Übersetzungen findet sich eine Wendung an den Leser:

*Lieber Leser, unter vielen Manuskriptbüchern, die wir unter ungeheurem Aufwand aus dem Orient erhalten haben, haben wir das Büchlein vom Tod des Mose gefunden, das denselben Titel wie die Ausgaben aus Venedig und Byzanz trägt, nämlich פטירה של משה. Da dieses sehr von der Edition abweicht, wollten wir es mit deiner gnädigen Zustimmung wiedergeben und auslegen. Lebe wohl.*<sup>367</sup>

Worauf sich die Benennung פטירה של משה (*Peṭira shel Moshe*) bezieht, ist unbekannt, die frühen Drucke aus Konstantinopel und Venedig führen den Titel פטירת משה רבינו ע"ה (*Peṭirat Moshe Rabbenu 'a"ḥ*). Sollte die Bezeichnung *Peṭira shel Moshe* hingegen der Handschrift entstammen, bleibt ungeklärt, warum Gaulmyn anschließend von *Derash le-Peṭirat Moshe Rabbenu 'a"ḥ* sprach. Nachdem die Vorlage nicht mehr identifiziert werden kann, entfallen Hinweise auf eine Datierung der überlieferten Textfassung anhand kodikologisch-paläographischer Eigenschaften. Man kann jedoch annehmen, dass es sich um eine verhältnismäßig späte Form handelt. Bereits Zunz<sup>368</sup> und Jellinek<sup>369</sup> teilten diese Auffassung. Vermutlich in Zusammenhang mit DPetM stehen Teile der PetM-Variante in LBL27089. Diese ist ins 15./16. Jahrhundert datiert und unterstützt somit die tendenziell späte Datierung von DPetM. Es lässt sich die allgemeine Tendenz beobachten, dass die Fassungen von PetM über die Zeit an Umfang zunahmen. Ursprünglich kompaktere Varianten der Erzählung wurden zu längeren Fassungen zusammengeführt. In der Edition bei Gaulmyn umfasst DPetM über 50

---

<sup>366</sup> Vgl. Jellinek, *Bet ha-Midrash* (1877), XXI.

<sup>367</sup> Gaulmyn, *De Vita*, 91. Die Übersetzung aus dem Lateinischen erfolgte mit der freundlichen Unterstützung von Julia Treindl.

<sup>368</sup> Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*, 146. Fußnote e).

<sup>369</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrash* (1877), XXI.

Seiten. Zum Vergleich, die zuvor geführte *Druckfassung* ist nur 36 Seiten lang. Bereits die Tradition der Drucke ist im Vergleich zu den früheren Handschriften weit größeren Umfangs. Während man für PetM in der *Drucktradition* gerade noch die Rezeption an einem Stück annehmen kann, eignet sich *Derash* PetM dafür kaum noch. Eine Funktion als Art Novelle, die man über einen längeren Zeitraum verteilt las, scheint wahrscheinlicher. Die Ausweitung des Stoffes wurde auf der einen Seite durch die Wiedergabe möglichst vieler PetM-Motive realisiert. Wie auch schon die Druckform verbindet DPetM eine Vielzahl bekannter PetM-Varianten zu einem Werk. Auf der anderen Seite wurden zusätzlich diverse bislang nicht verwendete Auslegungen von Bibelstellen und rabbinischer Literatur eingebunden. Die Handlung selbst trat oftmals zugunsten einer exegetischen Ausführung in den Hintergrund. Diese kann sich über mehrere Seiten ziehen und nimmt der Erzählung an Dynamik. Die Form weicht jedoch auch in den inhaltstragenden Motiven von der *Drucktradition* ab. Einige charakteristische Elemente fehlen, wobei andere ausgeführt werden, die nicht in den Drucken, sondern nur in manchen Handschriften vorhanden sind. Beispielsweise entfiel die Episode vom schlafenden Josua in DPetM, dafür wird ausgeführt, wie Samma'el Josua und andere am Gebet für Mose hindert. Man kann DPetM als zweite *Late Extended Version* von PetM verstehen, welche von den Standardisierungsprozessen, die mit den Drucken einherging, nicht betroffen war. Inwiefern sich in ihr Spuren verlorener früherer Formen von PetM wiederfinden und wie viel eigene kreative Leistung in DPetM steckt, ist nicht eindeutig zu beurteilen. Die Variante bei Gaulmyn ist indirektes Zeugnis für anderweitig nicht überlieferte PetM-Traditionen. Sprachlich ist DPetM ebenfalls von Merkmalen späterer PetM-Entwicklungen gekennzeichnet, so wird von der namentlichen Nennung rabbinischer Autoritäten vielfach Gebrauch gemacht. An einer Stelle verweist DPetM zudem konkret auf den Ausleger Abraham Ibn 'Ezra. Ein Zitat von Gelehrten aus nicht-talmudischer Zeit ist selbst für späte Varianten von PetM sonst nicht üblich. Man könnte *Derash* PetM gegebenenfalls auch als eigene PetM Variante führen, wie es beispielsweise Kushelevsky tat.<sup>370</sup> Nachdem jedoch nur die Edition nach Gaulmyn aus dem 17. Jahrhundert vorliegt, kann keine weitere Aussage zur ursprünglichen Entstehung der Form, oder möglichen Vorlagen, getroffen werden. DPetM ist vermutlich so spät zu datieren, dass eine Bearbeitung im Rahmen der Rezeptionsgeschichte gerechtfertigt ist. Auch inhaltlich hat sich DPetM weit von den ursprünglichen PetM-Texten entfernt. Die Rezeption an einem Stück ist nicht mehr gewährleistet. Damit erfüllt DPetM nicht mehr die Gattungskriterien zur Definition als PetM im engeren Sinn.

---

<sup>370</sup> Kushelevsky, "Midrashe", 156.



Als weitere Rezeption gilt die Übersetzung ins Judäo-Arabische oder Judäo-Persische. Insgesamt sind über 100 Zeugnisse von PetM-Übertragungen in diese Zielsprachen bekannt.<sup>371</sup> Diese sind frühestens ab den hebräischen Drucken von PetM, gemeinsam mit den DYM und PetA sowie anderen Werken, belegt. Insbesondere aus dem 18. und 19. Jahrhundert gibt es eine große Fülle entsprechender Nachweise. Es zeigt sich eine Verschiebung des Stoffes in Gebiete unter muslimischen Einfluss. Insgesamt war der Text dort in der Moderne deutlich populärer als in europäischem Gebiet. Einige der späten nicht-hebräischen Varianten von PetM wurden von Michael Krupp bearbeitet.<sup>372</sup> Insgesamt ist die Entwicklung von PetM in der Neuzeit jedoch noch kaum untersucht. Im Rahmen dieser Arbeit wurden die Entwicklungen von PetM außerhalb des Mittelalters und in nicht-hebräischen Sprachen nicht weiterverfolgt.

### 6.7. Überlegungen zur Evolution von PetM

Die Stoffgeschichte des mittelalterlichen Texts PetM reicht bis in die Antike zurück. Der Talmud und die klassischen Midraschim sind wichtige Quellen. PetM nimmt beispielsweise Elemente aus SifBam, SifDev, MidTan und Mek auf. Älter noch als Talmud und Midraschim sind die außerrabbinischen Wurzeln von PetM. Die jüdisch-hellenistischen Autoren Philo von Alexandrien, Josephus Flavius, und Pseudo-Philo berichteten vom Lebensende des Propheten. Dabei stehen die genauen Handlungselemente jedoch in keinem direkten Zusammenhang mit PetM. Anders so für den Fall des *Testament des Abraham*. Selbst ein christlicher Text, können seine Ursprünge in ein jüdisch-hellenistisches Umfeld des 2. Jahrhunderts zurückgeführt werden. Zentrales Element ist die Begegnung Abrahams mit dem Todesengel. Man geht derzeit davon aus, dass TestAbr auf einer noch älteren Legende selben Inhalts beruht, jedoch mit Mose als Hauptfigur. Auch für PetM ist das Motiv der Begegnung mit dem Todesengel charakteristisch. Die Legende Proto-PetM ist nicht konkret greifbar und daher auch nicht ohne Weiteres zu datieren. Als wahrscheinlich kann jedoch gelten, dass sie der Literatur des Zweiten Tempels zugerechnet werden kann. Erzählungen aus dem Genre *Rewritten and Expanded Bible* sind unter anderem typisch für diese Epoche.<sup>373</sup> PetM griff bewusst oder unbewusst auf das Erzähl-Repertoire des Zweiten Tempel zurück und begab sich auf diese Weise in eine jüdische Literaturtradition, die weiter gefasst ist als die rabbinische Literatur allein.

Bevor die antiken Vorlagen für PetM in den *Mittelalterlichen Hebräischen Bibelerzählungen* eine Renaissance erlebten, fanden sie Aufnahme in frühmittelalterliche

---

<sup>371</sup> Die Angaben der NLI wurden nicht überprüft.

<sup>372</sup> Krupp, "Girsa'ot".

<sup>373</sup> Vgl. Malka Z. Simkovich, *Discovering Second Temple Literature. The Scriptures and Stories that Shaped Early Judaism* (Lincoln: 2018). Kapitel 12 und 13.



rabbinische Literatur. Dazu zählt vor allem das Korpus der Tan.-Yel.-Literatur. Die im Rahmen dieser Literaturgattung vollzogenen Entwicklungen sind wichtige Grundlagen für die Entstehung von PetM als eigenständige Erzählung des späteren Mittelalters. Die Tan.-Yel.-Literatur ist auf der einen Seite dafür bekannt, einen starken Schwerpunkt auf aggadisches Material zu legen, auf der anderen Seite erfüllt sie die formalen Eigenschaften eines Midrasch. Die Erzählung um die Begegnung von Mose mit dem Todesengel, die im Kern bereits deutlich älter ist, wurde in das Tan.-Yel.-Format eingepasst, indem man es einem bestimmten Lemma zuordnete. Dadurch erhielt das Stück exegetischen Charakter. Moses Begegnung mit Samma'el wurde zu einem Kommentar zur Parascha *we-Zot ha-Berakha 2 und 3* mit dem Lemma *we-Zot ha-Berakha*. Darüber hinaus sind die Episode um Moses Seele und das Zitat der Bibelstellen Dtn 32,4 („*Der Fels, vollkommen ist sein Tun*“) sowie Dtn 34,10 („*Und es erhob sich in Israel kein Prophet wie Mose*“), an dieser Stelle in Tanchuma verortet. Das zweite wichtige Lemma für PetM in der Tan.-Yel.-Literatur ist Dtn 3,26f in der Parascha *wa-Ethannan 6*. Darin ist ausgeführt, was an anderer Stelle als *Todeskampf-Erzählung* bezeichnet wurde.<sup>374</sup> Beschrieben sind Moses Versuche, seinem Tod zu entgehen, und die dazugehörige Diskussion mit Gott. Tan verknüpft an dieser Stelle Dtn 3,26f mit zwei weiteren einschlägigen Bibelstellen, nämlich Dtn 31,14 („*Siehe, deine Tage sind herangekommen*“) und Dtn 34,5 („*Und dort starb Mose*“). Diese grundlegenden Strukturen blieben in PetM erhalten. PetM weist im Allgemeinen deutliche Spuren der Tan.-Yel.-Literatur auf. Neben inhaltlichen und konzeptuellen Übernahmen gibt es auch rein sprachliche Parallelen. Der Wortlaut von Tan *wa-Ethannan 6* und PetM ist wiederholt identisch. Die Grundlagen für die konkreten Ausformulierungen von PetM liegen in der Tan.-Yel.-Literatur, anders ausgedrückt: durch Tan.-Yel. erhielt PetM sein sprachliches Gesicht. PetM konnte ohne den Filter der Tan.-Yel.-Literatur nicht entstehen, weswegen es auch falsch ist, bereits in der Antike für Erzählungen um Mose und den Todesengel von PetM zu sprechen.<sup>375</sup>

Im 9. Jahrhundert waren die literarischen Entwicklungen der Tan.-Yel.-Literatur im engeren Sinn bereits zum Erliegen gekommen. Zu dieser Zeit vollzog sich unter gaonäischer Herrschaft im babylonischen Raum eine tiefgreifende Änderung des jüdischen Literaturverständnisses. Während in der Zeit nach der Zerstörung des Zweiten Tempels alle literarischen Gattungen in die großen Gesamtwerke Talmud und Midraschim eingebettet waren, entstanden ab dem 8.-9. Jahrhundert erstmalig thematisch ausgerichtete Einzelwerke. Diese *Aufspaltung der Disziplinen* war elementar für die Entstehung einer autonomen jüdischen

---

<sup>374</sup> Ausgeführt unter *Beschreibung einzelner PetM Texttraditionen* ab S. 231.

<sup>375</sup> Vgl. beispielsweise Chazon, "Moses' Struggle".

Erzählliteratur. Die babylonischen Talmudakademien verloren in den darauffolgenden Jahrhunderten ihre Bedeutung und die neuen Zentren der jüdischen Gelehrsamkeit befanden sich ab etwa dem 10. Jahrhundert in Europa. Ein bedeutendes jüdisches Zentrum entstand in Süditalien.<sup>376</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Genese eines eigenständigen Erzähltextes *Petirat Moshe* zu verstehen. Aufseiten des Stoffs waren die Grundlagen hierfür schon länger gegeben. In der Tan.-Yel.-Literatur sind alle relevanten Handlungselemente um den Tod des Mose bereits ausformuliert. Etwa ab dem 10. Jahrhundert kamen Eigenschaften der Gattung hinzu. Die unterschiedlichen erzählerischen Elemente, die sich in Tan.-Yel. und anderen Midrasch-Werken mit dem Tod des Mose befassen, lösten sich hierfür von der Bindung an ein [Lemma](#) und fügten sich auf Basis von Inhalt und Handlung zu einer selbstständigen Narration zusammen. Ab diesem Moment kann man PetM gattungstheoretisch als eigenständigen Text fassen. Der literarische Prozess ist dabei keine Kompilation bereits bestehender Elemente, sondern innovative Komposition. Das Vorgehen entspricht den Kriterien der Autorenliteratur. Namentlich ist für PetM kein konkreter Verfasser bekannt. Der Text trat auf diese Weise nicht sofort als neuartige Erzählliteratur in Erscheinung, sondern verschleierte seine Identität durch die Imitation der für die Midrasch-Literatur charakteristischen Anonymität. Wann sich die Genese von PetM vollzog, die durch die Kombination festgelegter Handlungselemente und Gattungseigenschaften definiert ist, lässt sich nicht genau bestimmen. Es gibt für PetM keinen gesicherten *Terminus post quem*. Aufgrund der dargestellten Hintergründe bietet sich aber besonders das 10. Jahrhundert an.<sup>377</sup>

Anhand inhaltlicher Hinweise schloss bereits Rella Kushelevsky auf eine Entstehung im byzantinischen Raum. Die Beschreibung von der Krönung Josuas weist Parallelen zu den Darstellungen des byzantinischen Hofes auf.<sup>378</sup> Ähnlichkeiten mit anderen Quellen, beispielsweise dem Midrasch *Leqah Tov*, deuten ebenfalls auf einen Entstehungskontext im Byzantinischen Reich.<sup>379</sup> Auch, dass PetM auf Stoffe hellenistisch-jüdischer Autoren

---

<sup>376</sup> Ausgeführt unter *Die MhB im Kontext der allgemeinen hebräischen Erzählliteratur des Mittelalters* ab S. 50.

<sup>377</sup> Eventuell lässt sich die Entstehung von PetM chronologisch nach den DYM ansetzen. Es gibt in einigen Fassungen von PetM (in Motiv m26: Mose listet Samael seine begangenen Heldentaten auf) eine Sequenz, die man als Anspielung auf die DYM verstehen könnte. Zitiert aus PP2342: „Und an dem Tag, an dem ich geboren wurde, fand ich die Fähigkeit zu sprechen und ich ging auf meinen Beinen. Und ich redete mit meinem Vater und mit meiner Mutter. Und sogar Milch habe ich keine getrunken. Und als ich drei Monate alt war, habe ich prophezeit und gesagt, dass ich in der Zukunft die Tora empfangen werde. Als ich draußen herumging, betrat ich den Palast des Königs und nahm die Krone von seinem Kopf. Als ich achtzig Jahre alt war, tat ich Zeichen und Wunder in Ägypten. Und ich führte sechshunderttausend (Menschen) vor den Augen ganz Ägyptens heraus und spaltete das Meer in zwölf Furchen.“ PP2343 zitiert wenig später sogar Num 12,1, was ebenfalls ein Verweis auf die DYM sein könnte. Nicht alle Fassungen von PetM kennen diese Elemente.

<sup>378</sup> Kushelevsky, *Moses and the Angel*, 17-18.

<sup>379</sup> Stemberger, *Einleitung*, 395.

zurückgreift, kann man als Hinweis auf ein griechisch geprägtes kulturelles Umfeld deuten.<sup>380</sup> Nicht zuletzt findet sich der erste Nachweis für PetM in Yehuda Hadassis Werk *Eshkol ha-Kofer*, das in Konstantinopel abgefasst wurde. Das Wissen um die literarischen und kulturellen Entwicklungen der jüdischen Gemeinde im byzantinisch beherrschten Süditalien zu dieser Zeit bestärken die Theorie, dass PetM etwa im 10. Jahrhundert dort entstanden ist.

Yehuda Hadassis *Eshkol ha-Kofer* bezeugt die Verbreitung von PetM in der Hauptstadt des Byzantinischen Reiches im Jahr 1148/49 und legt den gesicherten *Terminus ante quem* für PetM fest. Spätestens ab diesem Zeitpunkt steht fest, dass sich PetM von der Tan.-Yel.-Literatur emanzipiert hatte. Dieses frühe Zeugnis von PetM belegt eine bereits vollständig ausgereifte Textform. Es kann im 12. Jahrhundert von einer gewissen Popularität von PetM in Konstantinopel ausgegangen werden. Weniger eindeutig als für den Fall von Yehuda Hadassi in Byzanz ist, ob den französisch-ashkenasischen Tosafisten zwischen dem 11. und 13. Jahrhundert PetM bekannt war. Dass der Stoff zu dieser Zeit bereits in Aschkenas kursierte, ist jedoch sehr wahrscheinlich. Eine direkte Erwähnung von PetM in den Schriften der rabbinischen Gelehrtenelite aus Frankreich oder Aschkenas fehlt. Im *Yalqut Shim'oni* wird PetM hingegen namentlich zitiert. Möglicherweise ist der Yalq bereits ins 11. Jahrhundert zu datieren.<sup>381</sup> In diesem Fall wäre der *Yalqut Shim'oni* der älteste bekannte Beleg für PetM und die sehr frühe Verbreitung des Werks in Aschkenas. Für den Weg zwischen dem Byzantinischen Reich und Aschkenas, der vermutlich über Italien führte, gibt es keine Nachweise.

Frühestens ab dem 12., eher ab dem 13. Jahrhundert sind handschriftliche Nachweise von PetM erhalten. Zwei Textzeugnisse stammen aus dieser frühen Zeit. Während LBL16406 eine ashkenasische Handschrift ist, entstand PP2785 im sephardischen Raum. PetM war somit bereits früh über den ganzen europäischen Kontinent verbreitet. Die meisten Belege für PetM stammen aus dem 14.-15. Jahrhundert. Die Hälfte aller Handschriften bis zum 17. Jahrhundert, welche den Text führen, sind in dieser Zeit entstanden. Neben der rein zahlenmäßigen Dominanz zeichnen sich die Manuskripte durch eine ausgeprägte Varianz der enthaltenen PetM-Textfassungen aus. Kein einziges Zeugnis gleicht einem anderen im exakten Wortlaut. Der PetM-Stoff wurde mit großer Kreativität ständig neu interpretiert. Im 14. Jahrhundert bewegte sich die Überlieferung vornehmlich in Aschkenas, ab dem 15. Jahrhundert sind auch einige Textzeugnisse aus Italien belegt. Als literarische Kleinform wurde PetM hauptsächlich in Sammelhandschriften überliefert. In Ausnahmefällen, wie dem *Sefer ha-Zikhronot*, waren

---

<sup>380</sup> Vgl. Renaissance der griechischen Klassiker bei Mancuso, *Shabbatai Donnolo*, 10.

<sup>381</sup> Bereits zitiertes DFG Forschungsprojekt von Dagmar Börner-Klein an der Universität Düsseldorf seit 2019. YouTube Vortrag zum Thema vom November 2022, abgerufen am 17.03.2023: <https://www.youtube.com/watch?v=INZh5v61S2o>.

die Erzähltexte chronologisch angeordnet. Durch die Collage vergleichbarer erzählerischer Stücke traten diese in ein Verhältnis zueinander. PetM wurde mit den DYM sowie insbesondere auch PetA zusammengestellt und bildete eine literarische Einheit. PetM erhielt durch die mit-überlieferten Texte eine weitere Deutungsebene. Durch aufkommende Handschriften-Cluster beeinflusste die thematische Anordnung der Werke unter anderem auch die Drucke.<sup>382</sup> Ab dem 14.-15. Jahrhundert lassen sich aber auch Bemühungen beobachten, der vorherrschenden Formenvielfalt von PetM Einheit zu gebieten. Elemente mehrerer einzeln bekannter Textfassungen wurden in einer neuen Version zu einer Einheit zusammengeführt. Es entstanden *Extended Versions*. PetM gewann deutlich an Umfang. Ein Beispiel für eine nicht standardisierte *Extended Version* von PetM aus dieser Zeit findet man in der Handschrift LBL27089. Dieses Zeugnis und einige andere PetM-Rezeptionen (DPetM, Jemenitische Kommentarwerke) lassen auf eine verlorene PetM-Tradition schließen, die vermutlich in muslimischem Herrschaftsbereich kursierte und Abweichungen von den heute überlieferten Varianten aufwies. Ab dem 16. Jahrhundert setzte sich maßgeblich eine europäische Variante von PetM durch und verdrängte andere Traditionen. Der Textbestand ist im Vergleich zu früheren Formen stark erweitert. Während PetM in der Blütezeit den Fokus auf eine geschlossene Erzählhandlung legte, zeigten die *Late Extended Versions* durch den Einschub moralisierender Dialoge und homiletischer Elemente weniger Interesse am Narrativ vom Tod des Mose selbst. Es fand eine Rückbindung an den Bibeltext statt, die eine Anbindung im Jahreskreis an *Simḥat Tora* und die Parascha *we-Zot ha-Berakha* ermöglichte. Ausschlaggebend für die weitere Verbreitung von PetM war die Aufnahme in den Druck von Konstantinopel 1516, gemeinsam mit den DYM und PetA, sowie weiteren Werken. Diese Rezension von PetM prägte auch die Adaption des Werks in andere Sprachen wie Jiddisch und Judäo-Arabisch bzw. Judäo-Persisch. Mit den Druckfassungen von PetM war der Höhepunkt der Textentwicklung überschritten. Durch die maximale Ausschmückung verlor das Werk seinen ursprünglichen Charakter. Die Entwicklung von PetM als hebräische Kurzerzählung endet somit im 16. Jahrhundert. Eine vermutlich erst danach aufkommende Rezeption von PetM ist der Text *Derash PetM*, in dem diverse – auch außerhalb der standardisierten Überlieferungen erhaltene PetM-Traditionen – zu einer Art Novelle zusammengefügt wurden.

---

<sup>382</sup> Ausgeführt unter *Zusammenfassung* ab S. 100.

### III. Der Tod des Aaron – פטירת אהרן – *Petirat Aharon*

#### 1. Definition des untersuchten Forschungsgegenstands

##### *1.1. Einleitende Worte und Definition von PetA*

Wenn auch weniger ausgeprägt als im Fall von PetM, bestehen gleichwohl für PetA begriffliche Ungenauigkeiten in Bezug auf die Verwendung der Bezeichnung *Petirat Aharon*. In Anlehnung an PetM wird der Forschungsgegenstand PetA folgendermaßen definiert:

*Petirat Aharon* (PetA) ist ein jüdischer (Kulturkreis) Text (Ausdrucksform) in hebräischer Sprache (Sprache), der sich inhaltlich mit dem Tod des Aaron befasst (Thema). Er gehört der literarischen Gattung der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* (Gattung) an und weist ein definiertes Handlungsschema (Handlung) auf.

Texte, die nicht diesen Kriterien entsprechen, sind von PetA zu unterscheiden (Tod-des-Aaron-Texte). Dies gilt auch für Erzählungen vom Ableben des Mose-Bruders aus anderen Kulturkreisen. Einige werden im nachfolgenden Kapitel kurz vorgestellt. Da bei keinem ein entwicklungsgeschichtlicher Zusammenhang mit PetA in der engeren Definition nachweisbar ist, finden sie weiter keine Beachtung.

##### *1.2. Hinweise zu anderen Tod-des-Aaron-Traditionen (≠PetA)*

Der Tod des Aaron wird auch in der arabisch-muslimischen Tradition rezipiert. Die Berichte weisen einige Parallelen zu den jüdischen Quellen auf.<sup>1</sup> Insbesondere bedeutsam für die Verbreitung des Motivs erweist sich der *Tafsir* von Abū Ġa‘far aṭ-Ṭabarī aus dem 9. Jahrhundert.<sup>2</sup> Eine Übersetzung findet sich bei Grünbaum.<sup>3</sup> Wie auch schon für PetM und das Verhältnis zu den muslimischen Quellen der Fall, besteht jedoch kein nachweislicher

---

<sup>1</sup> Siehe zum Beispiel: Grünbaum, *Neue Beiträge*, 175. Auch Geiger, *Mohammed*, 170.

<sup>2</sup> Zu aṭ-Ṭabarī siehe Bosworth, "al-Ṭabarī".

<sup>3</sup> „Gott gab dem Moses kund: ‚Ich will Aaron zu mir nehmen gehe also mit ihm zu dem und dem Berge.‘ Als nun beide dort angelangt waren, sahen sie ein Gebüsch; in diesem war ein sehr schönes Haus, von einem balsamischen Dufte durchweht, und darin stand ein Ruhebett mit einer darüber ausgebreiteten Decke. Als Aaron dieses sah, sagte er: ‚O Moses, ich möchte in diesem Bette schlafen‘ – ‚So tue es‘, sagte Moses. ‚Aber ich fürchte‘, sagte Aaron, ‚dass der Herr dieses Hauses zurückkehrt und über mich zürnt.‘ Da sagte Moses: ‚Fürchte Nichts, ich werde dich entschuldigen.‘ Aaron sagte: ‚So schlafe bei mir.‘ Als Moses sich zu ihm gelegt hatte, näherte sich der Tod dem Aaron und als dieser sein Herannahen merkte, sagte er: ‚O Moses, du hast mich getäuscht.‘ Darauf verschied er; das Bett aber wurde mit ihm in den Himmel emporgehoben. Als nun Moses ohne Aaron zurückkehrte – heißt es ferner – sagten die Israeliten, er habe seinen Bruder getötet, aus Neid darüber, dass sie ihn mehr liebten als Moses, der streng und rau, während Aaron mild und freundlich gegen sie war. Als Moses dieses erfuhr, sagte er: ‚Wehe euch, wie könnt ihr euch einbilden, dass ich meinen Bruder getötet?‘ Er betete hierauf zu Gott, und da erschienen die Engel mit dem Ruhebett, zwischen Himmel und Erde schwebend, vor ihren Blicken, und Aaron sagte ihnen, dass Moses ihn nicht getötet habe und dass er auf natürlichem Wege gestorben sei.“ Zitiert nach Grünbaum, *Neue Beiträge*, 175. Die Rechtschreibung wurde angepasst.

Zusammenhang zwischen PetA als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* und den islamischen Traditionen. Die muslimischen Autoren schöpften aller Wahrscheinlichkeit nach aus den deutlich älteren jüdischen Quellen wie dem Talmud und den klassischen Midraschim. Insbesondere das Motiv um das fliegende Totenbett des Aaron lässt sich bis ins 3. Jahrhundert nach der Zeitrechnung zurückverfolgen (SifDev, Ende 3. Jahrhundert) und ist gegebenenfalls sogar noch deutlich älter.<sup>4</sup> Auch wird eine Beeinflussung durch die Tan.-Yel.-Literatur angenommen.<sup>5</sup> Varianten der Tod-des-Aaron-Erzählung finden sich über mehrere Jahrhunderte hinweg bei weiteren muslimisch-arabischen Autoren.<sup>6</sup>

Auch aus christlichem Kontext sind Traditionen um das Ableben des Aaron bekannt, welche jedoch ebenfalls in keinem Zusammenhang mit *Peṭirat Aharon* stehen.<sup>7</sup> Jakobus von Sarug (geboren 451 n.d.Z. in Kurta am Euphrat, gestorben 521 in Batnea/Sarug, Südost-Anatolien)<sup>8</sup> verfasste zum Thema eine Predigt in syrischer Sprache mit dem Titel „Mimro d'al Aharon Kahana“. Sie ist bei Bedjan ediert.<sup>9</sup> Wurmbrand hat sich dem Text 1961 in einem Aufsatz gewidmet<sup>10</sup>, während von Singer eine Teilübersetzung ins Hebräische vorlegte.<sup>11</sup> Die Legende vom Tod des Aaron ist außerdem aus Schriften des äthiopischen Judentums bekannt. Dorthin gelangte sie jedoch über die christliche Tradition und steht dementsprechend in keinem überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang mit rabbinisch-jüdischen Quellen.<sup>12</sup> Der äthiopische Text liegt in zwei Handschriften (A und B) vor, die 1961 von Max Wurmbrand ins Hebräische übersetzt und kommentiert wurden.<sup>13</sup> Eine Datierung erfolgt frühestens ins 14. Jahrhundert.<sup>14</sup> Die inhaltliche Nähe zur arabisch-christlichen Version der Predigt des Jakobus von Sarug ist deutlich, jedoch wurden eindeutig christliche Elemente ausgespart. Dies geschah in den Handschriften A und B mit unterschiedlicher Sorgfalt, B verweist sogar in der Überschrift noch auf den syrischen Kirchenvater.<sup>15</sup>

---

<sup>4</sup> Ausgeführt unter *Besprechung von Vorlagen und Quellen* ab S. 316.

<sup>5</sup> Vgl. Haim Schwarzbaum, "Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest," in: *Fabula. Jahresband* (Berlin: 1962), 222.

<sup>6</sup> Vgl. Grünbaum, *Neue Beiträge*, 175-176. Schwarzbaum, "Jewish". Wünsche, *Lehrhallen I*, 186.

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch: Max Wurmbrand, "Homélie de Jacques de Saroug sur la Mort d'Aaron," *L'Orient Syrien VI* (1961): 272.

<sup>8</sup> Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings (Hrg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur* (Freiburg: 2002), 370.

<sup>9</sup> Paul Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* (Leipzig: 1905).

<sup>10</sup> Wurmbrand, "Homélie".

<sup>11</sup> Abraham D. Singer, "יעקוב מסרוג מפיוט על אהרון הכהן," [Ya 'aqov mi-Sarug mi-Piyyut 'al Aharon ha-Kohen], *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 14 (1948-49).

<sup>12</sup> Schwarzbaum, "Jewish", 223.

<sup>13</sup> Max Wurmbrand, פטירת אהרן: לפי כ"י פלשי מאסף יעקב פיטלוביץ [Peṭirat Aharon] (Tel Aviv: 1961).

<sup>14</sup> Vgl. Steven B. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century* (New York: 1995), 75.

<sup>15</sup> Schwarzbaum, "Jewish", 223.

Tod-des-Aaron Traditionen gibt es auch in der jüdischen Literatur. Das am weitesten verbreitete Motiv ist eine Variation von der Episode um Aarons fliegendes Totenbett. Diese ist zum Beispiel in den PRE enthalten, in BamR, im *Midrash Aggada* und im *Zohar*. Eine gegenseitige Beeinflussung scheint in diesen Fällen unwahrscheinlich, da für alle parallelen Motive bereits ältere Quellen vorliegen. Ein ungeklärtes Verhältnis besteht zwischen PetA und dem Kommentarwerk von Tuvya ben Eli‘ezer *Leqah Tov*. Direkte Abhängigkeiten voneinander lassen sich nicht nachweisen. Für alle parallelen Traditionen gibt es ältere Vorlagen. Auffällig im Zusammenhang mit PetA ist die etwa zeitgleiche Entstehung des Werks in byzantinischem Kontext. LeqT wird ins Jahr 1097 datiert, mit Zusätzen von 1107 und 1108.<sup>16</sup> Tuvya ben Eli‘ezer lebte in Kastoria, das seit 1093 nach kurzer normannischer Herrschaft wieder zum Byzantinischen Reich zählte.<sup>17</sup> Wie im Verlauf noch herausgestellt werden wird, entstand PetA vermutlich entlang der Entwicklungsachse von PetM. Sowohl ein byzantinischer Hintergrund als auch die Entstehung in Aschkenas erscheinen denkbar. Die in LeqT nachgewiesenen Tod-des-Aaron-Traditionen im Byzantinischen Reich zu etwa identischer Zeit könnten Hinweis darauf sein, dass PetA nicht erst in Aschkenas abgefasst wurde.

## 2. Überblick über die Forschung

Die mittelalterliche Erzählung *Petirat Aharon* (hebr.: פטירת אהרן, wörtl.: der Tod/das Ableben des Aaron, kurz: PetA) ist in der bestehenden Forschungsliteratur nur äußerst unzureichend behandelt. Die wenigen Kommentare werden nachfolgend chronologisch aufgelistet und zusammenfassend dargestellt. Die früheste Erwähnung des Textes findet sich bei Leopold Zunz. In seinen „Gottesdienstlichen Vorträgen“<sup>18</sup>, 1832 erschienen, schrieb er auf S. 146 folgenden Satz:

„Von ähnlicher Art aber vermuthlich jünger, ist der Midrasch vom Ableben Aarons.“<sup>19</sup>

Damit bezieht sich Zunz auf die zuvor erfolgte Beschreibung von PetM. Die relative zeitliche Einordnung anhand des Brudertextes bleibt vage. Für PetM seien dem Verfasser „bereits poetische Arbeiten des 9. oder 10. Säculums“<sup>20</sup> bekannt gewesen. Zunz überließ es seinen Leserinnen und Lesern demnach für PetA eine Datierung frühestens im 10., eher jedoch ab dem

---

<sup>16</sup> Stemberger, *Einleitung*, 395.

<sup>17</sup> Timothy E. Gregory und Annabel J. Wharton, "Kastoria," in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, (Online: 1991).

<sup>18</sup> Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge*.

<sup>19</sup> Ebd., 146.

<sup>20</sup> Ebd.

11. Jahrhundert anzunehmen. Als Genrezuschreibung nannte Zunz die „jüngere Hagada“.<sup>21</sup> Weitere Informationen oder Beschreibungen fehlen.

Die bedeutendste Edition des *Peṭirat Aharon* findet sich bei Adolph Jellinek. Bei ihm steht der „Midrasch vom Ableben Aharon's“ im ersten Band von „Bet ha-Midrasch“ an siebter Stelle. Der *Tod des Mose* folgt an zehnter Stelle. Es ist unklar, an welcher Vorlage sich Jellinek orientierte. Möglicherweise wurde der Text von Jellinek emendiert, für andere Stücke ist dieses Vorgehen von ihm belegt.<sup>22</sup> Es handelt sich eindeutig um eine späte Fassung des Textes, vergleichbar mit den frühen Printversionen von PetA. Rella Kushelevsky vermutete für Jellineks PetM-Edition einen Druck aus dem 19. Jahrhundert als Vorlage, der von Jellinek möglicherweise auch für PetA herangezogen wurde.<sup>23</sup> In Anbetracht der Tatsache, dass sonst keine weitere Edition einer Handschrift des *Peṭirat Aharon* rezipiert wurde, sich somit nachfolgende Analysen allesamt auf Jellinek beziehen, wird deutlich, dass die Wahrnehmung von PetA in der bisherigen Forschung durch den Abdruck in „Bet ha-Midrasch“ verzerrt ist.<sup>24</sup> Die kurze dem Text vorangestellte Beschreibung bei Jellinek lautet wie folgt:

„Der Midrasch schildert nicht blos den Tod Aharon's (Num. 20,23-29), sondern auch die Scene beim Felsen, aus dem Wasser hervorquoll (das. V. 7ff), und wurde für den Trauermonat Ab eingerichtet, da Aharon am 1. Ab gestorben sein soll.“<sup>25</sup>

Daran ist eine Aufzählung früher Druckzeugnisse angeschlossen. In den Fußnoten verwies Jellinek auf Zunz und nannte *Seder 'Olam Rabba* sowie bTaan als Vorlagen zum Text. Angaben zu Datierung oder Lokalisierung gibt es nicht.

Im Jahr 1899 veröffentlichte Moses Gaster seine Arbeit zur Handschrift Obodd11 (*Chroniken des Yerahmi'el* bzw. in der Terminologie nach Yassif *Sefer ha-Zikhronot*). Im Rahmen des Kommentars äußerte sich Gaster unter der Kapitelbezeichnung XLIX zum *Tod des Aaron*.<sup>26</sup> Zunächst verwies er auf den Druck in Konstantinopel sowie die Edition bei Jellinek. Dabei stellte Gaster fest, dass sein Text von den gedruckten Fassungen abweicht. Er bemerkte damit erstmalig, dass PetA in verschiedenen Rezensionen vorliegt. Es heißt:

---

<sup>21</sup> Ebd., 145.

<sup>22</sup> Vgl. Jellinek, *BhM II*, IX. Dort schreibt er: „Man bemerkt in derselben [Anm.: den Chroniken des Mose] manche Lücken und Mangel an Zusammenhang; es musste daher einige Correcturen angebracht werden.“

<sup>23</sup> Vgl. Kushelevsky, „Midrashe“, 154. Fußnote 42.

<sup>24</sup> Es ist nur eine weitere Veröffentlichung des Textes bekannt. Über <https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx?mishibbur=885000&page=1> [26.06.2023] ist die Rezension von *Peṭirat Aharon* aus der Handschrift Parm. 2785 verfügbar.

<sup>25</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrasch* (1853), XIX.

<sup>26</sup> Gaster, *Jerahmeel*, xci.



*„Our text is a much more harmonious and complete, though short, description of the last days of Aaron, finishing exactly with the same quotation with which it begins. We have thus in our text evidently the oldest and most perfect version, which has been later on elaborated and altered, being used as a Homily, as it is also called in the old edition, viz., ‘Derash Lepeṭirat Aharon.’”<sup>27</sup>*

Gaster ging fälschlicherweise von einer sehr frühen Datierung des Textes aus, etwa im 1. Jahrhundert.<sup>28</sup> Weiter wies er auf Parallelen in der jüdischen Tradition hin, beispielsweise bEr 54b oder auch im Midrasch BamR. Außerdem kannte Gaster eine vergleichbare Legende aus dem arabischen Raum sowie die Nähe seines Textes zu zwei Stellen im Yalq. Die eine entspricht dabei seiner Version von PetA, die andere beschreibt er als eine etwas andere Version aus *Yelammdenu*, die ab Absatz 3 bis zum Ende parallel zum Text im Sefer *ha-Zikhronot* laufe.<sup>29</sup>

Ab dem Jahr 1907 erschien in insgesamt fünf Bänden „Aus Israels Lehrhallen“ von August Wünsche. Im ersten Band, an letzter Stelle, findet sich „Aharons Tod“.<sup>30</sup> Die Übersetzung entspricht der Edition in „Bet ha-Midrasch“, bietet also seitens der Textfassung keine neuen Erkenntnisse. Im zugehörigen Kommentar nannte Wünsche TanB zu Num 20,25 als Quelle.<sup>31</sup> Des Weiteren ging er auf vergleichbare Erzählungen in der arabischen Tradition ein. Koransure 33,69 wurde aufgeführt,<sup>32</sup> wobei der Text nicht im Zusammenhang mit *Peṭirat Aharon* steht, sondern ältere jüdische Traditionen (SifDev 305) zugrunde liegen. Es folgen Verweise auf spätere Korankommentatoren al-Baidāwī, aṭ-Ṭabarī Ibn al-Athīr und Abū al-Fidā.<sup>33</sup> Im Anschluss verwies Wünsche auf Grünbaums „Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde“.<sup>34</sup>

„Oṣar Midraschim“ von Judah D. Eisenstein enthält als umfassendste Sammlung der sogenannten „Kleinen Midraschim“ unter dem Stichwort „Aaron“ einen Eintrag zu *Peṭirat Aharon*. Nach einer kurzen Information zur abgedruckten Variante fasste Eisenstein den Inhalt der Erzählung prägnant zusammen. Am Ende ging er auf die Ähnlichkeit zu PetM ein und sah

---

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. Ebd., xxxix.

<sup>29</sup> Ebd., xcii.

<sup>30</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*, 177.

<sup>31</sup> Anmerkung: Fehler bei Wünsche, er schrieb Num 25,20 – dieser Vers existiert nicht. Gemeint ist Num 20,25.

<sup>32</sup> „Oh ihr, die ihr glaubt! Seid nicht wie jene, welche Moses ein Leid zufügten. Allah sprach ihn von dem frei, was sie ihm vorwarfen, und er war bei Allah hochgeachtet.“ Zitiert nach: Murad Wilfried Hofmann (Hrg.), *Der Koran. Arabisch - Deutsch* (München: 2011), 427. Erstmals übersetzt 1901 von Max Henning.

<sup>33</sup> Zu aṭ-Ṭabarī, Ibn al-Athīr und Abū al-Fidā' siehe oben. Zu al-Baidāwī siehe: James Robson, "al-Bayḍāwī," in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, (Online: 2012).

<sup>34</sup> Wünsche, *Lehrhallen I*, 185-186. Grünbaum, *Neue Beiträge*.

PetA als späteren Text an die Brudererzählung angelehnt.<sup>35</sup> Die abgedruckte Fassung entspricht Jellinek.<sup>36</sup>

Chaim Schwarzbaum behandelte *Peṭirat Aharon* im Rahmen einer vergleichenden Auseinandersetzung mit dem Tod des Aaron in jüdischen, christlichen, muslimischen und äthiopisch-jüdischen Quellen.<sup>37</sup> In Form einer Motivgeschichte zeichnete er zunächst die Berichte aus Talmud und Midrasch nach, anschließend christliche Bearbeitungen als Predigt, weiter die Aufnahme in muslimische Quran-Kommentare und gegen Ende die in äthiopischen Quellen überlieferte Version. Einen großen Teil nehmen dabei Paraphrasen der jeweiligen Traditionen in Anspruch. Im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Material, gleich zu Beginn des Aufsatzes, erzählte Schwarzbaum die Versionen vom Tod des Aaron in TanB und bei Jellinek nach. Verschiedene talmudische Vorlagen sind benannt. Anschließend beschrieb er die Nähe zu zwei Stellen im Yalq.<sup>38</sup> Weiter wurde auf die *Chroniken des Yerahmi'el* und die darin enthaltene Form von *Peṭirat Aharon* verwiesen wie auf verschiedene andere Texte innerhalb der jüdischen Traditionsliteratur (beispielsweise Sifra oder den Zohar). Schwarzbaums Artikel leistet einen Beitrag als Motivgeschichte.

In der Auflistung von John T. Townsend unter dem Titel „Minor Midrashim“ aus dem Jahr 1976 ist PetA unter dem Stichwort „Aaron“ geführt.<sup>39</sup> Jellinek und Wünsche werden genannt sowie der Titel ins Englische als „Midrash on the Passing Away of Aharon“ übersetzt. Auffällig ist die Datierung des Texts ins 7.-9. Jahrhundert. Was Anhaltspunkte für diese zeitliche Einordnung bildeten, bleibt unklar. Es sind keine weiteren Hinweise aus der Sekundärliteratur bekannt, welche die Aussage stützen.

1980 veröffentlichte Bernard H. Mehlman im „Journal of Reform Judaism“ erstmalig einen Artikel, der sich ausschließlich mit PetA befasst.<sup>40</sup> Dabei ist besonders die Übersetzung des Textes ins Englische von Bedeutung. Hebräische Vorlage war jedoch Jellineks Edition und daher eröffnet Mehlman keinen weiterführenden Einblick in die Textgeschichte. Der Übersetzung ist eine kurze Einleitung vorangestellt, die sich vor allem mit der Beschreibung einzelner Motive im Kontext der weiteren jüdischen Literatur befasst. Es folgt ein Hinweis auf den Bezug des Textes zum Trauermonat Av und die Benennung der ersten Druckzeugnisse.

---

<sup>35</sup> Eisenstein, *OsMI*, 11.

<sup>36</sup> Ebd., 12.

<sup>37</sup> Schwarzbaum, "Jewish".

<sup>38</sup> Ausgeführt ab S. 316, *Besprechung von Vorlagen und Quellen*.

<sup>39</sup> Townsend, "Minor Midrashim", 341.

<sup>40</sup> Bernard H. Mehlman, "Midrash Petirat Aharon," *Journal of Reform Judaism*, Nr. 27 (1980).

In Eli Yassifs kritischer Edition des *Sefer ha-Zikhronot* aus dem Jahr 2001<sup>41</sup> findet sich im Kapitel zu Quellen und Paralleltexten auch ein Eintrag zu *Peṭirat Aharon*.<sup>42</sup> Yassif verwies darin zuerst auf Jellinek und der von ihm veröffentlichten Texttradition. Als Basis für PetA führte Yassif TanB zu Num 20,25 an. Außerdem wird die Parallelstelle im Yalq genannt, sowie Yassif Unterschiede zwischen den unterschiedlichen Textvarianten anmerkte. Für eine Motivgeschichte verwies er auf Ginzberg.<sup>43</sup> Abschließend erfolgt ein Hinweis auf Schwarzbaum.

Günter Stembergers Standardwerk „Einleitung in Talmud und Midrasch“ gibt kaum Auskunft über den Text *Peṭirat Aharon*. „Der ‚Midrasch vom Ableben Aarons‘ schließt an Num 20 an“,<sup>44</sup> heißt es dort nur. Im Anschluss folgt eine Aufzählung der Erstdrucke sowie der Hinweis auf Jellinek, Wünsche, Mehlman und Zunz. Insgesamt auffällig für Stemberger ist, dass trotz der Kürze zwei Fehler im Eintrag zu PetA enthalten sind. Die Datierung des Erstdrucks stimmt nicht (1515 statt 1516), sowie der zweite Vorname von Bernard H. Mehlman (Stemberger schrieb M. statt H.). Die Fehler sind nicht weiter von Bedeutung, zeugen aber vom schlechten Bearbeitungsstand von PetA. Noch kürzer bleibt die Erwähnung bei Gerhard Langer. Auf der letzten Seite vor dem Anhang zählte Langer unter dem Unterpunkt *Weitere Midraschim* den *Tod des Aaron* auf, gemeinsam mit den *Chroniken des Mose* sowie *Peṭirat Moshe*.<sup>45</sup>

Weder in der „Jewish Encyclopedia“ von 1906 noch der „Encyclopaedia Judaica“ von 2007 erhielt *Peṭirat Aharon* einen eigenen Eintrag. In der „Jewish Encyclopedia“ verfasste Julius (Judah) Theodor einen Unterpunkt zum Text im Rahmen seiner Beschreibung der „Kleinen Midraschim“. <sup>46</sup> An elfter Stelle (vor PetM an zwölfter), führte er eine kurze Inhaltszusammenfassung auf und nannte den Zusammenhang mit Numeri 20 sowie SifDev und bTaan. Es ist erwähnt, dass rabbinische Autoritäten nicht mit Namen zitiert werden, und im Anschluss folgt eine Auflistung der bis dato bekannten wichtigen Drucke. Die EJ fasst unter dem Stichwort der „Midrashim, Smaller“ von Moshe D. Herr *Peṭirat Aharon* nicht einmal als Unterpunkt zusammen.<sup>47</sup> Einzig gegen Ende wird auf den Text verwiesen und dass er weiter unter dem Lemma „Aaron“<sup>48</sup> beschrieben sei. Dies ist nur indirekt der Fall. PetA wird an keiner Stelle namentlich benannt, einzig wenige inhaltliche Elemente der Tradition, die jedoch zum

---

<sup>41</sup> Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*.

<sup>42</sup> Ebd., 483.

<sup>43</sup> Siehe PetA in Band III von Louis Ginzberg, *The Legends of the Jews* (Philadelphia: 1911), ab 317. Anmerkungen siehe: *Legends VI*, ab 110. Fußnote 623.

<sup>44</sup> Stemberger, *Einleitung*, 370.

<sup>45</sup> Langer, *Midrasch*, 294.

<sup>46</sup> Theodor, „Midrashim, Smaller“.

<sup>47</sup> Herr, „Midrashim, Smaller“.

<sup>48</sup> Nahum M. Sarna und andere, „Aaron,“ in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007).

Teil auch auf SifDev oder den gewöhnlichen Bibeltext zurückzuführen sind, haben in den Beitrag zu „Aaron“ Einzug gehalten. Es erfolgt der Hinweis, dass es in der islamischen Tradition vergleichbare Legenden zu Aarons Tod gibt. Dabei hielt die EJ fest: “The relationship of these legends to similar stories in the late Midrash still needs elucidation.”<sup>49</sup>

### 3. Übersicht über die Handschriften

*Petirat Aharon* ist zwischen dem 13. und frühen 17. Jahrhundert in nur neun Handschriften überliefert. Diese wurden einer näheren Analyse unterzogen. Die Erforschung der Textentwicklung in der frühen Neuzeit ist von der Untersuchung ausgenommen. Außerdem wurde ein Schwerpunkt auf Texte in hebräischer Sprache sowie weitestgehend vollständig erhaltene Varianten von PetA gelegt. Der Text muss eindeutig identifizierbar sein und verschiedenen Gattungskriterien entsprechen. Geniza-Fragmente und die judäo-arabische bzw. judäo-persische Überlieferung haben daher keine Aufnahme in die Untersuchung gefunden. Eine vollständige Liste der neun Handschriften findet sich im Anhang ab S. 379.

Besonderheit von PetA ist, dass der Text kein einziges Mal ohne PetM überliefert ist. Das bedeutet, dass alle Manuskripte bereits aus der Untersuchung des Handschriftenbestandes von PetM bekannt sind. Der direkte Vergleich ermöglicht Aussagen zur gemeinsamen bzw. voneinander abweichenden Tradierung der Texte. Die beiden ältesten Handschriften mit PetM, sind auch die frühesten Nachweise für PetA. Sie stammen aus dem 13. Jahrhundert (LBL16406, PP2785). Die Tradition PetA und PetM gemeinsam zu überliefern reicht weit zurück. Zwei weitere Handschriften aus dem 13. Jahrhundert, die PetM enthalten, kennen PetA dafür nicht. Aus dem 14. Jahrhundert sind drei Handschriften mit PetM bekannt. Alle drei führen ebenso PetA (OBodd11, DUB25, Vebr45). Im 15. Jahrhundert ist ein deutlicher Bruch zwischen der Überlieferung von PetM und PetA zu erkennen. PetA ist aus dieser Zeit nur in einer Handschrift erhalten (CAdd3127). PetM hingegen erlebte eine Blütezeit, die sich aber scheinbar ohne den Brudertext vollzog. Fünf Manuskripte des 15. Jahrhunderts führen PetM ohne PetA. Aus dem 16. Jahrhundert gibt es wieder mehr gemeinsame Abschriften. Diese sind oft am Druck orientiert, der PetM und PetA gemeinsam enthält. Drei Handschriften aus der Zeit nach den Drucken wurden in die Analyse aufgenommen (PP2766, PP2294, LUB27). LUB27 mit einer Datierung ins Jahr 1619 ist das jüngste Zeugnis von PetA, das noch in die Untersuchung aufgenommen ist.

Bis auf eine einzige Ausnahme sind alle Textzeugnisse, die PetA enthalten, in aschkenasischer Handschrift abgefasst. Bei der Ausnahme handelt es sich um den frühen Beleg

---

<sup>49</sup> Ebd., 211.

## E. Textbearbeitungen

PP2785 aus dem Jahr 1289. Die Betrachtung der Herkunftsräume der Handschriften korreliert mit den Feststellungen zum Schrifttyp. Fünf Nachweise für PetA sind sicher lokalisiert (LocP10), bei zwei ist die Zuordnung wahrscheinlich (LocP 6 und 7). Zwei Handschriften sind nur anhand des Schrifttyps verortbar (LocP 4). In einer Handschrift gibt es einen Verweis auf den französischen Raum (CAdd3127), eine wurde in Frankfurt abgefasst (DUB25) und eine weitere entstand im Gebiet des heutigen Österreich (LUB27). Es ist kein Beleg aus Italien erhalten. PetA wurde gerade in der frühen Entwicklung sowohl in Spanien als auch Aschkenas rezipiert. Die späteren Entwicklungsphasen fanden jedoch ausschließlich im aschkenasischen Raum statt. Während PetM im 15. Jahrhundert eine Verbreitung in Italien erlebte, ist eine solche für PetA nicht belegt. Zu dieser Zeit stagnierte die Beschäftigung mit PetA. Erst mit dem Aufkommen der Drucke, in denen PetA enthalten ist, nahmen die Abschriften des Texts wieder zu. Die neun schriftlichen Zeugnisse von PetA sind heute auf Bibliotheken in sieben Städten aus drei Ländern verteilt. Die größte Sammlung, mit drei Exemplaren, liegt in Parma und insgesamt mit vier in Italien (Vatikan hier eingerechnet). In Großbritannien liegen drei Manuskripte (London, Cambridge, Oxford), in Deutschland zwei (Darmstadt und Leipzig). In Israel und den USA gibt es keine Handschrift, ebenso wenig in Spanien oder Frankreich.

#### 4. Übersetzung ausgewählter Handschriften

##### *4.1. The British Library, London, England Add. 16406*

Es steht geschrieben,<sup>50</sup> *nimm Aaron und Eleazar, seinen Sohn* (Num 20,25). Als der Beginn des Monats Av gekommen war, sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Mose: Geh, sag zu Aaron, dass seine Zeit gekommen ist, von der Welt zu scheiden. Er sagte vor ihm: Herr der Welt, warte heute auf mich und morgen werde ich hingehen und es ihm sagen. Und er bedauerte, dass er nicht wusste, wie er es ihm sagen sollte. Israels Brauch war an jedem Tag so, dass sie früh am Morgen aufstanden und zu den 70 Ältesten kamen. Und die 70 Ältesten kamen zu Aaron und Eleazar. Und sie alle kamen zum Eingang des Mose und sie kamen zum Stiftszelt und sie kamen folgendermaßen: Aaron zu seiner Rechten, Eleazar und Itamar zu seiner Linken und die Ältesten und die Anführer von der einen und von der anderen Seite und ganz Israel hinter ihnen. Sie betraten das Stiftszelt usw.

An jedem Tag saß Mose und weinte bis zum Hahnenschrei. Als er den Hahnenschrei hörte, stand Mose auf und rief Eleazar und sagte ihm: Geh, ruf die Ältesten und die Anführer. Er ging und rief die Ältesten. Als sie den Mose sahen, entfernten sie sich sofort vom Eingang des Aaron. Aaron stand auf und fand Mose stehend. Er sagte ihm: Mose, mein Bruder, weswegen hast du den Brauch geändert? Er sagte ihm: Der Heilige, gepriesen sei er, hat mir gesagt, dass dir eine Sache gesagt werden soll. Er sagte ihm: Sprich! Er sagte ihm: Warte, bis wir hinausziehen! Mose stand auf und legte ihm in seinem Haus Priesterkleider an und sie zogen hinaus und sie gingen hin. Und sie gingen, Aaron in der Mitte und Mose zu seiner Rechten und Eleazar zu seiner Linken und die Ältesten und die Anführer von der einen und von der anderen Seite und ganz Israel nach ihnen. Als Israel jene Ehre für Aaron sah, freuten sie sich. Aaron war ein Liebhaber des Friedens und ein Jäger des Friedens.

Als sie zum Stiftszelt kamen, bat Aaron einzutreten. Und er sagte zu ihm: Sag mir, was dir der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat. Mose sagte ihm: Warte, bis wir aus dem Lager hinausziehen! Sie gingen hinaus aus dem Lager. Er sagte ihm: Warte, bis wir zu jedem Berg kommen! Als sie zu jenem Berg gekommen waren, sagte Mose zu Israel: Wartet, bis ich und Aaron und Eleazar zum Gipfel des Berges aufgestiegen sind! Und er wusste nicht, wie er es ihm sagen sollte. Sofort sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Mose: Mose, sag zu Aaron, gib mir (das) Pfand, das ich in deiner Hand habe! Er sagte ihm: Aaron, mein Bruder, ist es nicht so, dass dir der Heilige, gepriesen sei er, ein Pfand gegeben hat? Er sagte ihm: Ja, er hat mir einen

---

<sup>50</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 70, Edition ab S. 484.

Tisch aus Gold gegeben und die Schaubrote. Er sagte ihm: Hat dir der Heilige, gepriesen sei er, nicht eine Kerze gegeben und er fordert sie von dir ein? Er sagte ihm: Er hat mir einen Leuchter gegeben und seine sieben Kerzen (vgl. Sach 4,2; Num 8,2). Und siehe, sie brennen im Stiftszelt.

Als er nichts bemerkte, öffnete sich sofort vor ihnen eine Höhle. Mose sagte zu Aaron: Ich und du, wir werden in die Höhle hineingehen. Er sagte ihm: Wir werden hineingehen. Und er wollte ihm sagen, zieh die Kleider aus, aber er wusste nicht wie, bis er ihm sagte: Aaron, mein Bruder, wir gehen in die Höhle hinein und die Kleider der Heiligkeit sind an dir. Ist es nicht so, dass sie unrein werden? Er sagte ihm: Wie werden sie unrein? Er sagte ihm: Schau (doch), dass diese Höhle schön ist. Sind denn nicht Abraham, Isaak und Jakob in ihr begraben? In der Tat, wenn es dein Wille ist, zieh die Kleider Eleazars an und Eleazar soll deine Kleider anziehen. Sie machten es so. Und sie gingen in die Höhle hinein. Sie fanden eine brennende Kerze und ein gemachtes Bett sowie einen gedeckten Tisch.

Mose sagte zu Aaron: Aaron, mein Bruder, leg dich auf das Bett! Und er legte sich. Er sagte ihm: Steck deine Beine aus! Er streckte sie aus. Mach deine Augen zu! Er machte sie zu. Schließ deinen Mund! Er schloss ihn. Und seine Seele entwich in Reinheit in jenem Moment. Mose war neidisch auf Aaron. Er sagte: Glückliche sei der Mensch, der diesen Tod stirbt. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihm: Lächle, diesen Tod wirst du sterben,<sup>51</sup> wie es heißt: *Und du wirst auf dem Berg sterben, auf den du steigst* (Dtn 32,50). Nachdem Aaron, sein<sup>52</sup> Bruder, gestorben war, trat Mose hinaus und die Öffnung der Höhle wurde verschlossen, wie geschrieben steht: *Mose und Eleazar stiegen von dem Berg herab* (Num 20,28).

Als Israel ihn sah, sagten sie zu ihm: Aaron – wo ist er? Er sagte zu ihnen: Seine Zeit zu scheiden war gekommen. In jenem Moment gedachten sie, ihn zu steinigen und sie sagten zu ihm: Du hast ihn umgebracht! In jenem Moment machte der Heilige, gepriesen sei er, den Dienstengel (den Auftrag) und sie erhöhten seinen Sarg und die Dienstengel klagten um ihn und sagten: *Heule, Wacholder, weil die Zeder gefallen ist, weil die Herrlichen verwüstet sind! Heult, Eichen Baschans, weil der unzugängliche Wald dahin gesunken ist* (Sach 11,2)! Selbst der Heilige, gepriesen sei er, klagte um ihn und sagte: *Zuverlässige Weisung war in seinem Mund* (Mal 2,6). Und ganz Israel erkannte ihn und sie klagten um ihn, wie es heißt: *und sie beweinten Aaron dreißig Tage lang* usw. (Num 20,29).

---

<sup>51</sup> חייך. Kann entweder von der Wurzel ח.י.ח („lächeln“, Imperativ, 2. Person m. Sg.) hergeleitet werden, oder von חיים („Leben“, mit Pronomen 2. Person m. Sg.). Zum Teil ist in anderen Handschriften eher die Übersetzung als „Dein Leben“ nahegelegt, hier ist beides denkbar.

<sup>52</sup> Fehler in der Handschrift. Dort steht אחיך „dein Bruder“. Inhaltlich nicht sinnvoll.

4.2. *The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2785*

Midrasch vom Tod des Aaron,<sup>53</sup> es steht geschrieben: *Und ich löschte die drei Hirten in einem Monat aus* (Sach 11,8). Ist es so, dass sie in einem Monat gestorben sind? Ist es nicht so, dass Miriam am ersten Nisan starb und der Brunnen verborgen wurde? Und am zweiundzwanzigsten, dort starben die Söhne Aarons und am ersten Av starb Aaron und die Wolken der Herrlichkeit verschwanden. Und am siebten Adar starb Mose. Aber obwohl ihr Tod nicht in einem Monat war, fiel ihr Beschluss in einem Monat. Und drei gute Gaben wurden Israel durch sie gegeben. Miriam starb (und) der Brunnen wurde verborgen, damit ganz Israel erkenne, dass er ihnen den Brunnen um ihretwillen gegeben hatte.

Und Mose und Aaron weinten von innerhalb und Israel von außerhalb. Und bis zu sechs Stunden war Mose sich nicht bewusst, bis Israel zu ihm eintrat und ihm sagte: Bis wann sitzt und weinst du? Er sagte ihnen: Weine ich nicht (etwa) um meine Schwester, die gestorben ist? Sie sagten ihm: Bevor du um eine Seele weinst, weine um uns alle. Er sagte ihnen: Warum? Sie sagten ihm: Wir haben kein Wasser zu trinken. Er stand von der Erde auf, trat hinaus und sah den Brunnen trocken, ohne einen Tropfen Wasser. Er begann mit ihnen zu streiten. Er sagte ihnen: Habe ich euch nicht gesagt, *nicht allein kann ich euch tragen* (Dtn 1,9; Num 11,14)? Ihr habt Anführer und Fürsten für Tausend und Fürsten für Hundert (vgl. I Chr 28,1 u.a.) und große Alte. Sie sollen sich mit euch befassen. Sie sagten ihm: Alles liegt an dir, denn du hast uns aus Ägypten herausgeführt und uns zu diesem schlimmen Ort gebracht. *Kein Ort des Samens und der Feige und der Rebe und des Granatapfels und Wasser zu trinken gibt es nicht* (Num 20,5). Wenn du uns gibst, ist es gut und wenn nicht, siehe, wir steinigen dich! Als Mose das hörte, floh er vor ihnen und trat in das Stiftszelt. Es sagte ihm der Heilige, gepriesen sei er: Was hast du? Er sagte vor ihm: Herr der Welt, deine Söhne versuchen mich zu steinigen und wäre ich nicht geflohen, hätten sie mich schon gesteinigt. Es sagte ihm der Heilige, gepriesen sei er: Mose, bis wann willst du noch schlecht über meine Söhne reden?

Ist dir nicht genug, dass du am Horeb gesagt hast: *Nur noch ein wenig und sie steinigen mich* (Ex 17,4)? Nun geh, zieh an ihnen vorbei bis ich sehe, ob sie dich steigen, oder nicht. Wie es heißt: *Es sprach G't zu Mose: Zieh vor dem Volk vorbei* usw. (Ex 17,5). Und Mose ging zuerst und die ganze Versammlung nach ihm, aber er wusste nicht von welchem Felsen, der Heilige, gepriesen sei er, ihnen gesagt hatte, er würde ihnen Wasser geben. Israel sah einen Felsen Blut tropfen und sie stellten sich davor. Als er sah, dass sie davor standen, trat er nach hinten zurück. Sie sagten

---

<sup>53</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 71, Edition ab S. 487.



ihm: Bis wann ziehst du uns hin? Er sagte ihnen: Bis ich euch Wasser aus dem Felsen gefunden habe (vgl. Num 20, 8 und 10). Sie sagten ihm: *Gib uns Wasser und wir werden trinken* (Ex 17,2)! Er sagte ihnen: Wenn er aus einem anderen Felsen Wasser hervorbringt, dann wird er es auch aus diesem hervorbringen. Aber wenn er es aus einem anderen nicht hervorbringen kann, dann bringt er (es auch) nicht aus diesem hervor. Er sagte ihnen: Wie lange seid ihr wütend? Gibt es denn ein Geschöpf auf der Welt, das verhandelt und sich über seinen Schöpfer ärgert, so wie ihr euch ärgert? Ich weiß keinen Felsen, aus dem der Heilige, gepriesen sei er, euch Wasser geben will. Israel sagte ihm: Mose, du bist ein Prophet. Unser Arm<sup>54</sup> bist du in der Wüste gewesen und jetzt sagst du: Ich weiß nicht, aus welchem Felsen der Heilige, gepriesen sei er, euch Wasser geben will.

In diesem Moment versammelte er sie vor einem Felsen, wie es heißt: *Mose und Aaron versammelten die Versammlung vor dem Felsen* (Num 20,10). Mose sagte für sich: Wenn ich zum Felsen sage, bring Wasser hervor und er bringt nichts hervor, finde ich mich beschämt vor der Versammlung. Und sie werden mir sagen: Mose, Mose, wo ist deine Weisheit? In diesem Moment sagte Mose zu Israel: Ihr wisst, dass Heilige, gepriesen sei er, für euch Wunder tun kann, nur hat er es vor mir verborgen. Denn wenn die Stunde des Menschen ist, kommt ihm nicht sein Wissen zu, noch steht seine Weisheit mit ihm. Und Mose hob seinen Stab und legte ihn auf den Felsrücken. Und er bereitete sich selbst, als ob er mit Israel redete, wie es heißt: *Aus diesem Felsen werden wir euch Wasser hervorbringen* (Num 20, 8 und 10). Der Felsen begann von sich selbst zu schwitzen. Als Mose das sah, erhob er seine Hand und schlug den Felsen, wie es heißt: *Und er schlug den Felsen mit seinem Stab zweimal* (Num 20,11). Nachdem er ihn geschlagen hatte, brachte er Blut hervor, wie es heißt: *Siehe, er schlug einen Felsbrocken und Wasser floss heraus* (Ps 78,20), aber der Ausfluss war nur Blut, wie es heißt: *Und eine Frau, die Blut aussondert* (Lev 15,25). Mose kam und sagte vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, der Felsen bringt kein Wasser hervor, sondern Blut. Sofort sagte der Heilige, gepriesen sei er, zum Felsen: Verwandle dein Blut! Warum hast du kein Wasser hervorgebracht, sondern Blut? Er sagte vor ihm: Weil Mose mich geschlagen hat! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Warum hast du den Felsen geschlagen? Er sagte vor ihm: Damit er Wasser hervorbringt. Es sagte ihm der Heilige, gepriesen sei er: Habe ich dir etwa gesagt, dass du ihn schlagen sollst, oder nicht? Habe ich dir nicht gesagt, in der Rede? *Und redet zu dem Felsen vor ihren Augen* (Num 20,8). Mose sagte: Ich habe geredet und er hat kein Wasser hervorgebracht! Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihm: Du hast Israel befohlen, *mit Gerechtigkeit sollst du deinen Nächsten richten* (Lev 19,15), aber du? Warum hast du den Felsen nicht mit Gerechtigkeit gerichtet? Ist es nicht dieser, der dich in Ägypten aufgezogen

---

<sup>54</sup> In anderen Varianten: „Unser Hirte“.

hat, wie es heißt: *Er ließ ihn Honig saugen aus dem Felsen* (Dtn 32,13)? Ist das die Gunst, die du ihm zurückzahlst? Und nicht nur das, sondern mehr noch hast auch zu ihnen, zu meinen Söhnen, gesagt: *Hört doch, ihr Widerspenstigen* (Num 20,10)! Es gibt keine Widerspenstigen, vielmehr Narren sind sie. Du aber bist klug. Du sollst nicht mit Narren in das Land eintreten, wie es heißt: *Darum sollt ihr diese Versammlung nicht in das Land bringen* (Num 20,12). Nachdem der Heilige, gepriesen sei er, so zu Mose gesprochen hatte, sagte er zum Felsen: Verwandle dein Blut in Wasser, wie es heißt: *Den Felsen verwandelt er in einen Wasserteich* (Ps 114,8).

Als der Monatsanfang kam, sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Mose: Deine Zeit ist gekommen! Mose sagte vor ihm: Ich erbitte von dir, dass du es mir nicht heute sagst, sondern morgen! Er sagte ihm: Morgen! Und er bedauerte es den ganzen Tag lang, dass er nicht wusste wie. Wieder sagte er zu Aaron: Deine Zeit ist gekommen, aus der Welt zu scheiden! Und all jene vierzig Jahre, die Israel in der Wüste war, war so ihr Brauch: Sie standen früh am Morgen auf und kamen zu den siebzig Ältesten. Und die Ältesten kamen zu den Anführern, und die Anführer und ganz Israel kamen zu Eleazar und Aaron. Und sie standen früh am Morgen am Eingang von Mose und fragten nach seinem Wohlergehen. Und danach zogen sie hinaus zum Stiftszelt und so war die Reihenfolge ihres Zuges: Mose in der Mitte. Aaron zu seiner Rechten, Eleazar zu seiner Linken, und die Ältesten von der einen und die Anführer von der anderen Seite, und ganz Israel hinter ihnen. Und sie gingen hinein in das Stiftszelt und setzten sich zuvorderst. Aaron zu seiner Rechten, Eleazar zu seiner Linken und die Ältesten und die Anführer vor ihn.

Und Mose lehrte Aaron einen Abschnitt und er begann von vorne<sup>55</sup> und lehrte seine Söhne einen zweiten Abschnitt. Und es befand<sup>56</sup> sich in der Hand Aarons zwei und in der Hand seiner Söhne einer. Und er begann von vorne und er lehrte einen dritten Abschnitt, es befand sich in der Hand Aarons vier und in der Hand seiner Söhne drei und in der Hand der Ältesten zwei und in der Hand Israels einer. Mose stand auf und ging fort. Aaron setzte sich an seine Stelle und lehrte seine Söhne jenen Abschnitt, den er am Anfang gelernt hatte. Es befanden sich in der Hand der Söhne Aarons 4 und in der Hand der Ältesten 3 und in der Hand Israels 2. Aaron stand auf und ging fort. Und seine Söhne setzten sich an seine Stelle. Und sie lehrten die Ältesten den zweiten Abschnitt, den sie von Mose gelernt hatten. Und sie gingen fort. Und es befand sich in der Hand der Ältesten 4 und in der Hand Israels 3. Die Söhne Aarons gingen und die Ältesten um Israel Abschnitt 3 zu lehren. Israel fand sich an jedem Tag 4 Abschnitte lernend.

---

<sup>55</sup> חזר, wörtlich: „wiederholen, zurückkehren“.

<sup>56</sup> Im Hebräischen im Singular.

An jenem Tag änderte Mose den Brauch. Er setzte sich und weinte bis zum Hahnenschrei. Als der Hahnenschrei gekommen war, stand er auf und rief nach Eleazar. Er sagte ihm: Geh, ruf für mich die Ältesten und die Anführer, denn der Heilige, gepriesen sei er, hat mir eine Sache gesagt. Und sie versammelten sich alle am Eingang von Aaron. Aaron stand auf und fand Mose stehend. Er sagte ihm: Mose, mein Bruder, warum hast du den Brauch geändert? Er sagte ihm: Der Heilige, gepriesen sei er, hat mir befohlen dir eine Sache zu sagen. Er sagte ihm: Sprich! Er sagte ihm: Wenn wir hinausziehen! Mose stand auf und bekleidete Aaron in seinem Haus mit acht priesterlichen Kleidern. Danach zogen sie hinaus und so war die Reihenfolge ihres Zuges an jenem Tag, da Mose den Brauch änderte: Sie nahmen Aaron in die Mitte und Mose zu seiner Rechten und Eleazar zu seiner Linken. Und die Ältesten und die Anführer von der einen und von der anderen Seite. Und ganz Israel hinter ihnen. Als ganz Israel Aaron in jener Würde sah, freuten sie sich sehr, denn sie liebten ihn. Sie sagten: All diese (Zeit) war Aaron groß und jetzt, ist es nicht so, dass er heute vom heiligen Geist ergriffen wird? Und alle zogen hinaus. Als sie zum Stiftszelt kamen, bat Aaron einzutreten, aber Mose ließ ihn nicht. Er sagte ihm: Wenn wir hinausziehen aus dem Lager! Nachdem sie aus dem Lager hinausgezogen waren, sagte Aaron ihm: Sag mir, was dir der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat! Mose sagte ihm: Wenn wir zu jenem Berg kommen! In jenem Moment sagte Mose zu Israel: Lasst euch hier nieder, bis wir zu euch zurückkehren. Und ich und Aaron und Eleazar werden auf den Gipfel des Berges steigen und wir werden hören und wir werden hinabsteigen. Und die drei zogen hinauf und Mose versuchte (es) Aaron indirekt<sup>57</sup> zu sagen, aber er wusste nicht, wie er ihm sagen sollte, (was) ihm der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hatte.

Mose sagte zu ihm: Aaron, mein Bruder, hat dir nicht der Heilige, gepriesen sei er, ein Pfand gegeben? Er sagte ihm: Ja! – Was? Er sagte ihm: Er hat mir den Goldaltar gegeben und einen Tisch, auf dem die Schaubrote sind (vgl. I Kön 7,48; II Chr 4,19). Mose sagte ihm: Ist es nicht so, dass er dir eine Kerze überließ?<sup>58</sup> Und nun versucht er sie fortzunehmen! Aaron sagte ihm: Nicht eine Kerze hat er mir gegeben, vielmehr jene sieben Kerzen und siehe, sie brennen im Stiftszelt. Und Mose versuchte, ihn auf seine Seele aufmerksam zu machen, die mit einem Licht vergleichbar ist, wie es heißt: *Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen* (Spr 20,27). Als er sah, dass er die Sache nicht bemerkte, sagte er ihm: Schön hat er dich einen Frommen<sup>59</sup> genannt, wie es heißt: *Und für Levi sprach er, deine Tummim und deine Urim sind für den Mann, der dir treu ist*<sup>60</sup> (Dtn 33,8). Sofort öffnete sich die Höhle vor ihnen. Mose sagte: Aaron, mein Bruder, lass uns in diese Höhle

---

<sup>57</sup> Wörtlich: „von den Seiten“.

<sup>58</sup> Wörtlich: „in der Hand gelassen/hinterlegt hat“.

<sup>59</sup> חסיד.

<sup>60</sup> איש חסידים.

## E. Textbearbeitungen

eintreten. Aaron sagte ihm: Ja. Aber Mose wollte Aaron die priesterlichen Kleider ausziehen, die er an sich hatte, aber er wusste nicht, wie er es ihm sagen sollte: Aaron, mein Bruder, wenn wir in sie hineintreten ist es nicht angemessen dort heilige Kleider hineinzubringen, die an dir sind! Ist es nicht so, dass sie verunreinigt werden? Und die Höhle ist sehr schön. Ist es nicht so, dass in ihr die Gräber der Patriarchen sind? Tatsächlich ist es mein Wille, dass du sie Eleazar gibst und er auf uns wartet, bis wir hinauskommen.

Aaron sagte ihm: Schön hast du gesprochen! Sofort zog Mose Aaron seine Kleider aus und bekleidete mit ihnen Eleazar, seinen Sohn, wie es heißt: *Und Mose zog Aaron seine Kleider aus* (Num 20,28). Man könnte sagen: Nachdem er ihm seine Kleider ausgezogen hatte, starb er nackt und wurde nackt begraben. Gott bewahre, vielmehr trägt jeder Hohepriester acht priesterliche Kleider und der gewöhnliche Priester trägt vier. Und so trug Aaron acht und Eleazar vier. Mose nahm vier von Aaron und zog sie Eleazar an und er wurde zum Hohepriester. Auf Aaron verblieben 4. Sie sagten zu Eleazar, warte auf uns, bis wir herauskommen. Sie gingen hinein und sahen ein gemachtes Bett und einen gedeckten Tisch und eine Lampe brannte und die Dienstengel standen vor ihr. Aaron sagte zu Mose: Mein Bruder, bis wann willst du vor mir die Rede verbergen, welche dir der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat? Du weißt, als er mit dir zuerst geredet hat, habe ich mich gefreut und er hat mit seinem Mund über mich bezeugt und er hat zu dir gesagt: *Wenn er dich sieht, wird er sich in seinem Herzen freuen* (Ex 4,14). Und jetzt, warum verbirgst du die Rede vor mir, die dir der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat? Selbst wenn es eine Angelegenheit des Todes wäre, sieh mich an, ich nehme es freundlich an. Mose sagte ihm: Weil du eine Angelegenheit des Todes erwähnt hast, so ist es. Und das ist die Sache, die er mir gesagt hat! Aber ich fürchtete mich, es dir zu verkünden. Und jetzt siehst du dein (Toten-)Bett, das kein Werk aus Fleisch und Blut ist. Und nicht nur das, sondern mehr noch, die Engel des Feuers<sup>61</sup> preisen dich. Aaron sagte ihm: Mose, mein Bruder, warum hast du es mir nicht vor meiner Mutter und meiner Frau und meinen Söhnen<sup>62</sup> gesagt?

Mose sagte ihm: Du beschwerst dich? Sind es nicht heute 40 Jahre, dass du das Kalb gemacht hast? Du hättest verdient gehabt zu sterben, wäre nicht ich im Gebet gestanden und hätte dich vor dem Tod gerettet, wie es heißt: *Auch über Aaron zürnte G'tt sehr, sodass er ihn auslöschen wollte* (Dtn 9,20). Und jetzt, wie schön wäre es, mein Tod wäre wie dein Tod. Wenn du stirbst, begrabe ich dich, aber wenn ich sterbe, habe ich keinen Bruder, der mich begräbt. Du stirbst und deine Söhne werden deine Würde erben, aber wenn ich sterbe, wird ein anderer meine Würde erben. Er

---

<sup>61</sup> In parallelen Textzeugnissen: „Dienstengel“.

<sup>62</sup> Defektiv geschrieben, unklar ob Singular oder Plural.

## E. Textbearbeitungen

besänftigte ihn mit Worten und Aaron stieg auf sein Bett und der Heilige, gepriesen sei er, nahm Aarons Seele in Empfang.

Und Mose trat aus der Höhle hinaus und in jenem Moment verschwand die Höhle und kein Geschöpf auf der Welt konnte ihren Ort ansteuern, wie zu Beginn. Eleazar sagte zu Mose: Wo ist Vater? – Er ist schlagartig gestorben.<sup>63</sup> *Und Mose stieg mit Eleazar von dem Berg herab* (Num 20,28). Israel sagte ihnen: Wo ist Aaron? Er sagte ihnen: Er ist schon ins Haus der Ewigkeit gegangen. Sie sagten ihm: Unsinn sind deine Worte, dass du sagst, er ist gestorben. Und wir wissen nicht, was du gemacht hast. Oder vielleicht hast du ihn getötet? Und wir lassen dich nicht in Ruhe, bis du ihn uns zeigst, ob lebendig oder ob tot. In jenem Moment stellte sich Mose im Gebet vor den Heiligen, gepriesen sei er und sagte vor ihm: Herr der Welt, ich bitte dich, zeig ihnen sein Bett, damit sie nicht sagen, in Wahrheit lebt er und einen Gott aus ihm machen und ihn anbeten. Was tat der Heilige, gepriesen sei er? Er riss die Höhle von allen Seiten auf und zeigte ihnen sein Bett und Aaron lag tot darauf (vgl. II Kön 4,32), wie es heißt: *Und als die ganze Gemeinde sah, dass Aaron verschieden war, beweinten sie den Aaron dreißig Tage lang* (Num 20,29).

Sie wandten sich zum Lager Israels und sahen, dass die Wolken der Herrlichkeit verschwunden waren, die der Heilige, gepriesen sei er, ihnen um seinetwillen gegeben hatte. Und sie ließen sein Bett in die Lüfte der Welt fliegen. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu ihnen: Klagt um den Gerechten, klagt um die Brüste, wie es heißt: *Um seine Brüste klaget* (Jes 32,12). Was heißt, um seine Brüste klaget? Um die Brüste, die euch unterhalten und versorgt haben. Zwei heilige Brüste, über die er den Vers liest: *Deine Brüste sind wie zwei Kitze, Zwillinge der Gazelle* (Hld 4,5 und Hld 7,4). *Wegen ihnen klaget, wegen des prächtigen Feldes, wegen des fruchtbaren Weinstocks* (Jes 32,12). Über die Versammlung Israels, die mit einem prächtigen Feld und einem fruchtbaren Weinstock verglichen wird, der ohne einen Pächter und Wächter der Klagenden geblieben ist. Und danach sagten sie: *Er geht ein zum Frieden. Sie ruhen auf ihren Lagerstätten, jeder, der seinen rechten Weg geht* (Jes 57,2).

Randglosse: Und in der kommenden Welt *verschlingt*, was der Heilige, gepriesen sei er, tut, den *Tod auf ewig und er wird (die Tränen) wegwischen* (Vgl. Jes 25,8).

Als die Wolken der Herrlichkeit verschwunden waren, sahen sie die Sonne und den Mond am Himmelszelt, die sie in ihren Tagen nicht gesehen hatten und sie versuchten sie anzubeten, weil sie sie in ihren Tagen nicht gesehen hatten. Und weswegen hatten sie sie in ihren Tagen nicht gesehen? Weil sie in der Wüste geboren worden waren. Aber ihre Väter, die in Ägypten geboren

---

<sup>63</sup> Wörtlich: „Er ist ins Haus der Ewigkeit abgeschieden worden“.

wurden, diese hatten sie gesehen. Jedoch jene, die in der Wüste geboren worden waren, hatten sie in ihren Tagen nicht gesehen, denn die Wolken der Herrlichkeit hatten sie umschlossen auf ihren ganzen Reisen, wie es heißt: *Und die Wolke des Herrn war über dem Heiligtum bei Tag* usw. (Ex 40,38). Und als sie versuchten, sie (anzubeten)<sup>64</sup>, sagte Mose zu ihnen: Habe ich euch nicht so gesagt: *Und dass du deine Augen nicht zum Himmel erhebst, wenn du die Sonne und den Mond und die Sterne siehst* usw. (Dtn 4,19). Selik der Tod des Aaron.

### *4.3. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2766*

Der Tod des Aaron, Frieden über ihn<sup>65</sup>

Es kam der Beginn des Monats Av. Der Heilige, gepriesen sei er, sagte zu Mose: Geh, sag zu Aaron, seine Zeit zu scheiden ist gekommen. Er sagte ihm: Ich bitte dich, dass wir es ihm nicht heute sagen, sondern morgen. Er sagte ihm: Morgen! Mose dachte den ganzen Tag lang, dass er nicht wusste, wie er Aaron sagen sollte, dass seine Zeit zu scheiden gekommen war. Und all jene Jahre, da Israel in der Wüste war, war so ihr Brauch: Israel stand früh am Morgen auf und kam zu den siebzig Ältesten. Und Israel und die siebzig Ältesten kamen zu den Anführern. Und Israel kam zu Aaron und Eleazar und sie standen früh auf<sup>66</sup> und kamen an den Eingang des Mose. Und sie fragten ihn nach seinem Wohlergehen.

Und danach zogen sie hinaus zum Stiftszelt. Und so gingen sie: Mose in der Mitte, Aaron zu seiner Rechten und Eleazar zu seiner Linken. Und die Ältesten und die Anführer von der einen und von der anderen Seite hinter ihnen. Und Mose lehrte Aaron einen Abschnitt und er begann von vorne<sup>67</sup> und lehrte den Söhnen Aarons einen Abschnitt. Es befanden sich in der Hand Aarons zwei und in der Hand seiner Söhne und er begann von vorne und er lehrte die Ältesten einen dritten Abschnitt. Bei Aaron befanden sich drei. Und in der Hand seiner Söhne zwei und in der Hand der Ältesten einer. Er begann von vorne und lehrte Israel einen vierten Abschnitt. Es befand sich in der Hand Aarons vier und in der Hand seiner Söhne drei und in der Hand der Ältesten zwei und in der Hand Israels einer. Mose stand auf und ging fort. Und Aaron setzte sich seine Stelle und lehrte seine Söhne jenen Abschnitt, den er am Anfang gelernt hatte. Und es befanden sich in der Hand der Söhne Aarons vier und in der Hand der Ältesten drei und in der Hand Israels zwei. Aaron stand auf und ging fort. Und seine Söhne setzten sich an seine Stelle. Und sie lehrten die Ältesten den zweiten Teil, den sie von Mose gelernt hatten. Und sie

---

<sup>64</sup> Aus Paralleltexat ergänzt: „Versuchten, sie anzubeten“.

<sup>65</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 74, Edition ab S. 492.

<sup>66</sup> Vermutlich Fehler in der Handschrift. ם statt ן. Dadurch alternative (aber nicht sinnvolle) Übersetzung möglich: „Sie waren einverstanden“.

<sup>67</sup> חזר, wörtlich: „wiederholen, zurückkehren“. Hier sinnngemäße Übersetzung.

gingen fort. Und es befanden sich in der Hand der Ältesten vier und in der Hand Israels drei. Und die Ältesten lehrten Israel den dritten Teil. Israel fand sich an jedem Tag vier Abschnitte lernend.

An jenem Tag änderte Mose den Brauch und saß und weinte bis zum Hahnenschrei. Als der Hahnenschrei kam, rief er Aaron und Eleazar. Er sagte zu ihm: Geh, ruf die Ältesten und die Anführer, denn der Heilige, gepriesen sei er, hat mir eine Sache gesagt. Und sie waren alle beim Eingang Aarons. Aaron stand auf und fand Mose stehend. Er sagte ihm: Mose, mein Bruder, warum hast du den Brauch geändert? Er sagte ihm: Der Heilige, gepriesen sei er, hat mir gesagt, dass ich dir eine Sache sagen soll. Er sagte ihm: Sprich! Er sagte ihm: Wenn wir hinausziehen! Mose stand auf und kleidete Aaron in seinem Haus in acht priesterliche Kleider und danach zogen sie hinaus. Sie nahmen Aaron in die Mitte und Mose zu seiner Rechten und Eleazar zu seiner Linken. Und die Ältesten von der einen Seite und ganz Israel hinter ihnen. Als Israel Aaron in jener Würde sah, freuten sie sich sehr, denn sie liebten ihn. Sie sagten: Diese ganze Zeit war Aaron Hohepriester und jetzt, ist es nicht so, dass er heute vom Heiligen, gepriesen sei er, ergriffen wird?<sup>68</sup>

Und alle zogen hinaus, ihn zu sehen. Als sie zum Stiftszelt kamen, bat Aaron einzutreten, aber Mose ließ ihn nicht. Er sagte: Wenn wir aus dem Lager hinausziehen. Nachdem sie aus dem Lager hinausgezogen waren, sagte er: Wenn wir zu jenem Berg kommen. Und er sagte zu Israel: Wartet auf mich, während ich und Aaron und Eleazar auf den Berg der Berge hinaufsteigen und wir das Wort hören werden und hinabsteigen werden. Und die drei stiegen hinauf und Mose versuchte es (ihm) indirekt<sup>69</sup> zu sagen, aber er wusste nicht, wie er es ihm sagen sollte. Der Ewige sprach: Gib ein Pfand, das du in deiner Hand hältst. Mose sagte zu ihm: Ist es nicht so, Aaron, mein Bruder, dass dir der Heilige, gepriesen sei er, ein Pfand gegeben hat? Er sagte ihm: Ja, er hat mir einen Goldaltar gegeben und einen Tisch, auf dem die Schaubrote sind. Er sagte ihm: Hat er dir nicht eine Kerze gegeben und du versuchst sie zu halten? Er sagte ihm: Nicht eine Kerze hat er mir gegeben, sondern sieben. Und siehe, sie brennen im Stiftszelt. Und er versuchte seine Seele zu erreichen.<sup>70</sup> Wie es heißt: *Ein Licht des Herrn ist die Seele des Menschen* (Spr 20,27). Als er sah, dass er die Sache nicht bemerkte, sagte er zu ihm: Schön hat dich der Heilige, gepriesen sei er, gerufen: *Und zu Levi sagte er* (Dtn 33,8).

---

<sup>68</sup> Handschrift zum Teil unvollständig. Durch Paralleltex te ergä nzt.

<sup>69</sup> מהצדדים.

<sup>70</sup> In anderen Varianten: „Ihn auf seine Seele aufmerksam zu machen“. Hier להשמיע als Verb.

Sofort öffnete sich eine Höhle. Mose sagte ihm: Aaron, mein Bruder, ich und du, wir gehen hinein. Er sagte ihm: Wir gehen hinein! Und Mose versuchte die priesterlichen Kleider auszuziehen, aber er wusste nicht wie. Mose sagte zu ihm: Aaron, mein Bruder, wir gehen in die Höhle hinein und deine Kleider sind heilig. Ist es nicht so, dass sie unrein werden? Er sagte ihm: Und wie werden sie unrein? Er sagte ihm: Ich sehe, diese Höhle ist schön. Ist es nicht so, dass Abraham, Isaak und Jakob in ihr begraben sind? Daher, wenn es dein Wille ist, gib sie Eleazar und er soll hier auf uns warten, bis wir herauskommen. Er sagte ihm: Schön hast du geredet. Sofort zog Mose Aaron aus, wie es heißt: *Und Mose entkleidete* usw. (Num 20,28). Man kann (sagen), so wurde Aaron begraben, nackt. Gott bewahre! Vielmehr ist ein Priester in acht Teile<sup>71</sup> und ein gewöhnlicher (Priester) in vier.<sup>72</sup> Und Aaron war in acht gekleidet, denn er war Hohepriester. Und sein Sohn vier, welcher der gewöhnliche (Priester) von Mose war. (Und er nahm)<sup>73</sup> vier von Aaron und er gab sie Eleazar und er zog sie an. Sofort wurde er zum Hohepriester. Und auf Aaron verblieben vier. Sie sagten zu Eleazar: Warte hier auf uns, bis wir herauskommen.

Sie gingen hinein und er sah ein gemachtes Bett und die Dienstengel standen davor. Aaron sagte zu ihm: Mose, mein Bruder, bis wann willst du vor mir das Wort verbergen, das dir der Heilige, gepriesen sei er, gesagt hat? Du weißt, dass (als er mit dir in Ägypten gesprochen hat)<sup>74</sup>, freute ich mich und er hat über mich bezeugt und ich freute mich in meinem Herzen. Und jetzt verbirgst du das Wort, dass dir der Name gesagt hat. Selbst wenn es ein Wort des Todes wäre, sieh mich an, ich nehme es an! Er sagte ihm: Da du den Namen des Todes erwähnt hast, das ist die Sache. Du siehst dein Bett, das kein Werk von Fleisch und Blut ist. Denn die Dienstengel sind gekommen, dich zu preisen. Er sagte ihm: Mose, mein Bruder, konntest du diese Sache nicht vor meiner Frau und vor meinem Sohn sagen? Er sagte ihm: Man hätte dir vor 40 Jahren sagen müssen, dass du dem Tode nahe bist, von dem Tag an, da du das Kalb gefertigt hast. Jedoch durch mein Gebet gab dir der Name Erbarmen und Leben, wie es heißt: *Auch über Aaron zürnte der Ewige sehr, so, dass er ihn auslöschen wollte* (Dtn 9,20). Und jetzt, wie schön wäre es, wenn ich wie du sterben würde. Denn du stirbst und ich begrabe dich. Aber ich, wenn ich sterbe, habe keinen Bruder, der mich begräbt. Und du stirbst und deine Söhne erben deine Ehre, aber ich, wenn ich sterbe, dann wird ein anderer meine Ehre erben. Mose besänftigte ihn

---

<sup>71</sup> Eigentlich „Kultgegenstände“, כלים.

<sup>72</sup> Satz verkürzt.

<sup>73</sup> Durch Vergleichstexte ergänzt. Satz hier unvollständig.

<sup>74</sup> Wort im Text unklar. Siehe Edition. Übersetzung anhand der parallelen Texte.



## E. Textbearbeitungen

mit den Worten und er bestieg das Bett und der Heilige, gepriesen sei er, nahm die Seele Aarons in Empfang.

Und Mose trat hinaus. Er wandte sein Gesicht hinter sich und suchte den Eingang der Höhle, aber er fand (ihn) nicht. Eleazar sagte zu ihm: Wo ist er, mein Vater? – Er hat den Tod empfangen! Und die zwei stiegen hinab. Israel sagte zu ihnen: Wo ist Aaron? Mose sagte ihnen: Er ist schon gestorben. Sie sagten ihm: Wir nehmen es nicht von dir an, dass du sagst, Aaron ist gestorben. Vielleicht hast du ihn getötet? Wir lassen dich nicht in Ruhe, bis du ihn uns zeigst! Sofort stellte sich Mose im Gebet vor den Ewigen. Er sagte vor ihm, Herr der Welt, ich erbitte von dir, zeig ihnen sein Bett, damit sie nicht sagen, er lebt und sie ihn zu einem Gott machen und ihn anbeten. Was tat der Heilige, gepriesen sei er, gepriesen und gepriesen sei er? Er riss die Höhle von allen Seiten auf. Und er zeigte ihnen das Bett Aarons, auf dem er zur Ruhe gelegt war. Und ganz Israel sah ihn, wie es heißt: *Und die ganze Gemeinde sah, dass Aaron verschieden war* (Num 20,29).

Sie wendeten ihre Gesichter zum Lager und sahen, dass die Wolken der Herrlichkeit verschwunden waren, die ihnen um seinetwillen gegeben waren. Und die Dienstengel ließen sein Bett in die Lüfte der Welt fliegen. Der Heilige, gepriesen sei er, gepriesen sei er, sagte zu ihnen: Klagt um den Gerechten und um die Brüste, wie es heißt: *Um die Brüste klagt* (Jes 32,12). Und sagt: *Er geht ein zum Frieden* (Jes 57,2). Als die Wolken der Ehre verschwanden, sahen sie die Sonne und den Mond am Himmelszelt, welche sie in ihren Tagen nicht gesehen hatten. Sie versuchten sie anzubeten. Und (wes)wegen hatten sie sie in ihren Tagen nicht gesehen? Weil sie in der Wüste geboren wurden. Ihre Väter, die in Ägypten geboren waren, hatten sie gesehen. Aber jene, die in der Wüste geboren waren, hatten sie in ihren Tagen nicht gesehen. Denn die Wolken der Herrlichkeit umhüllten sie und ihre Feinde, in all ihren, all ihren<sup>75</sup> Werken.<sup>76</sup> Wie es heißt: *Denn die Wolke des Herrn war bei Tag über dem Heiligtum* (Ex 40,38). Und als sie sie suchten, sagte Mose zu ihnen: Habe ich euch nicht so gesagt: *Damit du deine Augen nicht zum Himmel hebst* (Dtn 4,19)? All diese sind den Völkern der Erde gegeben, wie es heißt: *Die der Ewige unter allen Völkern verteilt hat* (Dtn 4,19).

Selik der Tod des Aaron

---

<sup>75</sup> Sic.

<sup>76</sup> Parallele Stellen, z.B. PP2785: „Auf all ihren Reisen“.

4.4. *Vatican Library, Vatican City Ms. ebr. 45*

Der Tod von Aaron, dem Priester<sup>77</sup>

*Und Aaron, der Priester, stieg hinauf* (Num 33,38). Es stiegen hinauf Mose und Eleazar, der Priester, auf den Berg der Berge. Und Mose schämte sich Aaron zu sagen: Deine Zeit ist gekommen von der Welt zu scheiden. Er sagte ihm: Aaron, mein Bruder, ist es dein Wille zu wissen, was über Abraham geschrieben steht? Er sagte ihm: Ja. Und er sagte ihm: Es steht geschrieben über ihn: *Du aber, du wirst in Frieden zu deinen Vätern eingehen* (Gen 15,15). Aber er bemerkte nichts. Er sagte ihm: Aaron, mein Bruder, wenn dir der Heilige sagen würde, dass du nach hundert Jahren sterben wirst. Was sagst du ihm? Er sagte ihm: *Der Fels – vollkommen ist sein Tun* (Dtn 32,4). Und wenn er dir sagt, heute wirst du sterben, was wirst du ihm sagen? Gerecht und treu ist er zu mir. Er sagte ihm: Weil du es angenommen hast, lass uns zum Gipfel des Berges hinaufsteigen, denn der Heilige hat zu den Dienstengeln gesagt: Ihr wart erstaunt über Isaak, als er auf den Altar stieg und sich nicht wehrte. Kommt und seht den großen Bruder hinter seinem kleinen Bruder hergehen, um den Tod zu empfangen.

Und Mose wusste nicht, wie er ihn ausziehen sollte. Und er entkleidete das Äußere und bekleidete Eleazar mit dem Inneren. Es war nicht möglich, die Reihenfolge der heiligen Kleider zu ändern. Es war nicht möglich, sie alle wegzunehmen und ihn nackt hinzulegen. Der Heilige sagte: Du machst deins und ich meins. Und Mose entkleidete ihn und Aaron starb auf dem Berg. Und die Weisen sagten: Mose entkleidete ihn. Die Dienstengel bekleiden ihn mit den priesterlichen Gewändern. Und die priesterlichen Kleider, die Mose ausgezogen hatte, zog er Aaron vor seinem Gesicht an. Und der Heilige erwies ihm einen Gefallen und verkündete ihm, dass man danach nichts von seiner Größe nehme. Und danach stieg der Heilige herab und nahm seine Seele durch Küsse auf den Mund. Und auch Mose und Eleazar küssen Aaron.

Und es gibt die, die sagen: Mose zieht ihn von seinen Fesseln her aus. Und die Wolken der Herrlichkeit stiegen auf und bedeckten ihn. Mose sagte ihm: Was siehst du? Er sagte ihm: Es gibt nichts, außer dass die Wolken der Herrlichkeit meine Gliedmaßen bekleiden, die du entkleidet hast. Und danach zog er ihn bis zu seinen Oberschenkeln aus. Und die Wolke stieg herauf und bedeckte ihn. Und danach zog er ihn bis zu seinem Hals aus. Er sagte ihm: Aaron, mein Bruder, was siehst du? Was ist der Tod? Er sagte ihm: Bisher, gar nichts, außer dass eine Wolke meine Körperteile bedeckt hat. Und als er alles ausgezogen hatte, bedeckte eine Wolke alles. Und Mose rief: Aaron, mein Bruder, wie ist der Tod der Gerechten? Wie geht es dir? Er

---

<sup>77</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 72, Edition ab S. 499.

## E. Textbearbeitungen

sagte ihm: Es ist nicht in meiner Kraft, es dir zu sagen. Wie schön wäre es, wenn ich vor meiner Zeit hier hergekommen wäre.

Als Mose sah, wie Aaron gestorben war, sehnte sich Mose nach einem solchen Tod. Und der Heilige kündigte ihm an, als Aaron versammelt wurde (vgl. Num 27,13), (indem) er sagte: *Der Herr, Gott über die Geister allen Fleisches, soll gebieten* (Num 27,16). Und als Aaron gestorben war und von ihnen verschwunden, stiegen Mose und Eleazar hinab. Und ganz Israel stand und fürchtete sich und sie erwarteten ihn zu sehen, denn er war ein Jäger des Friedens. Da kehrte der Satan zwischen sie zurück und machte sie aufmerksam und ganz Israel ging zu Mose und Eleazar und sie sagten: Aaron, wo ist er? Er sagte ihnen: Der Heilige, gepriesen sei er, hat ihn ins Leben der kommenden Welt aufgenommen. Israel sagte: Das glauben wir nicht. Ist es nicht so, dass er gesprochen hat, dass er kein ordnungsgemäßer Priester sei? Ihr habt ihn mit dem Tod bestraft! Ganz Israel forderte Mose und Eleazar zu steinigen.<sup>78</sup> Sofort sagte der Heilige zu den Dienstengeln: Erhebt das Bett Aarons in die Höhen der Welt! Und der Heilige, gepriesen sei er, ging vor dem Bett her und klagte um ihn. Und die Dienstengel antworteten nach ihm: *Das Gesetz der Wahrheit war in seinem Mund und Unrecht fand sich nicht auf seinen Lippen* (Mal 2,6). Und nachdem Israel das gesehen hatte, da klagten sie um ihn in großer Lobrede und viel Ehre und weinten sehr über ihn wie es heißt: *Und das ganze Haus Israel beweinte Aaron 30 Tage lang* (Num 20,29).

Er kam und sah die Würde Aarons und seinen Lobpreis, denn alle Bewohner der Erde weinten, als er starb. Aber als Miriam starb, klagte er nicht um sie und begrub sie nicht, sondern Mose war am Kopf und Aaron am Fuße. Und sie gingen und sie begruben sie. Und sogar über Mose unseren Meister weinte nicht ganz Israel, wie es heißt: *Und die Söhne Israel beweinten Mose* (Dtn 34,8). Und als Mose sah, dass das Bett des Aaron in die Höhen der Welt genommen wurde und der Heilige und die Dienstengel ihn umgaben und über ihn einen großen Lobpreis anstimmten<sup>79</sup>, da setzte er sich sofort hin und weinte. Oh weh mir, dass sie mich allein gelassen haben! Als es an Miriam war zu sterben, kam kein einziger und wendete sich uns zu. Jedoch ich und Aaron und seine Söhne, wir standen an ihrem Bett und weinten um sie und beklagten sie und begruben sie. Als Aaron starb, habe ich mich mit ihm befasst, ich und seine Söhne, und wir standen vor seinem Bett. Und ich, was wir bei mir sein? Wer wird bei mir stehen, in der Stunde meines Todes? In jenem Moment antwortete der Heilige Mose: Fürchte dich nicht, ich selbst und meine Ehre kümmern sich um dich und um dein Begräbnis in großer Würde. Wie es

---

<sup>78</sup> Auffällig, dass Eleazar mitbestraft werden soll.

<sup>79</sup> קשרו עליו מספד גדול.

heißt: *Und er begrub ihn im Tal* (Dtn 34,6). Sofort beruhigte sich Moses Gemüt. Glückliche seid ihr, die Gerechten, die der Heilige, gepriesen sei er, versammelt, wie es heißt: *Die Herrlichkeit des Herrn wird dich einsammeln* (Jes 58,8). Und die Dienstengel ziehen ihnen entgegen und freuen sich über sie und nehmen sie freundlich in Empfang. Und sie sagen: *Kommt in Frieden und legt euch in Frieden auf eure Ruhestätten* (Jes 57,2).

Selik.

*4.5. The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. heb. d. 11*

Und das ist der Tod des Aaron, die Erinnerung an den Gerechten sei zum Segen<sup>80</sup>

*Besser ein guter Name, als ein gutes Öl* (Koh 7,1). Das war Aaron, denn so sagte der Gepriesene sei er, zu Mose unserem Meister: Es ist die Zeit deines Bruders Aaron gekommen, von der Welt zu scheiden. Mose, geh zu Aaron und sag ihm: Deine Zeit zu scheiden ist gekommen. Sofort stand Mose auf und quälte sich die ganze Nacht im Gebet vor dem Gepriesenen sei er und er sagte vor ihm: Herr der Welt, wie soll ich Aaron sagen, deine Zeit ist gekommen von der Welt zu scheiden? Der Gepriesene sei er sagte zu Mose: Eine wichtige Sache wirst du ihm sagen und eine wichtige Nachricht wirst du ihm überbringen, dass ich seine Seele nicht in die Hand des Todesengels geben werde.

Sofort stand Mose auf und änderte den Brauch, der Sitte war. Und was war der Brauch, [der Sitte war]<sup>81</sup>? Er war so: An jedem einzelnen Tag standen einige der Anführer früh am Morgen am Eingang von [Aaron und] Eleazar und Itamar und alle Großen standen früh am Morgen am Eingang von Mose. Und an jenem Tag änderte er den Brauch. Mose und Eleazar und alle Anführer standen auf und standen früh am Morgen am Eingang von Aaron. Aaron trat aus dem Eingangstor heraus und fand all diejenigen, die gemeinsam vor seinem Eingang standen. Und weil Mose bei ihnen war, sagte ihm Aaron: Mein Bruder, was ist heute (anders), als die anderen Tage, dass du den Brauch geändert hast? Mose sagte ihm: Der Gepriesene sei er hat mir eine Sache befohlen zu dir zu sprechen. Er sagte ihm: Und du konntest nicht zwischen dir und mir sprechen? Er sagte ihm: Ich werde gar nichts zu dir sprechen, bis wir von hier weggehen. Sofort gingen sie fort. Und wie war ihr Zug? Am Beginn ging Mose in der Mitte, Aaron zu seiner Rechten und Eleazar zu seiner Linken und ganz Israel nach ihnen. Aber an jenem Tag ging Aaron in der Mitte. Als Israel das sah, sagte einer zum anderen: Der Heilige Geist ist von Mose

---

<sup>80</sup> Handschriftenbeschreibung ab S. 67. Edition siehe Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 172-174. In der Übersetzung sind nur zentrale Bibelverse gekennzeichnet.

<sup>81</sup> Von Yassif in der Edition ergänzt.

verschwunden und wurde Aaron gegeben. Und ganz Israel freute sich darüber, denn sie liebten Aaron mehr als Mose, dafür dass er ein Liebhaber des Friedens und ein Jäger des Friedens war.

Aaron sagte zu Mose: Was ist diese große Würde, die du (mir) heute bereitest? Er sagte ihm: Der Gepriesen sei er hat mir befohlen, dir eine Sache zu sagen! Er sagte ihm: Sag mir, was die Sache ist, die dir der Gepriesen sei er für mich befohlen hat! Er sagte ihm: Warte, bis wir in der Versammlung<sup>82</sup> sitzen. Als sie saßen, sagte er ihm: Sag es mir jetzt mein Bruder! Er sagte ihm: Warte, bis wir auf den Berg hinaufsteigen! Und warum so? Damit ihn seine Erkenntnis nicht auffraße! Sofort standen Mose und Aaron und Eleazar auf und stiegen auf den Berg der Berge. Mose sagte zu Aaron: Was ist das Pfand, das der Gepriesen sei er bei dir hat? Gibt es mir! Er sagte ihm: Welches Pfand hat er bei mir? Das Stiftszelt und seine Kultgegenstände sind meinen Händen anvertraut. Er sagte ihm: Hat er dir nicht eine Kerze zukommen lassen? Er sagte ihm: Einen Kerzenleuchter und sieben Kerzen darauf sind meinen Händen anvertraut, welche er mir hat zukommen lassen. Und er verstand nicht und erkannte nicht, dass er über seine Seele spricht, die mit einer Kerze verglichen wird, wie es heißt: *Ein Licht Gottes ist die Seele des Menschen, es durchsucht alle Räume des Leibes* (Spr 20,27).<sup>83</sup> Mose sagte ihm: Aaron, mein Bruder, Abraham unser Vater, warum ist er gestorben? Weil die (Zeit der) Autorität Isaaks, unseres Vaters, gekommen war. Und Isaak war es klar, was ist dir klar?<sup>84</sup> – Dass die Autorität Jakobs, unseres Vaters, gekommen war! Und er merkte es immer noch nicht.

Er sagte ihm: Aaron, mein Bruder, ein Mensch, dem man sagt, gib ihm von deinem Leben zwanzig Jahre oder zehn Jahre oder ein Jahr oder einen Tag, wenn jener Tag gekommen ist, was tut er mit seiner Seele?<sup>85</sup> Sofort verstand Aaron, dass seine Zeit zu sterben gekommen war. Aaron sagte zu Mose: Mose, ist meine Zeit zu sterben gekommen? Mose schwieg und antwortete ihm kein Wort, denn er weinte um ihn und um sich selbst. Sofort legte Aaron seine Hände auf seinen Kopf und schrie und weinte und sagte: Wo ist der Name, der auf der Welt von mir ausging? Denn ich war ein Liebhaber des Friedens und ein Jäger des Friedens zwischen einem Mann und seinem Nächsten und zwischen einem Mann und seiner Frau!

Und da sie an jenem Ort saßen, war vor ihnen die Machpela Höhle geöffnet. Was taten sie? Die beiden betraten die Höhle. Mose sagte zu Aaron: Aaron, mein Bruder, ist diese Höhle nicht die Machpela Höhle, das ist die Höhle von Abraham, Isaak und Jakob? Aber du trägst die

---

<sup>82</sup> ישיבה. Wörtlich „das Sitzen“.

<sup>83</sup> Versangabe bei Yassif falsch.

<sup>84</sup> Yassif erklärt die Stelle in der Fußnote als Erkenntnis von Isaak, dass ihm der Tod bevorsteht und der Aufforderung, Aaron möge es ihm gleichtun.

<sup>85</sup> Bedeutung umstritten. Yassif vermerkte in Fußnote: כיצד יעודד את רוחו („Wie wird er seinen Geist aufmuntern“). Gaster: „wouldst thou deny his claim?“

priesterlichen Kleider und sie werden unrein. Wenn es dein Wille ist, die Kleider deines Sohnes Eleazar zu tragen, dann soll Eleazar, dein Sohn, deine Kleider tragen und wir gehen hinein, du und ich, in diese Höhle! Sofort zog Aaron seine Kleider aus und zog sie Eleazar seinem Sohn an und sie gingen in die Höhle hinein. Als sie in die Höhle hineingingen, fanden sie und sahen sie eine brennende Kerze und ein gemachtes Bett und einen gedeckten Tisch. Mose sagte ihm: Aaron, mein Bruder, steig hinauf und leg dich auf dieses Bett und streck deine Beine aus und schließ deine Augen und schließ deinen Mund und so tat er es und seine Seele entwich.

In jenem Moment sehnte sich Mose nach jenem Tod und sagte: Glückliche Frau, die in diesem Tod stirbt! Da sagte der Gepriesene zu Mose: In deinem Leben wirst du sterben,<sup>86</sup> wie dieser Tod! Sofort stieg Mose von der Höhle herab und die Öffnung der Höhle verschloss sich von selbst und Mose und Eleazar stiegen von dem Berg herab. Als Israel Mose und Eleazar sah und Aaron war nicht bei ihnen, sagten sie zu Mose: Mose, wo ist Aaron, dein Bruder? Mose sagte ihnen: Seine Zeit war gekommen und er ist gestorben. Sofort versuchten sie ihn mit Steinen zu erschlagen, sie sagten ihm: Du hast ihn umgebracht, weil wir ihn mehr lieben als dich! Sofort hob Mose seine Augen in die Höhe und stand im Gebet. Sofort in jenem Moment sagte der Gepriesene zu den Dienstengeln: Erhöht Aarons Bett in die Luft und so taten sie es. Sie erhöhten Aarons Bett in die Luft und Israel sah das Bett Aarons und sie glaubten. Und die Dienstengel klagten um ihn und sie sagen: *Heule Wacholder, denn die Zeder ist gefallen* (Sach 11,2). Und der Gepriesene selbst sagt diesen Vers über ihn: *Zuverlässige Weisung war in seinem Mund, und Unrecht fand sich nicht auf seinen Lippen. In Frieden und [Geradheit] ging er mit mir, und viele brachte er zur Umkehr von Schuld* (Mal 2,6). Und über sein Bett wird gesagt: *Besser ein guter Name, als ein gutes Öl und der Tag des Todes als der Tag, da einer geboren wird* (Koh 7,1).

Selik der Tod des Aaron. Der Fels wird uns am Schluss erretten!

---

<sup>86</sup> Wortbedeutung von יִיָּהּ hier eindeutig nahegelegt als „in deinem Leben“ und nicht „Lächle“.

### 5. Beschreibung unterschiedlicher Texttraditionen

Vergleichbar mit PetM ist PetA in unterschiedlichen Varianten überliefert. Die Fassungen teilen einige zentrale Elemente, verhalten sich aber in Umsetzung und Formulierung frei. Im Vergleich mit PetM sind jedoch erstens deutlich weniger Textbelege erhalten und zweitens ist PetA kürzer als PetM und daher in der inhaltlichen Varianz durch seine Länge begrenzt. Beide Aspekte führen dazu, dass die Differenzen zwischen den unterschiedlichen Texttraditionen auch ohne Beschreibung in einer Datenbank verständlich bleiben. Die Handlung von PetA kann in sechs größere Abschnitte unterteilt werden. Das erste Kapitel stellt eine Art Prolog dar. Es schildert den Tod Miriams und den daraus resultierenden Bericht um die Wasser von Meriba. Das zweite Kapitel beginnt mit der Todesverkündung an Mose. Es folgt die Beschreibung des Brauches bis hin zur Änderung desselben. Kapitel 3 setzt mit der Darstellung der neuen Zugordnung ein. Mose, Aaron und Eleazar steigen auf den Berg, die Handlung um die Gabe eines Pfands spielt sich ab. Als viertes Element gilt das Erscheinen der Höhle, die Episode um die Priesterkleidung bis hin zum Tod des Aaron. Mit dem Herabsteigen des Mose beginnt das fünfte Kapitel, welche von der Begegnung mit dem Volk Israel berichtet, dem fliegenden Totenbett und den anschließenden Lobpreis auf den Verstorbenen schildert. Als abschließendes sechstes Element, auch Epilog bezeichnet, kann ein Abschnitt um die Anbetung von Sonne und Mond angefügt sein. Wie und ob diese sechs Unterpunkte in den einzelnen Textvarianten aufgegriffen werden, unterscheidet sich. Davon ausgehend lassen sich Überlegungen zu verschiedenen PetA-Texttraditionen ausführen.

Als geschlossene Texttradition kann aufgrund der schwächeren Belegsituation nur eine Gruppe von PetA-Varianten ausgemacht werden. Dabei handelt es sich um die sogenannte *Drucktradition*. Vergleichbar mit PetM spiegelt diese Form eine späte Phase der Entwicklung wider. Sie ist in den Handschriften LUB27 und PP2294, sowie allen Drucken enthalten, die sich an der *Editio Princeps* von Konstantinopel 1516 orientieren. Dazu zählt auch die Edition von Jellinek in „Bet ha-Midrash“. Die *Drucktradition* ist eine (*Late*) *Extended Version* von PetA. Alle Nachweise stammen frühestens aus dem 16. Jahrhundert. In den *Late Extended Versions* wurde versucht, möglichst viele Motive aus unterschiedlichen PetA-Texttraditionen in sich zu vereinen und gegebenenfalls erzählerisch auszuweiten. Auf diese Weise beschreibt die Druckfassung einen verhältnismäßig großen Textumfang. Alle sechs inhaltstragenden Elemente der Handlung sind enthalten. Im sogenannten Prolog ist eine scheinbar unabhängige Erzählung der eigentlichen PetA-Handlung vorangestellt, wodurch die Länge von PetA beinahe verdoppelt wird. Wenn die gesamte Handschrift dem Aufbau der Erstdrucke folgt, was für PP2294 und LUB27 zutrifft, führt PetA die Bezeichnung *Derash* PetA, und der Erzählung geht ein weiterer

## E. Textbearbeitungen

Text voraus, der dann den Titel *Peṭirat Aharon* trägt, aber ungleich PetA ist.<sup>87</sup> Diese Bezeichnungskonvention ist eine Besonderheit der *Drucktradition*.

Den *Extended Versions* gegenüber steht eine Tradition von PetA, die man als *Basistradition* von PetA bezeichnen kann. In der *Basistradition* findet eine Fokussierung auf die Kapitel 2 bis 5 statt. Weder Prolog noch die Episode um Sonne und Mond sind bekannt. Es beginnt mit der Todesverkündung von Gott an Mose und endet mit dem Lobpreis auf den Verstorbenen durch das Volk Israel (Num 20,29). Dazwischen wird der genaue Ablauf der Ereignisse geschildert, jedoch in prägnanten Beschreibungen mit einem Fokus auf die zentralen Elemente. Ausschmückungen fehlen. Eine *Basisform* vom *Tod des Aaron* erscheint in LBL16406, welche weitestgehend mit DUB25 übereinstimmt. Außerdem der *Basistradition* zugeordnet werden kann der Text aus OBodd11, wenn er sich auch in einigen Aspekten unterscheidet. LBL16406 weist eine Besonderheit auf. Der aufwendige Prolog, normalerweise Kennzeichen der *Extended Versions* von PetA, wurde in dieser Handschrift nicht in PetA, sondern in den direkt darauffolgenden Brudertext PetM eingearbeitet. Die Verschränkung von PetA und PetM in LBL16406 ist einmalig. *Extended Versions* und PetA in der *Basistradition* sind parallel auftretende Phänomene.

Das früheste Zeugnis einer selbstständigen *Extended Version* ist PP2785 (*Early Extended Version*). Es gibt nicht genügend Belege, um von einer eigenen PetA-Tradition zu sprechen. Das Manuskript ist ins Jahr 1289 datiert und in Uncastillo, Spanien abgefasst. Während PetM in derselben Handschrift eine einzigartige Variante darstellt, die praktisch keine Überschneidungen mit den anderen PetM-Traditionen aufweist, entspricht PetA in PP2785 weitestgehend den späteren Drucken. Eine Episode zur Lernroutine des Volkes Israel unterscheidet PP2785 von den *Late Extended Versions*, welche in den Drucken widergespiegelt sind. Die Episode gleicht einer Zählgeschichte, die vom sonstigen, auf Fortschritt der Erzählung bedachten Charakter von *Peṭirat Aharon* abweicht. Die *Drucktradition* schildert an selber Stelle ein Gespräch zwischen Gott und Mose, der seinem Bruder nicht von dessen bevorstehendem Tod berichten möchte. Im Anschluss läuft die Handlung der verschiedenen *Extended Versions* ab der Stelle, da Mose weint und den Brauch ändert, wieder parallel. Beide Episoden sind dem Text in der *Basisform* fremd. Eine weitere Auffälligkeit in der Handschrift PP2785 ist die Eigenbezeichnung des Textes als *Midrasch Peṭirat Aharon* (vgl. die Selbstbezeichnung von PetA in der *Drucktradition* als *Derash Peṭirat Aharon*). Weitere Belege für eine *Extended*

---

<sup>87</sup> Ausgeführt nachfolgend unter *Derash PetA – Die Drucktradition und das Pröomium zu PetA und PetM* ab S. 304 und unter *Zu den Namen des Textes* ab S. 306.



*Version* von PetM sind CAdd3127 und PP2766, die beide als Marginalie im Rand zum *Sefer Mitsvot Qatan* vorliegen.<sup>88</sup>

Am erzählerisch stärksten weicht das Textzeugnis Vebr45 von den anderen Belegen für PetA ab. Man kann von einer *Sondertradition* sprechen. Anhand rein inhaltlicher Kriterien würde eine Definition als PetA entfallen. Aufgrund entsprechender Gattungseigenschaften und der Verwendung einer einschlägigen Selbstbezeichnung wird der Text dennoch der PetA-Textgruppe zugeordnet. Die Einteilung nach den angesetzten inhaltlichen Kapitel ist nur punktuell möglich. Kapitel 1, 3 und 6 kennt Vebr45 nicht, 2 und 4 verfolgen gänzlich andere Ausformulierungen der Grundhandlung zwischen Mose und Aaron. Auffällig ist eine Episode, in der sich Mose mit seinem bereits verstorbenen Bruder unterhält, während dieser sukzessive von den Wolken der Herrlichkeit bedeckt wird. Gegen Ende gleicht sich die *Sonderform* in Vebr45 an die *Basistradition* von PetA an. Vermutlich geht die Variante in Vebr45 auf einen anderen Ursprung zurück, es kam im Laufe der Textgeschichte jedoch zu einer Vermischung mit PetA in der klassischen Form.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Es wurde untersucht, ob ein Zusammenhang besteht, davon ist aber auf Grund der großen Anzahl an Nachweisen für das *Sefer Mitsvot Qatan* nicht auszugehen. Es handelt sich vermutlich um einen Zufall. Judah Galinsky, der sich mit dem Überlieferungskontext des *Sefer Mitsvot Qatan* befasst, sieht keinen Zusammenhang zwischen beiden Werken.

<sup>89</sup> Ausgeführt unter *Besprechung von Vorlagen und Quellen* ab S. 316.

## 6. Derash PetA – Die Drucktradition und das Proömium zu PetA und PetM

In den Drucken und daran angelehnten Handschriften ist PetA und PetM ein einleitender Abschnitt vorangestellt. Dieser umfasst etwa eine Seite und übernimmt die Funktion eines Proömiums. Es trägt in der festen Werkskomposition der Druckausgaben den Titel „Peṭirat Aharon“, während die darauffolgende Erzählung vom *Tod des Aaron* den Zusatz „Derash“ erhält. Es folgt eine Edition des Proömiums mit beigelegter Übersetzung aus dem Druck von Venedig 1544.

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Tod des Aaron<br/> <i>Welcher Mann lebt und wird den Tod nicht sehen, wird sein Leben befreien von der Gewalt des Scheols? Sela</i> (Ps 89,49).<br/>         Das will sagen, dass obwohl ein Mensch groß und reich und klug ist, kann er sich nicht vor dem Gericht des Todes retten. Und wenn ein Mann alles Silber und alles Gold gäbe, das es auf der Welt gibt und Gebete und Bittgebete zu Gott, gepriesen sei er, tätigte, (ihn) vom Tod zu erretten, (so) ist es nichts wert, vor dem Tod stehen alle. Und die Rabbinen, seligen Angedenkens sagten: Denn zu der Stunde, da der Heilige, gepriesen sei er, den Tod über Adam, den Ersten, beschloss, welcher vollständige Umkehr geleistet und 120 Fasten gehalten hatte dafür, dass er nicht stürbe und vom Tode errettet werde, da nahm der Heilige, gepriesen sei er, sein Fasten und seine Gebete nicht an und er sagte ihm: Siehe, du wirst mit Sicherheit sterben, Adam. <i>Füge zu diesem Wort kein weiteres mehr zu mir hinzu</i> (Dtn 3,26), damit die, die nach dir kommen nicht sagen, dass ich ihnen ein großes Joch auferlegt hätte, indem ich ihnen den Tod gab und dir nicht. Und es sagten die Weisen, seligen Angedenkens, dass dies der Name, gepriesen sei er, nicht zu Adam gesagt hätte, sondern um Moses und Aarons und Davids und Salomos Willen, den Königen Israels. Damit sie, wenn sie auf die Welt kämen, nicht die Möglichkeit hätten den Mund zu öffnen um um ihr Leben zu bitten. Nachdem Adam, der Erste, das gehört hatte, fürchtete er nicht es hinzunehmen und zu beten und mehr, denn es war bereits der Wille des Heiligen, gepriesen sei er</p> | <p>פטירת אהרן<br/>         מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד<br/>         שאול סלה.<sup>90</sup> ( ) רוצה לומר שאף על פי<br/>         שיהיה אדם<sup>91</sup> גדול ועשיר וחכם לא יכול להציל ממשפט<br/>         המות ואם ( ) יתן איש כל כסף וכל ( ) זהב שבעולם ויעשה<br/>         תפילות ותחנונים לאל ית' להציל מן המות אינו שווה<br/>         כלום והכל למיתה הן עומדין ואמ' רז"ל כי בשעה שגזר<br/>         הקב"ה מיתה על אדם הראשון ששב בתבושה שלימה<br/>         ועשה ק"כ תעניות והרבה תפלו' בעבור שלא ימו' והנצל<br/>         מן המות ולא קבל הקב"ה תעניותיו ותפלותיו ואמר לו<br/>         ראה כי בהכרח תמות אדם אל תוסף דבר אלי עוד בדבר<br/>         הזה<sup>92</sup> בעבור שלא יאמרו הבאים אחריו שעשיתי להם<br/>         עול גדול בתת להם מיתה ולא לך' ( ) ואמרו חז"ל שלא<br/>         אמר זה השם ית' לאדם אלא בעבור משה ואהרן ודוד<br/>         ושלמה מלכי ישראל בעבור שיהיו באים לעולם<br/>         שלא יהיה להם פתחון פה לשאול להם<br/>         חיים וכאשר שמע זה אדם הראשון<br/>         לא היה חושש להענות<br/>         ולהתפלל 'עוד כי<br/>         כבר רצון<br/>         הקב"ה</p> |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

Der Text beruht auf Tan *Huqqat* 16. Wichtige Quelle für PetA ist derweil Tan *Huqqat* 17. PetA und das vorangestellte Proömium stehen somit bereits durch die gemeinsame Vorlage in direkter Beziehung. Auf inhaltlicher Ebene wird über PetA hinaus ein Bezug zum Text PetM hergestellt, der in den Drucken direkt an die Brudererzählung anschließt: „Und es sagten die

<sup>90</sup> Ps 89,49.

<sup>91</sup> Sic! Abkürzung für אדם.

<sup>92</sup> Dtn 3,26.

*Weisen, seligen Angedenkens, dass dies der Name, gepriesen sei er, nicht zu Adam gesagt hätte, sondern um Moses und Aarons und Davids und Salomos Willen, den Königen Israels.*“ Die Vorrede ist als Einleitung für beide Stücke zu verstehen. Das Proömium bettet die beiden Erzählungen in einen weiteren Kontext ein, nach dem sowohl Aaron als auch Mose, obwohl sie wie Adam als Gerechte zählen, sterben mussten und ihnen nicht das ewige Leben zuteilwurde.

Aufgrund der Bezeichnung *Derash* PetA für PetA in den Drucken wurde bereits von Moses Gaster eine homiletische Verwendung des Textes vorgeschlagen.<sup>93</sup> Zur Kritik an der Predigtthese siehe ab S. 344. Möglicherweise markiert der Zusatz „*Derash*“ nur die Unterscheidung zwischen dem Proömium und PetA und gibt keinen Hinweis auf eine Gattungszuordnung als Homilie. Sowohl PetA als auch PetM spiegeln in ihrer späten Entwicklungsphase sehr umfangreiche Texttraditionen wider. Durch die zusätzliche Anfügung eines Proömioms weiteten die Drucke den Erzählkomplex *Tod des Mose* noch stärker aus. Das Proömium unterscheidet sich in Stil und Gattung von den Erzähltexten PetA und PetM und entstand vermutlich erst im 15.-16. Jahrhundert. Es stellt eine Besonderheit der *Drucktradition* dar, mit der eine veränderte Bezeichnungskonvention für PetA einhergeht, war aber für die Genese von PetA unerheblich.

---

<sup>93</sup> Gaster, *Jerahmeel*, xci.

## E. Textbearbeitungen

### 7. Kommentar zum Text Petirat Aharon

#### 7.1. Zu den Namen des Textes

Von den neun bekannten Handschriften wurden die jeweiligen Überschriften sowie Schlussformeln der Erzählung verglichen. Ebenso erfolgte eine Analyse der frühen Drucke aus Konstantinopel 1516 und Venedig 1544 sowie der Edition von Adolph Jellinek.

| Handschrift                      | Überschrift          | Schlussformel                                          | Proömium |
|----------------------------------|----------------------|--------------------------------------------------------|----------|
| LBL16406                         | keine                | keine                                                  | Nein     |
| PP2785                           | מדרש לפטירת אהרן     | סליק פטירת אהרן                                        | Nein     |
| OBodd11                          | וזאת פטירת אהרן זצ"ל | סליק פטירת אהרן. הצור<br>יצילנו אחרון                  | Nein     |
| DUB25                            | פטירת אהרן           | סליק פטירת אהרן                                        | Nein     |
| Vebr45                           | פטירת של אהרן הכהן   | סליק                                                   | Nein     |
| CAdd3127                         | פטירת אהרן עה        | סליק פטירת אהרן                                        | Nein     |
| PP2766                           | פטירת אהרן ע"ה       | סליק פטירת אהרן                                        | Nein     |
| Erstdruck<br>Konstantinopel 1516 | דרש לפטירת אהרן      | נשלם דברי הימים ופטירת<br>אהרן תהלה ושבח לבורא<br>עולם | Ja       |
| Druck Venedig 1544               | דרש לפטירת אהרן      | נשלם פטירת אהרן הכהן<br>תהלה ישבח לבורא עולם           | Ja       |
| PP2294                           | דרשי לפטירת אהרן     | נשלם דברי הימים ופטירת<br>אהרן תהלה ושבח לבורא<br>עולם | Ja       |
| LUB27                            | דרש לפטירת אהרן      | נשלם דברי הימים ופטירת<br>אהרן תהלה ושבח לבורא<br>עולם | Ja       |
| Edition von Jellinek             | מדרש פטירת אהרן      | נשלם מדרש פטירת אהרן                                   | Nein     |

In den meisten Textzeugnissen, die vor den Drucken entstanden, trägt PetA die Bezeichnung „Petirat Aharon“ ohne weiteren Zusatz. Dies gilt sowohl für die Überschrift als auch die Schlussformel. Als Ausnahme tritt die sephardische Handschrift PP2785 in Erscheinung. PetA in PP2785 führt den Zusatz „*Midrash*“. Das Wort markiert einen neuen Abschnitt, indem es sich über zwei Zeilen erstreckt und in Quadratschrift anstatt der sonstigen Kursiven geschrieben ist. Der Text PetM folgt direkt im Anschluss an PetA, beginnt jedoch im Gegensatz dazu mit keiner Hervorhebung eines Wortes. PP2785 bezeichnet PetM im Gegensatz zu PetA auch nicht als „*Midrash*“ (*Petirat Moshe 'alaw ha-Shalom*). In der Schlussformel für PetA fehlt der Zusatz

„*Midrash*“, dort heißt es „*Seliq Peṭirat Aharon*“. Bis auf diese eine Ausnahme war *Peṭirat Aharon* ohne Zusatz die geläufige Bezeichnung für den Text. Gelegentlich ist „*‘alaw ha-Shalom*“ an den Titel *Peṭirat Aharon* angefügt.

Die veränderte Bezeichnungskonvention in der Drucktradition wurde bereits besprochen. Der einzige andere Nachweis neben PP2785 für die Benennung „*Midrash Peṭirat Aharon*“, stammt aus Adolph Jellineks *Bet ha-Midrash*. Welches Manuskript (oder welchen Druck) Jellinek als Vorlage heranzog, ist nicht gesichert, die enthaltene Variante bezeugt aber eine späte Form der Textentwicklung. Es ist anzunehmen, dass die darin vermutlich ursprünglich geführte Bezeichnung *Derash PetA* von Jellinek zu *Midrash PetA* geändert wurde.

### 7.2. Sprachanalyse

*Peṭirat Aharon* ist in Mittelalterlichem Hebräisch verfasst.<sup>94</sup> Diese Form hat durch fehlende vernakulare Verwendung des Hebräischen im Mittelalter immer künstlichen Charakter. Der in PetA nachgeahmte Stil gleicht vor allem dem rabbinischen Hebräisch und gleicht der Sprache in PetM (RH1).<sup>95</sup> Die nachfolgende Analyse der verwendeten Sprachform folgt einer groben Einteilung in Syntax, Morphologie und Wortschatz. Der Untersuchung wurden die Handschriften LBL16406, PP2785, PP2766, Vebr45 und PP2294 zugrunde gelegt, die je unterschiedliche Textformen repräsentieren. Der Satzbau in PetA entspricht in allen untersuchten Handschriften der rabbinisch-hebräischen Syntax.<sup>96</sup> Biblisch-hebräische Zeitformen wie das *Imperfectum consecutivum* als gewöhnliches Erzähltempus<sup>97</sup> kommen nicht zum Einsatz. Als einfaches Beispiel, das in allen Textzeugen belegt ist, gilt der Satz: אָמַר לוֹ, häufig als אָמַר abgekürzt. Das biblische Pendant וַיֹּאמֶר findet nur in direkten Schriftziten Verwendung. Dieser Stil wird konsequent durchgeführt. Morphologisch weist PetA ebenfalls diverse Eigenschaften des Rabbinischen Hebräisch auf. So lassen sich beispielsweise die typisch rabbinischen Infinitivformen לִיתֵן und לֹמַר nachweisen.<sup>98</sup> Die Handschriften PP2785 und PP2294 kennen לִיתֵן, der Infinitiv לֹמַר ist noch häufiger belegt und kommt in allen analysierten Textfassungen außer Vebr45 vor. Weiter findet das *Nitpa ‘al* anstatt des *Hitpa ‘el*

<sup>94</sup> Zur Beschreibung der hebräischen Sprache im Mittelalter siehe: Goldenberg, "Medieval Hebrew".

<sup>95</sup> Fernández, *Introductory Grammar*, 1-4.

<sup>96</sup> Ebd., 104-111.

<sup>97</sup> Vgl. Neef, *Arbeitsbuch*, 93.

<sup>98</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 145.

## E. Textbearbeitungen

wiederholt Verwendung.<sup>99</sup> In PP2785 ist es für drei Verformen eingesetzt (נתפייסו, נתקבצו), in PP2294 an zwei der drei Stellen ebenso, נתפייסו steht derweil im *Hitpa 'el*. PP2766 verwendet das *Nitpa 'al* nicht, ebenso wenig liegt es in LBL16406 vor. Das Manuskript Vebr45 nutzt den rabbinischen Verbstamm an vier Stellen (נתישבה, נתעסקתי, נתעלם, נתאוזה).

Auffällig ist außerdem eine Tendenz zur *Nunation*, wie im RH üblich.<sup>100</sup> Nur auf die maskuline Pluralendung נִי- anstatt ים- untersucht, sticht besonders die sephardische Handschrift PP2785 aus dem 13. Jahrhundert hervor. An 25 Stellen tritt das sprachliche Phänomen auf. In der Handschrift PP2294 aus dem 16. Jahrhundert, die insgesamt einige inhaltliche Ähnlichkeiten mit PP2785 kennt, ist das Phänomen der *Nunation* der maskulinen Pluralendung mit nur 6 Vorkommen deutlich seltener belegt. PP2766 umfasst 15 Belegstellen für das Phänomen, im Manuskript LBL16406 sind es 12 und in Vebr45 gibt es 3 Stellen dieser Art. In einigen Sätzen kommt es vor, dass Objektpronomina direkt an die Verbform angehängt werden, wie es für das RH kennzeichnend ist.<sup>101</sup> Beispielhaft ist die Form נתפייסו aus PP2785. Anstatt der im BH üblichen Formen für אֵין mit Suffix findet sich die im RH verwendete Variante ohne *Nun energicum*.<sup>102</sup> Für אֵין kombiniert mit der 3. Person Sg. ist in PP2785 an 5 Stellen das Wort אינו (statt biblisch אֵינוּ) belegt. In PP2294 sind es ebenso 5 Belege, die anderen Handschriften verwenden das Wort nicht.

Die Untersuchung des Lexikons bestätigt wie bereits Syntax und Morphologie den Einfluss der rabbinisch-hebräischen Sprachstufe auf PetA. Charakteristisch biblisch-hebräische Wörter wie פָּן oder לָמַעַן finden außerhalb von Schriftziten keine Verwendung.<sup>103</sup> Ausnahme bildet ein Auftreten des Wortes לָוִי in PP2294, welches dem biblischen Wortschatz zugerechnet wird.<sup>104</sup> Dem gegenüber steht an selber Stelle in PP2785 das Wort אֵילִילִי, also die RH-Entsprechung von לָוִי.<sup>105</sup> Die im BH ausgeschriebenen Relativpronomen אֲשֶׁר und כֹּאשֶׁר

<sup>99</sup> Vgl. Ebd., 95-96; 100.

<sup>100</sup> Vgl. Ebd., 8.

<sup>101</sup> Vgl. Ebd., 164.

<sup>102</sup> Siehe dazu: <https://hebrew-academy.org.il/2012/01/31/%D7%90%D7%99%D7%A0%D7%99-%D7%95%D7%90%D7%99%D7%A0%D7%A0%D7%99/> [11.06.20].

<sup>103</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 160; 213.

<sup>104</sup> Siehe auch: Neef, *Arbeitsbuch*, 186-188.

<sup>105</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 213.

## E. Textbearbeitungen

verschmelzen in *Petirat Aharon* regulär mit dem nachfolgenden Verb zu -ש- und -בש-.<sup>106</sup> Als Demonstrativum der Ferne („jenes“) wird in allen Handschriften außer Vebr45 wiederholt אותו anstatt biblisch ההוא verwendet.<sup>107</sup> Weiter ist aus PP2785, PP2294 sowie Vebr45 eine aramaisierte Form des Imperfekts von היה bekannt (2. Person maskulin Singular תהא, statt BH תהיה).<sup>108</sup> Das Wort אלא, tritt in PetA neben der sonst üblichen Bedeutung „sondern“ auch in der rabbinischen Nuancierung als „vielmehr, tatsächlich“ auf.<sup>109</sup> Das Beispiel stammt aus PP2785:

איפשר לומר כיון שהפשיטו בגדיו מת ערום ונקבר ערום חס ושלום אלא כל כהן  
גדול לבוש שמונה בגדי כהונה...

*Man könnte sagen: Nachdem er ihm die Kleider ausgezogen hatte, starb er nackt und wurde nackt begraben. Gott bewahre, vielmehr trägt jeder Hohepriester acht priesterliche Kleider...*

Durch die angepasste Übersetzung tritt das rabbinische Argument deutlicher hervor. Auch die Konstruktion אלא...אי, welche mit „nur“ übersetzt werden muss und typisch rabbinisch ist, tritt auf.<sup>110</sup>

Weitere Wörter aus dem Vokabular der Rabbinen, die in PetA vorkommen, sind beispielsweise וכי als Einleitung einer Frage (je 3x in PP2785 und PP2294),<sup>111</sup> אצל als Richtungsangabe (je 3x in PP2785 und PP2766, 4x in PP2294, 1x in LBL16406)<sup>112</sup> und כיון-ש- als Zeitangabe (12x in PP2785, 9x in PP2766, 11x in PP2294, 8x in LBL16406 und 4x in Vebr45).<sup>113</sup> Je einmal in PP2785, PP2294 und Vebr45 tritt die Konjunktion ו-הואיל auf.<sup>114</sup> Der Ausruf הרי für „Siehe!“ kommt in PP2785 und PP2766 je zweimal vor, in PP2294 noch einmal öfter. In LBL16406 ist eine Stelle bezeugt.<sup>115</sup> Das biblische Gegenstück הנה kommt in PP2785 an der Stelle zum Einsatz, an welcher PP2294 das dritte Mal הרי verwendet, sonst jedoch in

<sup>106</sup> Anmerkung: Die Kurzform -ש- ist nicht als direkte Fortentwicklung von אשר zu verstehen. Äquivalente zu -ש- finden sich bereits in frühen anderen semitischen Sprachen. Siehe dazu: ebd., 50.

<sup>107</sup> Vgl. Ebd., 23.

<sup>108</sup> Vgl. Ebd., 123.

<sup>109</sup> Vgl. Ebd., 6.

<sup>110</sup> Vgl. Ebd., 247-249.

<sup>111</sup> Vgl. Ebd., 193.

<sup>112</sup> Vgl. <https://hebrew-academy.org.il/keyword/%D7%90%D6%B5%D7%A6%D6%B6%D7%9C> [11.06.20].

<sup>113</sup> Vgl. Fernández, *Introductory Grammar*, 206.

<sup>114</sup> Vgl. Ebd., 222-223.

<sup>115</sup> Vgl. Ebd., 20; 173.

keiner weiteren Handschrift. Zwei weitere typische RH-Konstruktionen lassen sich aufzeigen. Zum einen der doppelte Constructus, wie er auf den Seiten 28 und 32 bei Fernández näher beschrieben wird. Alle untersuchten Handschriften machen von dieser sprachlichen Eigenart Gebrauch: PP2785 7x, PP2766 5x, PP2294 8x, LBL16406 3x und Vebr45 5x. Weniger weit verbreitet ist eine andere Konstruktion, die Verwendung von Bewegungsverben mit nachfolgendem ל.<sup>116</sup> הלך לו oder eine ähnliche Form findet sich wiederholt in der Episode um die Lehrtätigkeit Moses und ist daher mehrfach in PP2785 und PP2766 bezeugt. Der am häufigsten verwendete Ausdruck, der deutlich auf einen rabbinischen Sprachstil hinweist, ist שנאמר, in den Handschriften zumeist als שנ abgekürzt. Damit wird ein nachfolgendes Zitat aus der Schrift kenntlich gemacht.<sup>117</sup> PP2785 verwendet den Ausdruck 16x, PP2766 an 5 Stellen, PP2294 11x und LBL16406 und Vebr45 jeweils 3x. In PP2294 und Vebr45 finden außerdem die Rabbinen Erwähnung (als חכמים bzw. ז"ל). Insgesamt ist ein Verweis auf die rabbinische Tradition eher unüblich für PetA. Als Gottesbezeichnungen kommt vor allem רבונו של עולם zum Einsatz und in der direkten Anrede הקב"ה finden sich nicht.

Als Fazit gilt: PetA weist vielfältige Elemente der rabbinischen Sprachstufe auf. Eine Imitation des biblischen Stils war von den Verfassern des Textes nicht intendiert. Direkte Schriftzitate sind deutlich als solche zu erkennen und setzen sich gegenüber dem restlichen Text ab. Gleichwohl handelt es sich bei PetA nicht um einen Text im dialektischen Stil des Talmuds oder der Midraschim. Bis auf wenige Ausnahmen werden keine rabbinischen Autoritäten zitiert und in einer Diskussion gegenübergestellt. Die in PetA verwendete Sprache unterstützt eine narrative Ausreichung des Texts, die gegenüber exegetischen Aspekten dominiert. Insgesamt ist der Text leicht und mit nur geringen Hebräisch-Kenntnissen verständlich. Die Sätze sind kurz, auf komplizierte Formulierungen bzw. Lehnwörter wurde verzichtet. Der Einsatz von RH-Elementen ist in den einzelnen Handschriften unterschiedlich ausgeprägt. Aus dem Vergleich der sephardischen Handschrift PP2785 (13. Jahrhundert) mit PP2294 (16. Jahrhundert), kann man feststellen, dass PP2785 mehr RH Charakteristika aufweist. Es ist von einer ursprünglich recht konsequenten Abfassungen des Textes nach den Regeln des Rabbinisch-Hebräischen auszugehen, die aber im Laufe der Jahrhunderte durch die verschiedenen Bearbeitungen aufweichte. BH-Elemente sind an dieser Stelle somit eher ein Zeichen für jüngere Textformen.

---

<sup>116</sup> Vgl. Ebd., 45.

<sup>117</sup> Vgl. Ebd., 54.



### 7.3. Auslegung in PetA

Wie bereits die DYM und PetM ist auch PetA nicht als Midrasch aufgebaut. Deutlicher als die beiden zuvor beschriebenen Texte konzentriert sich PetA jedoch auf eine einzige biblische Textsequenz, Num 20,22-29, aus der Parascha *Huqqat*. Dies ist die Episode um Aarons Tod. In PetA werden mehrere exegetische Fragestellungen narrativ aufgelöst. Die formelle Bindung von Auslegung an ein übergeordnetes Lemma, wie für die Gattung Midrasch charakteristisch, entfällt. Die entsprechenden Bibelverse sind in eine Handlung eingebunden. Die Fragestellungen selbst werden nicht explizit formuliert, sondern als bekanntes Problem vorausgesetzt. Als zentraler Vers tritt Num 20,29 hervor (*„Und als die ganze Gemeinde sah, dass Aaron gestorben war, beweinte das ganze Haus Israel den Aaron dreißig Tage lang.“*). Die exegetische Spannung dieser Textstelle erschließt sich nur im Zusammenhang mit einer biblischen Parallele, Dtn 34,8 (*„Und die Söhne Israel beweinten Mose in den Ebenen Moabs dreißig Tage lang; dann endeten die Tage des Trauerweins um Mose.“*). Einmal handelt es sich also um den Vers, der Aarons Tod beschreibt und das andere Mal um die Darstellung vom Tod seines Bruders Mose. Die Formulierungen ähneln sich, sind jedoch nicht identisch. Während um Aaron „das ganze Haus Israel“ dreißig Tage lang trauert, wird Mose „nur“ von den „Söhnen Israels“ für dieselbe Zeitspanne beweint. Daraus ergibt sich die exegetische Fragestellung, warum Aaron, dem vermeintlich unbedeutenderen Bruder, scheinbar größere Aufmerksamkeit zuteilwird. PetA gibt in Form der Erzählung darauf implizit eine Antwort, ohne diese direkt als solche zu formulieren. Aaron ist in *Peṭirat Aharon* eine beim Volk äußerst beliebte Figur. Er liebt den Frieden und bemüht sich um ihn. Ihm werden keinerlei negative Eigenschaften zugeschrieben. Mose hingegen ist ein ambivalenter Charakter. Er erfüllt in PetA keinerlei Vorbildfunktion und wird vom Volk weit weniger wertgeschätzt. Dies kulminiert in der Mordanklage durch Israel, aus der Gott Mose errettet und somit auch seine Ehre bewahrt. Aus Perspektive des Volkes bleibt jedoch besonders Aaron der unangefochtene Liebling. So erklärt sich, warum Israel in Num 20,29 um Aaron mehr weint als um Mose in Dtn 34,8.

Eine weitere exegetische Problemstelle, welche durch PetA aufgelöst wird, steht im Zusammenhang mit Num 20,24 (*„Aaron soll zu seinen Völkern versammelt werden; denn er soll nicht in das Land kommen, das ich den Söhnen Israel gegeben habe...“*). Wie schon bei Mose, lässt sich fragen, warum Aaron stirbt, bevor er das Gelobte Land erreicht. Tatsächlich gibt die Fortsetzung von Num 20,24 bereits biblisch einen Hinweis (*„...weil ihr gegen meinen Befehl widerspenstig gewesen seid bei dem Wasser von Meriba.“*). PetA führt die Episode, zumindest in einigen Fassungen aus. Eine weitere wichtige Auseinandersetzung findet mit den Versen Num 20,26 (*„...und ziehe Aaron seine Kleider aus und lege sie seinem Sohn Eleazar*

an!“) und Num 20,28 („*Und Mose zog dem Aaron seine Kleider aus und legte sie seinem Sohn Eleazar an.*“) statt. Gleich zwei Fragen sind mit diesen Versen verbunden: Erstens, warum muss Aaron seine Kleider ausziehen, um zu sterben und zweitens, ist er nackt gestorben? PetA berichtet ausführlich, dass Aaron priesterliche Kleider trug, mit denen es ihm nicht gestattet ist, in eine Grabstätte zu gehen. Durch das Ablegen derselben geht gleichzeitig die Priesterwürde auf einen Sohn Eleazar über. Die zum Teil etwas komplizierte Beschreibung in PetA, dass Aaron acht Bekleidungsschichten trug und nur vier davon ablegte, macht deutlich: Aaron starb nicht nackt. Auf diese Weise wird die exegetische Problematik von Num 20,28 in PetA narrativ aufgelöst.

### 7.4. PetA als Erzählung

Nach den DYM und PetM erfolgt nun die Analyse von *Peṭirat Aharon* als Erzählung. Als theoretische Grundlage dienen wieder Lahn/Meister und Scheffel/Martínez und die drei Dimensionen der Erzähltextanalyse:<sup>118</sup> 1) Wer erzählt die Geschichte? (Parameter der Erzählinstanz) 2) Wie erzählt die Erzählinstanz? (Parameter des Diskurses) 3) Was erzählt die Erzählinstanz? (Parameter der Geschichte).

Der erste Parameter befasst sich mit der Erzählinstanz. Im Gegensatz zu PetM fällt auf, dass PetA keine bestimmenden nicht-narrativen Elemente im Stil von Talmud/Midrash umfasst. Je nach Textfassung kann es auch hier zu kleineren Unterschieden kommen. Insgesamt ist PetA aber auf die fokussierte Darstellung einer Handlung konzentriert. Diese wird von einer gut erkennbaren, kohärenten Erzählinstanz vermittelt. Eine Analyse der Stimme ist im Rahmen einer Erzähltextanalyse ohne Einschränkungen möglich (Beispiel aus PP2785: „*An jenem Tag änderte Mose den Brauch. Er setzte sich und weinte bis zum Hahnenschrei. Als der Hahnenschrei gekommen war, stand er auf und rief nach Eleazar.*“). Es handelt sich um eine implizite Darstellung der Erzählinstanz in Form eines verborgenen Erzählers. Die Erzählinstanz erscheint nicht in der erzählten Welt und ist daher heterodiegetisch (Unbeteiligter Erzähler). Die Stimme steht außerhalb der Gesamterzählung und kann als „primärer/extradiegetischer Erzähler“ beschrieben werden. Das Erzählen selbst geschieht retrospektiv, die Erzählung blickt auf ein vergangenes Geschehen zurück. Eine Adressateninstanz wird nicht näher bestimmt („verborgener Adressat“).<sup>119</sup>

Der zweite Parameter beschäftigt sich mit der Frage, wie wird erzählt (Diskurs/Darstellung).<sup>120</sup> Scheffel/Martínez gliedern die Analyse des Diskurses in drei

---

<sup>118</sup> Nach Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 70-71.

<sup>119</sup> Analyse nach ebd., 70-110.

<sup>120</sup> Ebd., 113. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 32.

Kategorien: Zeit, Modus und Stimme, wobei Stimme hier bereits behandelt wurde.<sup>121</sup> Man kann für PetA von einer *Nullfokalisierung* sprechen. Dies bedeutet, dass die Erzählinstanz in PetA mehr weiß als die Figuren (Beispiel aus BL16406: „*In jenem Moment gedachten sie, ihn zu steinigen und sie sagten zu ihm: Du hast ihn umgebracht! In jenem Moment machte der Heilige, gepriesen sei er, den Dienstengel (den Auftrag) und sie erhöhten seinen Sarg*“.) Im zweiten Aspekt des Modus geht es um Distanz und die Frage, wie „mittelbar“ wird das Erzählte erzählt.<sup>122</sup> Die (mittelbare) Erzählung von Ereignissen nimmt in PetA einen bedeutenden Stellenwert ein, gerade im Vergleich mit PetM tendiert der Text daher stärker in Richtung „Narrativer Modus“.<sup>123</sup> Es kommt aber auch zu einer Erzählung von Worten und Gedanken.<sup>124</sup> Ein Fokus liegt hierbei auf der äußeren Rede, mentale Prozesse werden seltener, aber auch gelegentlich abgebildet (Beispiel aus PP2785: „*Mose sagte für sich: Wenn ich zum Felsen sage, bring Wasser hervor und er bringt nichts hervor, finde ich mich beschämt vor der Versammlung usw...*“). Als Redeform dominiert die direkte zitierte Figurenrede. Diese sorgt für einen dramatischen Effekt (Beispiel aus BL16406: „*Sofort sagte der Heilige, gepriesen sei er, zu Mose: Mose, sag zu Aaron, gib mir (das) Pfand, das ich in deiner Hand habe. Er sagte ihm: Aaron, Mein Bruder, ist es nicht so, dass dir der Heilige, gepriesen sei er, ein Pfand gegeben hat? Er sagte ihm: Ja, er hat mir einen Tisch aus Gold gegeben und die Schaubrote usw...*“).

Weiter wird für den Parameter des Diskurses die Erzählzeit der erzählten Zeit gegenübergestellt. Man kann nach Ordnung, Dauer und Frequenz analysieren.<sup>125</sup> Wenn auch im Vergleich weniger als PetM, zeichnet sich PetA durch eine gewisse Variantenvielfalt aus. Die Ordnung des Textes wird dadurch in PetA im Gegensatz zum Brudertext jedoch kaum gestört. Manche Textfassungen sind umfangreicher als andere. Gelegentlich gibt es leichte inhaltliche Abweichungen. PetA ist aber prinzipiell immer in derselben Anordnung erzählt: Mose erhält die Todesankündigung für Aaron, er weigert sich es ihm zu sagen, sie ziehen zur Höhle, dort stirbt Aaron, Mose kehrt zum erbosten Volk zurück. Die Erzählung ist auf diese Weise chronologisch aufgebaut. Die erzählte Zeit umfasst etwa einen Tag. Mose erfährt von Gott, dass Aaron sterben muss und tatsächlich stirbt er innerhalb der nächsten vierundzwanzig Stunden. Gelegentlich ist der Kernerzählung die Episode um die Wasser von Meriba vorangestellt. Diese umfasst auch nur wenige Stunden oder Tage. Durch die Kürze von PetA wirkt die Erzählung dennoch gerafft. Je nach Textfassung wird verhältnismäßig viel Zeit in wenigen Sätzen

---

<sup>121</sup> *Erzähltheorie*, 32.

<sup>122</sup> Ebd., ab 50.

<sup>123</sup> Ebd., 52.

<sup>124</sup> Ebd., 54.

<sup>125</sup> Ebd., ab 34.

geschildert (Beispiel aus BL16406: „*An jedem Tag saß Mose und weinte bis zum Hahnenschrei.*“). Längere Textzeugnisse zeichnen sich durch Ausschmückungen derselben Handlung aus, wodurch sich die Erzählzeit etwas an die erzählte Zeit annähert (zeitdeckendes Erzählen). Zusätzliche Dialoge bestätigen diese Tendenz. Zu auffälligen Zeitdehnungen kommt es nicht.<sup>126</sup> Der Stil von PetA ist äußerst konzise. Es kommt zu keinen Wiederholungen, welche auf die Frequenz der Erzählung Einfluss hätten. Das grammatische Tempus von PetA ist wie schon in PetM das Perfekt des Rabbinischen Hebräisch (לקט).

Der letzte Parameter der Erzähltextanalyse befasst sich mit der Frage, was die Erzählinstanz erzählt.<sup>127</sup> Wie schon bei PetM kann man PetA thematisch als Annäherung an Mose als Menschen lesen, welcher nicht möchte, dass sein Bruder stirbt. Für die Handlungsanalyse liegt ein Augenmerk auf den Kategorien Geschehnis, Ereignis (Motiv), Geschehen, Geschichte und Handlungsschema.<sup>128</sup> PetA weist eine kohärente, stringente Handlung auf. Sie setzt sich aus einer Reihe von Ereignissen zu einer Geschichte zusammen. Für die Handlung unbedeutende Geschehnisse sind in PetA seltener als in den DYM und dem Brudertext PetM.

Ein Beispiel für ein Motiv ist das Ereignis, dass Aarons Totenbett durch die Lüfte gehoben wird. Das Geschehen in dieser Sequenz kann folgendermaßen beschrieben werden: Mose kommt ohne Aaron zurück, Israel verdächtigt ihn des Mordes und will ihn steinigen. Mose fürchtet sich, Mose betet, Gott beschließt ihn zu retten, der Sarg wird in die Lüfte gehoben. Im Gegensatz zum Geschehen folgen in der Geschichte „die Ereignisse nicht nur aufeinander, sondern auch auseinander“.<sup>129</sup> Aufgrund des konzisen Stils von PetA entfallen bei der Umformulierung zur Geschichte kaum Elemente: Da Mose ohne Aaron zurückkehrt, wird er von Israel des Mordes verdächtigt und er soll zur Strafe gesteinigt werden. Mose fürchtet sich aufgrund dieser Bedrohung und wendet sich an Gott. Dieser erhört sein Gebet und rettet ihn durch das fliegende Totenbett. Insgesamt nur wenige Ereignisse bilden die Geschichte von PetA. Dabei ist das Handlungsschema mit einer Hinführung, einem Höhepunkt und einem glücklichen Ende vollständig, aber je nach Fassung in der denkbar kürzesten Form erzählt. Zum Teil beschreibt jeder Satz ein eigenes Motiv, nur durchbrochen von Abschnitten direkter Rede. Die Analyse der Handlung, mit der Verdächtigung Moses durch das Volk Israel und seiner

---

<sup>126</sup> Vgl. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 152-154.

<sup>127</sup> Ebd., ab 302. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, ab 115.

<sup>128</sup> *Erzähltheorie*, 27-28. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 218.

<sup>129</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*, 27.

wundersamen Errettung als Höhepunkt, verdeutlicht, dass im Zentrum der Erzählung nicht Aarons Tod, sondern Moses Umgang mit demselben steht.

Dies leitet zum nächsten Punkt der Erzähltextuntersuchung über, der Figurenanalyse. Der zentrale Charakter von PetA ist nicht Aaron, sondern erneut Mose. Aaron wird nur eine Nebenrolle zuteil. Die Figurenaufstellung in PetA ist insgesamt sehr begrenzt. Als weitere Figuren treten Gott, Eleazar und das Volk Israel (als Einheit) auf. Der Fokus liegt auf dem Charakter des Mose. Er wird als komplexe Figur dargestellt.<sup>130</sup> Mose ist auf der einen Seite die große Führungsgestalt der Israeliten, die Wunder vollbringen kann und in direktem Kontakt zum Ewigen steht. Gleichzeitig charakterisiert ihn der Text als Menschen voller Selbstzweifel und Makel. Mose ist schwach, weinerlich und feige. Die Dynamik der Mose-Figur in PetA entsteht auch durch die indirekte Gegenüberstellung mit dem biblischen Mose. Auch dieser weist negative Charaktereigenschaften auf, jedoch nicht derart ausgeprägt wie in der mittelalterlichen Erzählung. Der Mose in PetA ist eine ambivalente Figur, den seine menschlichen Schwächen aber auch sehr nahbar machen. Aaron hingegen ist ein flacher Charakter. Er wird von allen verehrt und hat keine Makel. Er ist naiv und die meiste Zeit ohne eigene Meinung. Selbstverständlich fürchtet er sich vor dem Tod, hat hier aber keinerlei Mitsprache. Die Sache ist zwischen Gott und Mose längst geklärt, Aaron muss sterben. Sein Tod ist auch nicht das Ende der Erzählung, sondern nur eine Zwischenstation, die der näheren Beschreibung der Moses-Figur dient. Eleazar, Aarons Sohn, ist als Figur kaum greifbar. Er erfüllt vor allem die Funktion, die Nachfolge seines Vaters zu übernehmen. Das Volk Israel ist ebenfalls nicht weiterführend charakterisiert, es verehrt Aaron und ist misstrauisch gegenüber Mose. Auch Gott ist keine auffällige Figur. Er fasst seinen Beschluss und lässt Mose diesen ausführen. Als eine tatsächliche Gefahr für seinen Propheten besteht, errettet er ihn durch ein Wunder.

Räumlich findet die Handlung im und um das Heerlager der Israeliten in der Wüste statt sowie auf dem Berg Hor (Diegetischer Raum).<sup>131</sup> Der Berg Hor entspricht der biblischen Angabe der Todesstelle des Aaron (Num 20,27-28) und grenzt an Edom (Num 20,23). Alle Schauplätze liegen in Laufweite zueinander. Auffällig ist die Höhle auf dem Berg. Es handelt sich um einen magischen Raum und nach der Angabe Moses um die Grabhöhle der Vorfahren Abraham, Isaak und Jakob. Dies entspricht der jüdischen Tradition folgend der *Me'arat ha-Makhpela* in Hebron.<sup>132</sup> Die Höhle erscheint einzig für Aarons Tod zeitweilig auf die Strecke

---

<sup>130</sup> Vgl. Ebd., ab 153.

<sup>131</sup> Vgl. Ebd., ab 155. Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, ab 249.

<sup>132</sup> In Obod11 wird die Höhle namentlich so bezeichnet, in den anderen Textzeugnissen nicht.

## E. Textbearbeitungen

der israelitischen Wüstenwanderung und verschwindet sofort im Anschluss wieder. Die semantische Bedeutung dieses Raums ist hervorgehoben und Aaron wird in eine Reihe mit den Patriarchen gesetzt. Als letzter Punkt erfolgt die Betrachtung der Kategorie Zeit.<sup>133</sup> Die Erzählung selbst nennt den Anfang des Monats Av, als Gott zu Mose kommt und ihn die Todesbotschaft an seinen Bruder überliefern lässt. Dies stimmt mit der jüdischen Tradition überein, nach der Aaron am 1. Av starb.

Die Untersuchung zeigt, dass PetA als Erzähltext analysiert werden kann. Er weist eine Handlung auf, die in Form einer ästhetischen Darstellung erzählt wird. Nicht-narrative Teile kommen kaum vor. Mittelbare Erzählung durch eine Erzählinstanz und unmittelbare Erzählung durch direkte Rede wechseln sich ab und erwecken einen lebendigen Eindruck. Ein charakteristisches Merkmal ist die konzise Erzählweise. Gemeinsam mit der auf einen Höhepunkt zugespitzten Handlung, ist PetA im Umfang eingeschränkt und mit Merkmalen einer Kurzgeschichte zu vergleichen.<sup>134</sup> Längere Textfassungen zeichnen sich vor allem durch die Hinzufügung einiger Episoden sowie in der Detailliertheit der Beschreibungen aus. Das stärkt die erzählerische Qualität gegenüber kürzeren Varianten. Die Kernhandlung ist jedoch immer identisch und auch in der reduzierten Form von PetA eine stringente, kohärente Erzählung.

### 7.5.Besprechung von Vorlagen und Quellen

Bei der Analyse der Vorlagen und Quellen von PetA wurden Unterschiede zwischen den verschiedenen Varianten der Textüberlieferung miteinbezogen. Wichtige Quelle für PetA ist die Bibel. Der Text in LBL16406 wird der *Basistradition* von PetA zugerechnet. Sechs direkte Bibelzitate lassen sich identifizieren. Vier davon sind mit שְׁנֵאמֶר („wie man sagt/wie es heißt“) als Zitate gekennzeichnet. Num 20,25 steht zu Beginn und Num 20,29 am Ende. Die Erzählung ist durch die beiden Verse eingerahmt und stellt so formal Bezug zum biblischen Bericht vom Tod Aarons her. Dadurch dass auch Dtn 32,50, Moses Tod, zitiert wird, entfaltet sich das exegetische Spannungsmoment von PetA, wie oben ausgeführt. Zum Abschluss finden sich Verse aus der Propheten Sacharja und Malachi, die als Heilsversprecher Israels gelten.<sup>135</sup> Auf diese Weise wird die Rolle des Heilsversprechers literarisch auf Aaron übertragen.

Der Unterschied im Umgang mit Bibelzitaten zwischen den abweichenden PetA Varianten wird besonders deutlich, wenn man die jüngste und umfangreichste Fassung der

---

<sup>133</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, ab 255.

<sup>134</sup> Vgl. Wilpert, *Sachwörterbuch*, 446.

<sup>135</sup> Vgl. Jan C. Gertz (Hrg.), *Grundinformation Altes Testament* (Göttingen: 2016), 373.

## E. Textbearbeitungen

Erzählung, die *Drucktradition* (beispielsweise PP2294) zum Vergleich heranzieht. Während LBL16406 den Tanach sechsmal wörtlich zitiert, trifft dies für PP2294 über dreißigmal zu. Nur etwa die Hälfte der Schriftzitate sind mit *שנאמר* oder einem anderen einleitenden Begriff als tanachisches Material kenntlich gemacht. Durch den größeren Umfang der *Drucktradition* gegenüber der *Basistradition* allein lässt sich diese Diskrepanz im Einsatz von Bibelversen nicht erklären. Es ist zentrale Eigenschaft der *Drucktradition* den Tanach möglichst oft in ihren Text zu integrieren, während dies in der *Basistradition* nur für zentrale Stellen geschieht. In PP2294, als Vertreter einer *Late Extended Version*, ist zum einen der biblische Referenzrahmen weiter gesteckt. Die Handlung setzt nicht erst mit Num 20,25, sondern bereits mit Num 20,1 ein. Num 20, 1-13 entspricht der biblischen Schilderung von Israel an den Wassern von Meriba. Zum anderen macht die *Drucktradition* von Rückblicken Gebrauch, die an frühere biblische Geschehnisse erinnern und entsprechende Verse wörtlich zitieren. Als dramaturgisches Element reichert dies die Erzählung an und dehnt sie in die Länge. Bibelzitate in der *Drucktradition* von PetA können auch dazu dienen, eine weitere Interpretationsebene zu eröffnen. Das Vorgehen wurde hier insbesondere für die DYM bereits beschrieben. So stellt II Kön 4,32 beispielsweise eine Parallele zwischen der Wiedererweckung des Jungen durch Elisha und Aaron her. Als Allusion auf die Rückkehr zum Leben eröffnet der Vers eine neue Deutungsmöglichkeit für Aarons Tod. Besonders hinweisen kann man auf das Zitat von Sach 11,8. Neben der Interpretation von Aaron als Heilsversprecher, stellt das Zitat ein Verhältnis zwischen PetA und SifDev 305 her, da SifDev 305 mit den Worten aus Sach 11,8 beginnt. Eine weitere Funktion von Bibelzitationen in PetA ist die Stilisierung von Aaron als Gerechter, bzw. als Heiliger (z.B. Jes 57,2; Spr 20,27; Dtn 33,8; Jes 32,12). Dieser Aspekt ist insbesondere in der *Sonderform* von PetA in der Handschrift Vebr45 stark ausgeprägt. Im Gegensatz zu den anderen bekannten PetA-Traditionen steht der Text dieser Handschrift nicht im Zusammenhang mit Num 20,25-29, sondern anstatt dessen mit Num 33,38. Erst gegen Ende gleicht sich der Bericht von Aarons Tod aus dieser Variante an die anderen Erzählungen an. Übereinstimmungen gibt es nur mit Num 20, 28-29 sowie Mal 2,6. Insgesamt ist in dieser *Sonderform* trotz ihrer Kürze ein verhältnismäßig hoher Einsatz von Bibelzitationen festzustellen, wobei weniger als die Hälfte mit einem Marker wie *שנאמר* gekennzeichnet sind.

Die wichtigste nachbiblische Quelle für PetA ist der Midrasch *Sifre Deuteronomium* (SifDev). Insbesondere der Schluss von PetA ist aus SifDev bekannt: Moses Konfrontation mit dem Volk Israel nach dem Tod seines Bruders und dem Lobpreis desselben durch Gott. SifDev

305 wurde bereits in der Jewish Encyclopedia von 1906 als Quelle für PetA identifiziert.<sup>136</sup> SifDev ist einer von mehreren jüdischen Texten, die jene Szene schildern, jedoch die älteste bekannte Quelle.<sup>137</sup> LBL16406 als PetA in der *Basisform* konzentriert sich ausschließlich auf SifDev 305 als Vorlage und auch für die *Sonderform* in Vebr45 ist SifDev 305 von größerer Bedeutung. PP2294 als *Late Extended Version* verbindet die Textelemente aus SifDev zusätzlich mit einer Variante desselben Motivs aus Tanchuma zu *Huqqat* 17 (entspricht TanB zu *Huqqat* 41). Darüber hinaus bildet SifDev 305 in der *Drucktradition* nicht nur Vorlage für den Schluss der Erzählung, sondern steht auch in direktem Zusammenhang mit der Episode um die Wasser von Meriba zu Beginn.

Eine Analyse von SifDev 305, parallel zu den Entwicklungen von PetM, eröffnet weiterführende Überlegungen für PetA. Der antike Midrasch *Sifre Deuteronomium* wird ins 3.-4. Jahrhundert nach der Zeitrechnung datiert.<sup>138</sup> SifDev besteht zu einem überwiegenden Teil aus halachischen Abschnitten (§§55-303, entspricht Dtn 11,29-26,15). SifDev 305 zählt somit zum kürzeren aggadischen Teil. Die aggadischen Abschnitte gehören ursprünglich nicht mit dem gesetzlichen Teil zusammen.<sup>139</sup> Für die Paragraphen 304-357 wird ein Zusammenhang mit der Schule Yishma'els postuliert.<sup>140</sup> Nun gilt daran zu erinnern, dass auch PetM SifDev 305 als Quelle heranzieht. Es handelt sich um die früheste Erwähnung von Moses Begegnung mit dem Todesengel.<sup>141</sup> Für dieses Motiv ist bekannt, wie an anderer Stelle ausgeführt, dass seine Wurzeln noch weiter als SifDev zurückreichen. Die Ursprünge lassen sich über Umwege (Vgl. TestAbr) bis in die Literatur des Zweiten Tempels rückverfolgen.<sup>142</sup> Die Verfasser der aggadischen Teile von SifDev griffen an dieser Stelle nachweislich auf eine ältere Tradition zurück. Knapp ein Jahrtausend später band auch der mittelalterliche Erzähltext PetM dieselben inhaltlichen Elemente um den Tod des Mose in sein Narrativ ein.

Für PetA sind vergleichbare Entwicklungen nur indirekt nachvollziehbar. Der Tod des Aaron wird biblisch in Num 20,22-29 geschildert. Es ist auffällig, dass die bedeutendste nachbiblische Quelle für PetA mit SifDev jedoch ein Kommentar zum Buch Deuteronomium (und nicht Numeri) ist. Erklären lässt sich dies durch die assoziative Nähe zwischen den Todesschilderungen Aarons und Moses. Als die Kompilatoren von SifDev 305 („Schule Yishma'els“) Ende des 3. Jahrhunderts ihren Kommentar zum Tod des Mose (Dtn 34)

---

<sup>136</sup> Theodor, "Midrashim, Smaller".

<sup>137</sup> Außerdem z.B.: BamR, PRE, Tan, ARN.

<sup>138</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 302.

<sup>139</sup> Ebd., 301.

<sup>140</sup> Vgl. Ebd., 302.

<sup>141</sup> Siehe dazu auch: Jacob Neusner, *Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective* (Leiden/Boston: 2003), 175-177.

<sup>142</sup> Ausgeführt unter Besprechung von Vorlagen und Quellen ab S. 251 (PetM).



zusammenstellten, verwendeten sie hierfür mit Moses und dem Todesengel bereits einmal älteres Legendenmaterial. Man kann argumentieren, dass analog auch die Legende um Aarons Tod im selben Abschnitt kurz zuvor bereits älter ist und genauso wie die Moses-Legende auf Berichte aus der Zeit des Zweiten Tempels zurückgeht. Für die Episode um das fliegende Totenbett gibt es jedoch keine Tradition, die mit dem *Testament des Abraham* vergleichbar wäre und eine ältere Überlieferung nachweist. Tatsächlich ist die Übernahme einer älteren Aaron-Legende an dieser Stelle jedoch überzeugender als die Innovation der Episode im Rahmen von SifDev 305. SifDev als Deuteronomium Kommentar hat kein gesteigertes Interesse an Auslegungen um Aarons Tod. Geht man jedoch von einer bereits bestehenden Popularität der Aaron-Episode aus, ist eine literarische Erweiterung von Moses durch Aarons Todeserzählung assoziativ nachvollziehbar. Möglicherweise ist daher wie schon im Fall von PetM, stoffliches Material aus der Zeit des Zweiten Tempels, über den Umweg im antiken Midrasch SifDev 305 und die Entwicklungen der Tan.-Yel.-Literatur in den mittelalterlichen Erzähltext PetA eingegangen.

Gelegentlich wird in PetA der Talmud direkt zitiert. Damit spielt der Text auf bereits bekannte Formulierungen und Bilder an, die ebenfalls weitere Interpretationsebenen eröffnen. Beispielsweise findet durch die Beschreibung der Gegenstände in der Höhle eine Parallelisierung von Aaron und Yehuda ha-Nasi statt. Das brennende Licht, das gemachte Bett und der gedeckte Tisch befinden sich im Raum von Yehuda ha-Nasi, als er stirbt (bKet 103a). In der *Drucktradition* von PetA ist aus dem Talmud verhältnismäßig wenig übernommen. Vor allem in der Episode um die Wasser von Meriba wird der Einfluss sichtbar. Das Motiv der drei Gaben, die dem Volk Israel um den Willen Moses und seiner zwei Geschwister gegeben wurden und die nach deren Tod verschwinden, ist aus mehreren Stellen bekannt. Vornehmlich hierbei bTaan 9a. Eine Parallelstelle ist bRH 3a. Bekannt ist das Motiv auch aus SOR sowie MekhY. Aufgrund des erzählerischen Aufbaus von PetA an dieser Stelle erscheint insbesondere eine Nähe zu ShirR. Dieser Midrasch wird in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts datiert und kennt SOR.<sup>143</sup> PetA in der Überlieferung nach Handschrift PP2785 weist gegenüber anderen Fassungen einen erhöhten Anteil von Talmud-Bezügen auf. Das liegt an der dort eingearbeiteten Episode um die Lehre, welche auf bEr 54b beruht. In PetA ist die Erzählung dabei ausführlicher als im Talmud. Als Überleitung fungiert die Beschreibung der Zugordnung: „*Mose in der Mitte. Aaron zu seiner Rechten. Eleazar zu seiner Linken. Und die Ältesten von der einen und die Anführer von der anderen Seite. Und ganz Israel hinter ihnen*“, heißt es in der Handschrift

---

<sup>143</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 349-351.

PP2785. Die Stelle im Talmud bietet eine ähnliche Konstellation. Mose ist in der Mitte, während sich Aaron, Eleazar, (Itamar,) und die Ältesten an seiner Seite abwechseln. Dabei geht es jedoch nicht um eine Prozession, sondern die Beschreibung einer Sitzordnung, in welcher Mose seinen Anhängern die Tora lehrt. Dieses Motiv von der Lehre wurde in PetA übernommen. Die beiden Stellen sind durch die Wurzel *ה.ג.ש* miteinander assoziiert. PetA beschreibt eine Änderung des Brauches durch Mose, was Aaron in allen Fassungen (wenn auch unterschiedlichen Formulierungen) fragen lässt: *Mose, mein Bruder, warum hast den Brauch geändert* (משה אחי)?<sup>144</sup> Das verwendete Verb mit der Wurzel *ה.ג.ש* im *Pi'el* hat die Bedeutung „ändern, verändern“, während das *Qal* im Zusammenhang mit der Tora „wiederholen“, im Sinne von „lehren“, heißen kann. PetA verwendet in der *Drucktradition* nur die *Pi'el*-Bedeutung, die Textvariante aus PP2785 hingegen stellt die Verbindung zur bEr 54b her, in der das Verb im Lehrzusammenhang im *Qal* verwendet wird. Durch das Wortspiel gelingt es dem Text in PP2785 zum Narrativ um den veränderten Brauch zurückzukehren, ohne dass ein erzählerischer Bruch entsteht. PetA in Vebr45 zieht den Talmud immer dann heran, wenn Aaron als Gerechter charakterisiert werden soll. Aus bMQ 28a ist eine Verbindung von dem Motiv der Priesterkleider mit der Vergebung von Sünde beim Tod eines Gerechten bekannt. Ebenso ist dort vom Kuss des Gerechten die Rede, durch welchen er, oder in diesem Fall mit Miriam sie, ihr Leben verliert. Das Motiv findet sich auch in bBB 17a. Vebr45 endet mit Worten aus bKet 104a, die an jener Stelle den glorreichen Tod von Yehuda ha-Nasi als Gerechten schildern.

Als weitere Parallele von PetA können die *Avot de-Rabbi Natan* gelten. ARN A 12 kennt die Beschreibung von Aaron als „Friedensjäger und Friedensliebender“ (רודף שלום ואוהב שלום), wie sie auch in den *Pirke Avot* 1,12 vorkommen. Darin wird ähnlich wie in PetA ein Zusammenhang mit Mal 2,6 und Num 20,29 konstruiert. Auffällig ist außerdem die Verbindung von der Trauer des Volkes Israel um Aaron und der Beschreibung, dass Mose „sitzt und weint“. In ARN B 25 findet sich das Motiv des fliegenden Sarges sowie die Beschreibung, dass Mose Aaron um seinen Tod beneidet. Beide Elemente sind auch in SifDev vorhanden.

Starken Einfluss auf PetA hatte der vermutlich ältere und bedeutendere Brudertext PetM. PetM ist dabei weniger direkte Vorlage als offensichtliche Parallele. Analysiert man allein die wörtlichen Überschneidungen beider Texte in den unterschiedlichen Varianten, erhält man kaum ein Ergebnis. Einzig in der Formulierung הגיע זמנו ליפטר מן העולם („Seine Zeit ist herangekommen, aus der Welt zu scheiden“) verweisen manche Fassungen von PetM und PetA,

---

<sup>144</sup> Zitiert aus PP2785.

insbesondere LBL16406, direkt aufeinander. PetM und PetA sind jeweils eigenständige Erzählungen und nicht der eine Text eine leicht abgeänderte Kopie des anderen. Sie sind auf Ebene der Handlung individuell ausgestaltet, man kann aber ein vergleichbares *Handlungsschema* aufzeigen. Folgende Elemente ähneln sich: 1) Die Todesverkündigung. Moses wird in beiden Erzählungen von Gott über den anstehenden Tod informiert, einmal den seines Bruders und ein weiteres Mal seines eigenen. 2) Mose weigert sich das auferlegte Schicksal anzunehmen. Er will weder, dass Aaron stirbt, noch will er ihn darüber in Kenntnis setzen. In PetM hingegen tut er alles dafür, nicht selbst sterben zu müssen. Man erkennt daran, dass Aaron in PetA nur Nebencharakter ist. Mose steht mit seinen Sorgen und Nöten und daraus resultierendem Handeln im Zentrum des Geschehens. Im Anschluss entfalten sich die beiden Erzählungen individuell. Zum Ende hingegen lassen sich erneute Parallelen aufzeigen. 3) Man, und damit insbesondere Mose, kann dem Schicksal nicht entgehen. Egal wie sehr er sich dagegen stemmt, am Ende informiert er Aaron über seinen Tod, dieser stirbt, genauso wie Mose am Ende von PetM. 4) Mose und Aaron sterben als Gerechte. Gott nimmt ihre Seele in Empfang. 5) Das Volk trauert um seinen Verlust. Aaron und Mose werden mit rühmenden Bibelziten bedacht, die über jeglichen charakterlichen Zweifel erhaben sind. Auch Gott selbst steigt in die Lobrede ein. Aufgrund der Ähnlichkeit dieser fünf Handlungselemente kann man von einem grundsätzlich parallelen Aufbau der beiden Erzählungen sprechen.

Die Erzählung vom Tod des Mose hatte dabei über die Jahrhunderte hinweg gegenüber der Brudererzählung die größere Strahlkraft. Der Tod des Aaron findet häufig nur in Verbindung mit dem Tod des Mose Erwähnung. PetA ist aller Wahrscheinlichkeit nach erst in Reaktion auf PetM entstanden. Der Text bildet eine Art *Prequel* zu PetM. Ein konkretes Geschehen in *Petirat Aharon* unterstützt diese These. Kurz bevor Aaron stirbt, gibt es die Szene, dass Mose Aaron um seinen Tod beneidet. Dies ist bereits aus SifDev 339 bekannt. Das Motiv ist je nach PetA-Textfassung unterschiedlich ausgestaltet. In PP2785 beklagt Mose, zutiefst betrübt, dass Aaron einige letzte Würden erhält, die ihm selbst verwehrt bleiben sollten: „*Und jetzt, wie schön wäre es, mein Tod wäre wie dein Tod. Du stirbst, ich begrabe dich. Aber wenn ich sterbe, habe ich keinen Bruder, der mich begräbt. Du stirbst und deine Söhne erben deine Würde. Aber wenn ich sterbe, wird ein anderer meine Würde erben.*“<sup>145</sup> PetA wird auf diese Weise eine Vorausdeutung auf die Geschehnisse in PetM. Denn in PetM werden Mose all jene Ehren tatsächlich zuteil: Gott selbst begräbt ihn und steht ihm in der Todesstunde bei, während Josua viel mehr noch ist als ein Sohn für Mose, der seine Würde erbt, sondern sein bewusst

---

<sup>145</sup> Eigene Übersetzung aus PP2785.

eingeführter Nachfolger. PetM fungiert als Hypotext für PetA und ergänzt den Bericht. Moses Tod bildet auf diese Weise den Kern eines ganzen Erzählzyklus, der mit der Zeit an Umfang gewann. PetA entstand als Ausweitung der Erzählung um Moses Tod. Die Episode von den Wassern von Meriba und dem Tod Miriams in den *Extended Versions* ist wiederum eine Erweiterung von PetA. Es wäre denkbar, dass dieser Abschnitt ein ursprünglich unabhängiger Text war.<sup>146</sup> Die außergewöhnliche Integration des Teils in PetM in der Handschrift LBL16406 bekräftigt eine solche Theorie. In den frühen Drucken von Konstantinopel und Venedig in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts war der Erzählzyklus zu folgendem Format angewachsen: Zu Beginn steht ein auf PetA und PetM bezogenes Proömium, daran schließt PetA in ausführlicher Variante (mit der Episode um die Wasser von Meriba) und den Höhepunkt bildet PetM in Form einer ebenfalls stark ausgeweiteten Tradition. Im Druck von Venedig 1544 wird auf diese Weise über 34 Seiten ein Spannungsbogen aufgebaut, der sich über mehrere Textgrenzen hinwegzieht und im Tod Moses in den letzten Zeilen seinen Abschluss findet.

Eine Erschließung weiterer Quelltexte für *Peṭirat Aharon*, die anderweitig verloren sind, ist über den Einbezug des *Yalqut Shim 'oni* möglich. Der Yalq wird nach aktueller Einschätzung ins 11. Jahrhundert datiert.<sup>147</sup> An zwei Stellen im Yalq finden sich Erzählungen vom Tod des Aaron, die PetA auffällig gleichen. Die beiden Stellen sind 1) zu Num 20,24 – Parascha *Huqqat* und 2) zu Num 33,38 – Parascha *Mas'e*. Besonderheit des Yalq ist, dass er seine Quellen benennt und auf diese Weise bedeutende Einblicke in die jüdische Literaturlandschaft des 11. Jahrhunderts ermöglicht. Während die DYM und PetM im Yalq namentlich als Vorlagen erwähnt sind, ist dies für PetA nicht der Fall. Daraus kann man folgern, dass PetA im 11. Jahrhundert, im Gegensatz zu den DYM und PetM, noch nicht als eigenständiger Text etabliert war. Anstatt dessen jedoch bietet die Angabe der Quellen im Yalq Einblick in die Vorlagen, welche auch PetA zugrunde lagen. Dies ist besonders interessant, da einige Texte heute nicht mehr überliefert sind. Der Midrasch *Sifre Zuṭa* beispielsweise gilt als verloren, genauso wie der Predigt-Midrasch *Yelammedenu*. Tanchuma und *Yelammedenu* sind für den Verfasser des Yalq zwei unterschiedliche Texte, wenngleich sie heute beide der Tan.-Yel.-Literatur zugeordnet werden.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Passend wäre der Titel *Peṭirat Miriam*, der selbstverständlich nicht belegt ist.

<sup>147</sup> Bereits zitiertes DFG Forschungsprojekt von Dagmar Börner-Klein an der Universität Düsseldorf seit 2019. YouTube Vortrag zum Thema vom November 2022, abgerufen am 17.03.2023: <https://www.youtube.com/watch?v=INZh5v61S2o>.

<sup>148</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 337.

Die erste relevante Stelle findet sich in der Übersetzung des Yalq von Dagmar Börner-Klein ab S. 905,<sup>149</sup> was nach der Edition von Hyman/Schiloni der S. 444 entspricht.<sup>150</sup> Nach der versorientierten Kommentierung findet sich der erste Bericht vom Tod des Aaron im Yalq zur Parasha *Huqqat*, ab Num 20,24, entsprechend dem biblischen Bericht von Aarons Sterben. Der Abschnitt endet mit Num 20,29.<sup>151</sup> Die Angaben an den Seitenrändern verweisen auf mehrere Quellen, aus denen die Erzählung von Aarons Tod im Yalq zusammengesetzt wurde. Die Quellenverweise aus den Yalq können auf PetA übertragen werden, wenn große textuelle Ähnlichkeit zwischen den beiden Varianten besteht. Die erste Quellenangabe im Yalq an entsprechender Stelle benennt TanB zu *Huqqat* 38 als Vorlage. Dies entspricht in der gewöhnlichen Tanchuma-Ausgabe *Huqqat* 15 (bis 17). Für den ganzen Abschnitt kann TanB zu *Huqqat* 38-40 als Quelle identifiziert werden. Bevor TanB zu *Huqqat* 41 folgt, fügt die Erzählung vom Tod des Aaron im Yalq zwei Textabschnitte ein, die auf andere Vorlagen als Tanchuma zurückgehen. Zunächst *Sifre Zuṭa* (SZ), mit dem Stellenvermerk 315.<sup>152</sup> Als Einstiegszitat fungiert Num 20,26 (zum zweiten Mal, zuvor bereits in Zuge von TanB zitiert). Es folgen drei kleine einzelne Motive: Zunächst ein Bericht, wie Mose Eleazar einzeln mit drei Kleidern des Aaron bekleidet, anschließend betreten sie zu zweit die Höhle. Daran schließt die Sequenz, in der Mose zu Aaron sagt, er solle sich auf das bereitstehende Bett legen, sich ausstrecken und Schritt für Schritt Mund und Augen schließen. Aaron stirbt, und Mose beneidet seinen Bruder um dessen Tod. Dies ähnelt besonders der Textrezension in der Handschrift LBL16406, als auch der leicht abweichende Variante in Obodd11. Jene beiden PetA-Fassungen kennen die schrittweise körperliche Vorbereitung Aarons auf den Tod. Weitere Gemeinsamkeiten zwischen LBL16406 und der Variante im Yalq, die auf *Sifre Zuṭa* beruht, sind ein identischer Abschluss mit dem Bibelzitat Dtn 32,50, sowie das Fehlen des Motivs vom fliegenden Totenbett. In den *Extended Versions* von PetA fehlt hingegen jegliches Material aus *Sifre Zuṭa*. Der verlorene Midrasch *Sifre Zuṭa* hatte auf manche erhaltenden Textvarianten von PetA Einfluss, er wurde aber scheinbar im Laufe der Textentwicklung als Quelle getilgt.

Im Yalq folgt auf die Episode aus *Sifre Zuṭa* ein Abschnitt aus *Yelammdenu*. Dabei fehlt eine weitere Paragraphenangabe. Der Abschnitt wirkt innerhalb des Yalq redundant. Er schildert eine zu TanB zu *Huqqat* 38-41 parallele Handlung, welche zuvor und auch anschließend bereits ausgeführt wird und sich somit wiederholt. Der Abschnitt beginnt mit der Todesverkündung an

<sup>149</sup> Dagmar Börner-Klein, *Jalkut Schimoni zu Numeri* (Berlin/Boston: 2017).

<sup>150</sup> Dov Hyman und Yitzhak Schiloni (Hrg.), עם שינויי נוסחאות: ספר במדבר. ילקוט שמעוני על התורה לרבינו שמעון הדרשן: ספר במדבר. עם שינויי נוסחאות [Yalqut Shim 'oni 'al ha-Tora le-Rabbenu Shim 'on ha-Darshan. Sefer Bamidbar] (Jerusalem: 1986).

<sup>151</sup> Börner-Klein, *Jalkut Numeri*, 910. Hyman und Schiloni, *Yalqut Bamidbar*, 447.

<sup>152</sup> Börner-Klein, *Jalkut Numeri*, 907.

Mose und endet mit dem fliegenden Totenbett und der Ehre, die Aaron erwiesen wird. Die erzählerischen Details der parallelen Handlung aus dem Predigt-Midrash *Yelammednu* und dem Midrash Tanchuma unterscheiden sich. Hier hat sich für PetA die Version aus Tanchuma durchgesetzt. Nur vereinzelt sind Spuren aus *Yelammednu* in PetA identifizierbar, beispielsweise die Verwendung des Bibelzitats Jes 57,2 in den *Extended Versions*. Auffälligere Beziehungen treten im Abgleich mit der *Sonderform* in Vebr45 hervor. Der Bericht im Yalqut schließt mit einem Abschnitt, der wieder auf TanB, diesmal zu *Huqqat* 41, beruht.

Die Analyse des *Yalqut Shim'on*i zeigt, dass der Midrash Tanchuma (TanB zu *Huqqat* 38-41 bzw. Tan zu *Huqqat* 15-17), der seinerseits in Zusammenhang mit SifDev 305 steht, eine der bedeutendsten Quellen für *Petirat Aharon* darstellt. Mit *Sifre Zuṭa* und *Yelammednu* stellt uns der Yalqut Shim'on'i zwei weitere Quelltexte für PetA vor, die anderweitig nicht überliefert sind. *Sifre Zuṭa* ist in manchen Varianten von PetA noch teilweise enthalten, verschwand jedoch in späteren Fassungen. *Yelammednu* und Tanchuma werden vom Verfasser des Yalq als zwei unterschiedliche Werke behandelt, führten aber sehr ähnliches Material. In PetA entschied man sich daher nur für eine der beiden parallelen Varianten, Tanchuma setzte gegen die Fassung aus *Yelammednu* durch.

Die zweite Stelle im Yalq, die eine Erzählung vom Tod des Aaron mit Ähnlichkeiten zu PetA enthält, findet sich in der Übersetzung des Yalq von Dagmar Börner-Klein ab S. 1224,<sup>153</sup> was nach der Edition von Hyman/Schiloni S. 642 entspricht.<sup>154</sup> In der versorientierten Kommentierung des Yalq findet sich der Abschnitt zur Parasha *Mas'e*, ab Num 33,38, der zweiten biblischen Stelle, in der vom Tod des Aaron die Rede ist. Im Vergleich zum ersten Vorkommen des Narrativ im Yalq innerhalb der Parasha *Huqqat* wird hier für die ganze Episode nur eine Quelle angegeben: *Yelammednu* §787.<sup>155</sup> Die Erzählung vom Tod des Aaron an dieser Stelle unterscheidet sich inhaltlich von der Variante zur Parasha *Huqqat*. Grundlegende Punkte bleiben zwar bestehen, Mose und Aaron gehen auf den Berg, dieser stirbt und Mose kehrt ohne seinen Bruder zum Volk Israel zurück, die Ausarbeitung der Motive jedoch erfolgt unterschiedlich. PetA in der gewöhnlichen Form gleicht eher dem Yalq zur Stelle in der Parasha *Huqqat*. Die zweite Tod-des-Aaron-Erzählung im Yalq an der Stelle zur Parasha *Mas'e* entspricht dafür der Variante von PetA aus der Handschrift Vatikan Ms. ebr. 45 (Vgl. *Sonderform*). Für PetA in Vebr45 ist somit *Yelammednu* §787 als Quelle zu identifizieren. Die Übereinstimmungen zwischen der Erzählung vom Tod des Aaron im Yalq zur Parasha *Mas'e*

---

<sup>153</sup> Ebd., 1224.

<sup>154</sup> Hyman und Schiloni, *Yalqut Bamidbar*, 642.

<sup>155</sup> Börner-Klein, *Jalkut Numeri*, 1224.

mit *Yelammednu* §787 als Vorlage und PetA in Vebr45 sind sehr hoch. Man kann daraus schließen, dass die Erzählung vom Tod des Aaron in Vebr45 nur indirekt mit den anderen Textfassungen von PetA verwandt ist. Vebr45 beruht auf dem Predigt-Midrasc *Yelammednu* §787 zu Num 33,38, während PetA in den anderen Handschriften auf Tanchuma zu Num 20,24-29 (TanB zu *Huqqat* 38-41 bzw. Tan zu *Huqqat* 15-17) zurückgehen. Aufgrund der Gattungseigenschaften und einer einschlägigen Überschrift zählt die Erzählung vom Tod des Aaron in Vebr45 dennoch als PetA. Allgemein kann man als Ergebnis der Quellenanalyse über den *Yalqut Shim'oni* festhalten, dass die wichtigsten Vorlagen für PetA auf Vertretern der Tan.-Yel.-Literatur beruhen. Einige von ihnen gelten als verloren.

### 7.6. Die Rezeption von PetA

Wiederholt wurde in der Sekundärliteratur TanB *Appendix zu Huqqat 2* als zentrale Quelle für *Peṭirat Aharon* geführt.<sup>156</sup> Tatsächlich weist dieser Text inhaltliche Parallelen mit PetA auf wie keine andere bekannte Vorlage. Insbesondere gilt die Ähnlichkeit für TanB an dieser Stelle mit PetA in der Handschrift LBL16406. Die geschilderten Handlungselemente umfassen die Todesverkündung an Mose, die Beschreibung der Zugordnung und ihre Änderung, den Weg auf den Berg mit der Höhle, die Gespräche über Pfand und Priesterkleider sowie Aarons Tod. Anschließend beneidet Mose seinen Bruder, womit der Bericht endet. Die Erzählung um das fliegende Totenbett und die Verehrung durch Volk und himmlische Heere fehlen. Dennoch legen die großen Übereinstimmungen nahe, TanB *Appendix zu Huqqat 2* als Hauptquelle für PetA zu identifizieren. Tatsächlich gestaltet sich das Verhältnis der beiden Quellen jedoch vermutlich umgekehrt. Prinzipiell ging die Blütezeit der Tan.-Yel.-Literatur der Entstehung von PetA voraus. Die Datierung des Genres erfolgt aktuell etwa ins 4.-8. Jahrhundert.<sup>157</sup> TanB wird dabei als insgesamt etwas jüngere europäische Rezension verstanden und etwa ins 6.-8. Jahrhundert eingeordnet.<sup>158</sup> Diese Datierung ist das Ergebnis neuerer Forschung, während beispielsweise Buber selbst davon ausging, mit TanB eine sehr alte Textfassung vorgelegt zu haben.<sup>159</sup> Darauf beruht die Annahme, dass die Erzählung vom Tod des Aaron in TanB *Appendix zu Huqqat 2* älter sein muss als PetA, von dem eine Entstehung nicht vor dem 11. Jahrhundert angenommen wird.

---

<sup>156</sup> Vgl. Wünsche, *Lehrhallen I*, 185. Schwarzbaum, "Jewish", 189-190. Yassif, *Sefer ha-Zikhronot*, 483.

<sup>157</sup> Nikolsky und Atzmon, *Tanhuma*, 3-4.

<sup>158</sup> Vgl. Ebd., 4. Und Teugels, "Reassessment", 208-209. Basierend auf Bregman, *Sifrut Tanhuma*.

<sup>159</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 337.

Bubers Hauptquelle für die Edition von TanB ist die Handschrift MS Oxford Neubauer 154 (The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. Opp. 20).<sup>160</sup> Sie wird ins 13.-14. Jahrhundert datiert, auch wenn das enthaltene Material entsprechend älter ist. Die zu PetA beinahe wortgleiche Erzählung aus TanB *Appendix zu Huqqat 2* beruht jedoch auf der Handschrift Ms Hunt. Don. 20 aus Oxford.<sup>161</sup> Als Entstehungsjahr gilt 1332. Überlegungen zur zeitlichen Einordnung Abschnitte aus Ms. Opp. 20 sind nicht ohne Weiteres auf MS Hunt. Don. 20 übertragbar. Daraus folgt, dass der einzige Beleg für die Erzählung vom Tod des Aaron aus TanB, der signifikante Ähnlichkeiten zu manchen PetA-Varianten aufweist, erst ins 14. Jahrhundert datiert werden kann. PetA in British LBL16406 ist im Gegensatz bis zu zweihundert Jahre älter. Im 14. Jahrhundert war PetA bereits fest als Größe etabliert. Es ist anzunehmen, dass PetA als eigenständige Erzählung hier umgekehrt auf eine späte Tanchuma-Handschrift eingewirkt hat. So lässt die Quellenlage nicht zu, TanB *Appendix zu Huqqat 2* als zentrale Vorlage für PetA zu identifizieren, und wird dieser Text als Teil der Rezeptionsgeschichte behandelt.

Insgesamt ist die Rezeption von PetA deutlich weniger ausgeprägt als im Falle der DYM und PetM. Vor Zunz im 19. Jahrhundert gibt es keine namentliche Erwähnung des Textes in der Sekundärliteratur. Die mittelalterliche Traditions- und Auslegungsliteratur zitierte das Werk nicht. Auch der *Yalqut Shim'oni* benannte PetA nicht explizit als Quelle. Eine Rezeption des Werkes fand vornehmlich durch die Übertragung in andere Sprachen statt. So sind von PetA Übersetzungen bzw. Adaptionen ins Jiddische bekannt. Der früheste Hinweis auf eine Bearbeitung des Werks in der aschkenasischen Vernakularsprache findet sich im ältesten bekannten jiddischsprachigen Kodex T-S 10 K 2 aus Cambridge. Dieser wird bislang ins Jahr 1382/3 datiert, vermutlich wurde das Datum jedoch aus einer früheren Vorlage kopiert und T-S 10 K 2 entstand erst im 15. Jahrhundert.<sup>162</sup> Die Handschrift ist wiederholt akademisch bearbeitet worden, insgesamt sind die Ergebnisse bislang jedoch uneinheitlich und zum Teil fehlerbehaftet.<sup>163</sup> Das Manuskript ist fragmentarisch erhalten und zum Teil sehr schlecht

---

<sup>160</sup> [https://merhav.nli.org.il/primo-explore/search?query=any,contains,990000880140205171,AND&tab=default\\_tab&search\\_scope=Local&vid=NLI&lang=iw\\_IL&offset=0](https://merhav.nli.org.il/primo-explore/search?query=any,contains,990000880140205171,AND&tab=default_tab&search_scope=Local&vid=NLI&lang=iw_IL&offset=0) [07.01.2023].

<sup>161</sup> Buber selbst bezeichnet die Handschrift als *Hund. Donat 20 Uri Hebr. CXVI No. 153*, was die Zuordnung erschwert, da sie heute nicht unter diesem Titel geführt wird. Weitere Bezeichnungen lauten: Catalogue Neubauer Oxford England 153 und Catalogue Uri, Bodleian Oxford England 116.

[https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL\\_ALEPH990000880130205171/NLI](https://www.nli.org.il/he/manuscripts/NNL_ALEPH990000880130205171/NLI) [07.01.2023].

<sup>162</sup> Jan K. Hon, "Minnesang trifft Pijjut und Midrasch. 'Josef ha-zadik' und die jüdische Rezeption der deutschsprachigen höfischen Literatur," *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 145 (2023). *Noch nicht erschienen*.

<sup>163</sup> Vgl. Ebd. Einleitung.



leserlich.<sup>164</sup> PetA findet sich als erster Text zu Beginn des Manuskripts. Der Anfang fehlt, und die Tinte ist beinahe vollständig verblasst oder anderweitig zerstört. Man ging lange davon aus, es handle sich um eine Adaption von PetM, oder der *Assumptio Mosis*. Tatsächlich erkannte Röll in den siebziger Jahren erstmals, dass an dieser Stelle eine Bearbeitung von PetA vorliegt.<sup>165</sup> Der Text entspricht keiner wörtlichen Übersetzung des hebräischen PetA, sondern einer Adaption des Stoffes in Gedichtform. Aus den erhaltenen Teilen lässt sich eine Strophen- und Reimform ersehen. Eine weiterführende Analyse des Textes, die über Röll hinausgeht, ist noch ausständig.<sup>166</sup> Bereits besser untersucht ist das Stück *Yoysef ha-Tsadik* (*Josef, der Gerechte*) aus derselben Handschrift.<sup>167</sup> Auch bei diesem Text handelt es sich um die Bearbeitung eines ursprünglich hebräischen Erzählstoffes in jiddischer Gedichtform. Die literarische Qualität des *Josef* bewegt sich auf äußerst hohem Niveau und zeugt von einer Verbindung jüdischer Traditionen mit literarischen Entwicklungen der christlichen Mehrheitsgesellschaft. So ist das Gedicht auf der einen Seite in Reim- und Strophenform abgefasst, Merkmale der mittelhochdeutschen Lyrik, auf der anderen Seite formen die Anfänge der Verse ein Akrostichon des hebräischen Alphabets, ein klassisches Merkmal für jüdisch-poetische Texte. Der letzte Punkt belegt auch, dass der Text von Grund auf als jiddischer Text in hebräischen Buchstaben abgefasst wurde, obwohl die verwendete Sprachvarietät große Ähnlichkeiten mit dem Mittelhochdeutschen aufweist. Formell sind sowohl Einflüsse des Minnesang als auch der Piyyut-Literatur vorhanden. Die Quellen für *Yoysef ha-Tsadik* reichen also über die hebräischen Vorlagen (Prosa) im Midrasch Tanchuma und anderen hinaus.<sup>168</sup> Übertragen auf die Variante von PetA in T-S 10 K 2 kann man davon ausgehen, dass die hebräische Erzählung PetA hauptsächlich den Stoff für die Bearbeitung lieferte, Form und Sprache beruhen derweil auf anderen Grundlagen. Der Cambridger Kodex T-S 10 K 2 enthält neben den Bearbeitungen von PetA und *Josef, dem Gerechten* weitere Stücke, die Parallelen in der hebräischen Erzählliteratur des Mittelalters finden (*Gan Eden*, vgl. vermutlich *Seder Gan 'Eden* und *Awrohom owinu / Ma 'ase Avraham*). Aufgrund der korrupten Form der Handschrift

---

<sup>164</sup> Link zur Handschrift: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-TS-00010-K-00022> [06.02.2023].

<sup>165</sup> Walter Röll, "Zu den ersten drei Texten der Cambridger Handschrift von 1382/1383," *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 104, Nr. 1 (1975).

<sup>166</sup> Ein Projekt unter Leitung von Jan K. Hon ist in Vorbereitung.

<sup>167</sup> Hon, "Minnesang trifft Piyyut und Midrasch. 'Josef ha-zadik' und die jüdische Rezeption der deutschsprachigen höfischen Literatur". Die nachfolgenden Beschreibungen des Gedichts *Yoysef ha-Tsadik* sind aus dem Artikel entnommen.

<sup>168</sup> Für den Stoff um *Yoysef ha-Tsadik* gibt es keine derart ausgeprägte Tradition einer autonomen mittelalterlichen Erzähltradition wie im Falle von PetM und PetA. Dadurch kommt dem Midrasch Tanchuma ein größerer Einfluss zu, als für den Fall der Jiddischen Bearbeitung von PetA, wo eine *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* als Zwischenstufe belegt ist. *Yoysef ha-Tsadik* kennt jedoch eine hebräische Entsprechung in El'azar ben Asher ha-Lewis *Sefer ha-Zikhronot*, für die alle Kriterien für eine Definition als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* gegeben sind.

und der engen Verbindung zwischen PetM und PetA in der (hebräischen) Überlieferungsgeschichte, lässt sich die Hypothese aufstellen, dass sich ursprünglich *vor* PetA in der jiddischen Handschrift aus Cambridge eine Adaption von PetM befand.

Neben der Bearbeitung vom *Tod des Aaron* in T-S 10 K 2 gibt es noch spätere, direkte Übersetzungen des hebräischen Texts, der sich an der in den Drucken abgebildeten Form orientiert. Bereits in der Rezeptionsgeschichte von PetM wurde auf den Druck Krakau 1590 verwiesen, der unter der Signatur *4 L.impr.c.teg.mss. 7#Beibd.4* in der Bayerischen Staatsbibliothek München liegt. Die Überschrift lautet für PetA und PetM gemeinsam auf Hebräisch: פטירת מרים הנביאה ואהרן ומשה ע"ה (*Der Tod Miriams der Prophetin und Aarons und Mose, Frieden über ihn/über sie*). Die Schlussformel im Anschluss an PetA, ebenfalls auf Hebräisch, lautet: סליק פטירת אהרן הכהן עליו השלום (*Selik der Tod Aarons des Priesters, Frieden über ihn*). Es folgt der Ausdruck einer messianischen Hoffnung. Die Form von PetA in dem jiddischen Druck ist eine *Extended Version* von PetA, was auf ihre Orientierung an den hebräischen Drucken zurückzuführen ist, die zu Beginn und Mitte desselben Jahrhunderts in Konstantinopel und Venedig erstmalig aufgelegt wurden. Es sind weitere Printeditionen auf Jiddisch bekannt, die auf den hebräischen Drucken beruhen. Sie wurden im 19. Jahrhundert von osteuropäischen Druckereien herausgegeben.<sup>169</sup>

Insgesamt weniger als für den Fall von PetM, aber dennoch in verhältnismäßig großer Anzahl, sind judäo-arabische und judäo-persische Adaptionen von PetA bekannt. Etwa fünfzig werden durch die Nationalbibliothek des Staates Israel unter den entsprechenden Angaben gelistet.<sup>170</sup> Erstmals sind diese ab dem 17. Jahrhundert belegt. Auch hier zeigt sich, wie schon bei PetM, eine Verschiebung des Stoffes in Gebiete unter muslimischem Einfluss. Eine Untersuchung der Entwicklung von PetA gemeinsam mit PetM in der Neuzeit in den nicht-hebräischen Bearbeitungen würde sich anbieten. Im Rahmen dieser Arbeit wurde aufgrund der Schwerpunktsetzung davon abgesehen.

---

<sup>169</sup> Auffindbar über die NLI. Die späten Drucke wurden auf Grund des hier vorliegenden Forschungsschwerpunktes auf das Mittelalter nicht weiter untersucht.

<sup>170</sup> Die Angaben wurden nicht weiter überprüft.

### 7.7. Überlegungen zur Evolution von PetA

Im Gegensatz zu den DYM und PetM lässt sich für PetA nicht gesichert nachweisen, dass stoffliche Hintergründe bis in die Antike zurückreichen. Dennoch wurde in der parallelen Betrachtung zu PetM und dem Verhältnis zu SifDev 305 herausgestellt, dass auch für PetA deutlich ältere motivische Quellen als bisher angenommen denkbar sind. Das erzählerische Element von Aarons fliegendem Totenbett, welches der Errettung Moses vor dem wütenden Mob dient, stammt möglicherweise aus der Zeit des Zweiten Tempels. Auf diese Weise zeigt sich auch hier, dass Inhalte in die Erzählung integriert wurden, die vor das Rabbinische Judentum zurückreichen. Bereits nach der Tempelzerstörung, aber noch in der Antike, entstand die für PetA wichtige Quelle SifDev, auf die eindeutig Bezug genommen wird. In der weiteren Betrachtung der Vorlagen für PetA spielt die Tan.-Yel.-Literatur eine bedeutende Rolle. Die Entwicklungen innerhalb dieser Gattung mittelalterlicher jüdischer Literatur waren direkte Voraussetzung für die Entstehung von PetA. Tan zu *Huqqat* 15-17 bzw. TanB zu *Huqqat* 38-41 sind wichtige Stellen in diesem Zusammenhang. Eine weitere Quelle für PetA sind die ARN. PetA schöpft aus der rabbinisch-aggadischen Midraschtradition, für weite Teile des Textes lässt sich aber auch keine direkte literarische Vorlage feststellen.

Man kann beobachten, dass die Legenden und Erzählungen um den Tod des Aaron im Vergleich zum Tod des Mose über alle Jahrhunderte hinweg schwächer rezipiert wurden. Es sind insgesamt weniger Überlieferungen des Textes erhalten, auf Basis derer Argumente zur Genese von PetA geführt werden könnten. Viele Aussagen zur Entstehung von *Peṭirat Aharon* bleiben daher vage. Es gibt zum Beispiel für PetA keinen klaren *Terminus post quem*. Auch als *Terminus ante quem* können erst die frühen Textzeugnisse, datiert ab dem 12. Jahrhundert, gelten. Wann sich PetA als eigenständiger Erzähltext von der vorausgegangenen Midraschliteratur löste und eine eigene Entität bildete, ist weder zeitlich noch örtlich genau zu bestimmen. Eine bedeutende Eigenschaft der Erzählungen vom Tod des Aaron, bereits vor der Entstehung von PetA im Mittelalter, ist die Parallelisierung zu Berichten um den Tod des Mose. PetA selbst steht in enger Verbindung zum Brudertext PetM, wie die physische Überlieferung beider Texte zeigt. Der *Tod des Aaron* ist heute in neun Handschriften bis in die Zeit kurz nach den Drucken erhalten. Kein einziges Mal findet sich PetA in diesen Manuskripten ohne PetM. Umgekehrt ist PetM ohne PetA hingegen mehrfach belegt. Weiter ist der parallele inhaltliche Aufbau von PetA zu PetM zu beachten. PetM kann sich auf eine Jahrtausende anhaltende ungebrochene Tradition von Tod-des-Mose-Erzählungen berufen. PetA und anderen Tod-des-Aaron Berichten fehlt ein solcher selbstständiger Hintergrund nicht nur, sie sind tatsächlich häufig direkt an eine Tod-des-Mose Tradition geknüpft. Ihr Entstehungskontext ist der einer

*Satellitenerzählung* zum Tod des Mose. Sie kreisen im Zentrum nicht um Aaron, sondern seinen berühmteren Bruder. Die Parallelisierung der beiden Todessequenzen ist bereits biblisch begründet, wo es in Dtn 32,50 kurz vor Moses Tod heißt: „*Und du wirst auf dem Berg sterben, auf den du hinaufsteigst, und du wirst zu deinen Völkern versammelt werden, ebenso wie dein Bruder Aaron auf dem Berg Hor gestorben ist und zu seinen Völkern versammelt wurde.*“ Das Motiv blieb in unterschiedlichen Varianten über die Jahrhunderte hinweg bestehen. Der Tod des Aaron ist immer das Spiegelbild vom Tod des Mose. PetM und PetA bilden hierbei keine Ausnahme.

Das Verhältnis der beiden Erzählungen eröffnet über PetM als Umweg einige Überlegungen zum Entstehungskontext von PetA. So ist die Datierung von PetA chronologisch nach PetM anzusetzen. *Peṭirat Aharon* zählte vermutlich nicht zu den ersten der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen*. Der Loslösungsprozess narrativer Stoffe vom Lemma und damit die Ausgliederung aus der Midraschliteratur zugunsten einer eigenständigen Erzählliteratur hat sich vermutlich zunächst für populärere Stoffe vollzogen, was für den *Tod des Mose* gilt, nicht jedoch für den *Tod des Aaron*. Erst als die Gattung bereits in den Grundzügen etabliert war und man weiteres geeignetes Erzählmateriel suchte, gerieten erweiterte Tod-des-Mose-Erzählungen in den Fokus. Eine Datierung entfällt damit vermutlich ins 11.-12. Jahrhundert. Die genaue örtliche Lokalisierung ist schwierig vorzunehmen. Sie hat sich mit Sicherheit entlang der Entstehungslinie von PetM abgespielt. *Peṭirat Moshe* wird als eigenständiger Text im byzantinischen, süditalienischen Kontext verortet. Von dort fand eine Ausbreitung von PetM über den ganzen europäischen Kontinent hinweg statt. Wichtige kreative Schritte vollzogen sich in Aschkenas. Entweder hat PetA, ebenso wie der Brudertext, italienische/byzantinische Wurzeln, oder aber seine Genese ist erst in Aschkenas zu verorten, als Folge der großen Popularität von PetM. Auf Ursprünge im byzantinischen Raum deuten einige inhaltliche Parallelen zum Kommentarwerk *Leqaḥ Tov*, das nach Byzanz lokalisiert wird. Insgesamt hat PetA bis zu seiner Verbreitung in den Handschriften ab dem 12. Jahrhundert jedoch keine nachweislichen Spuren hinterlassen.

Auffälliger als das Schweigen der Bibelausleger in diesem Kontext, die sich allgemein zu den *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* kaum äußern, ist das Fehlen einer Erwähnung von PetA im *Yalquṭ Shim'on*<sup>1</sup>. Sowohl die DYM als auch PetM sind unter einer eindeutigen Bezeichnung im Yalq als Quelle vermerkt. Zwar findet sich der textliche Bestand von PetA sogar in zwei Varianten im Yalq, die entsprechenden Vermerke nennen jedoch nur *Tanḥuma*, *Sifre Zuṭa* und *Yelammedenu* als Vorlagen. Ein eigenständiger Text mit dem Titel „*Peṭirat Aharon*“ ist dem Yalq nicht bekannt. Dies lässt die Interpretation zu, dass sich PetA erst

nach der Entstehung des *Yalqut Shim'on*i zu einem unabhängigen Werk entwickelte. Die Datierung des Yalq wird noch diskutiert, man geht nach aktuellem Stand von einer Entstehung im 11. Jahrhundert aus.<sup>171</sup> Relativ zum Yalq würde dies eine Genese von PetA als autonome Texteinheit im 11.-12. Jahrhundert bedeuten, was sich mit den Annahmen einer Entstehung nach PetM deckt.

Ab dem 12.-13. Jahrhundert ist PetA in Handschriften bezeugt. Der älteste bekannte Beleg ist LBL16406. Auffällig ist die Form, in der PetA vorliegt. Der Text beginnt ohne Überschrift und geht fließend in PetM über. Beide Erzählungen bilden auf diese Weise eine miteinander verschränkte Einheit. Die Episode von den Wassern von Meriba, welche ansonsten PetA vorangestellt ist, ist hier in PetM eingearbeitet. Daraus resultierende Überlegungen, dass PetA und PetM möglicherweise erst später in zwei Werke aufgelöst wurden, können jedoch eher entkräftet werden. Die Verbindung der beiden Stücke in LBL16406, insbesondere der Einschub der Meriba-Episode, wirkt künstlich. Die Verschränkung erscheint als eine Eigenart von LBL16406. Durch die besondere Form und die fehlende Überschrift ist der Text in der ältesten bekannten Handschrift kein Beleg dafür, dass PetA zu diesem Zeitpunkt als eigenständiges Werk wahrgenommen wurde.

Anders in der zweitältesten bekannten Handschrift mit PetA, PP2785 aus dem Jahr 1289. Das Manuskript stammt aus Spanien und ist in mehrerer Hinsicht auffällig. Zum einen handelt es sich um das einzige sephardische Textzeugnis mit PetA. Weiter ist es der einzige mittelalterliche Nachweis für die Bezeichnung des Textes als „*Midrash Petirat Aharon*“. Die enthaltene Textform (Vgl. *Early Extended Versions*) entspricht weitestgehend der späteren Druckfassung des Textes, was gerade in der Hinsicht interessant ist, als dass PetM in PP2785 kaum Ähnlichkeiten mit PetM in der regulären Form aufweist. Dieser Umstand könnte kontraintuitiv auf einen rein aschkenasischen Entstehungskontext von PetA hindeuten. Während PetM eine eigene sephardische Entwicklung auf Basis der sephardischen Tan.-Yel.-Literatur durchlief, die in der frühen Handschrift PP2785 dokumentiert ist, übernahm dasselbe Manuskript die aschkenasische Textvariante von PetA, da sich für die unbedeutendere Tod-des-Aaron-Erzählung keine eigenständige sephardische Tradition herausbildete. Da PetM wohl nicht im spanischen Raum entstand, ist dies allgemein auch für PetA unwahrscheinlich.

Der Höhepunkt der Textentwicklung von PetA lässt sich wie im Falle der DYM und PetM im 14.-15. Jahrhundert beobachten. Knapp die Hälfte der bekannten Textzeugnisse stammt aus

---

<sup>171</sup> Bereits zitiertes DFG Forschungsprojekt von Dagmar Börner-Klein an der Universität Düsseldorf seit 2019. YouTube Vortrag zum Thema vom November 2022, abgerufen am 17.03.2023: <https://www.youtube.com/watch?v=INZh5v61S2o>.

dieser Zeit. PetA zeichnete sich gegen Ende des Mittelalters durch eine gewisse Formenvielfalt aus, gleichwohl diese insgesamt weit weniger ausgeprägt ist als beim Brudertext PetM. Vebr45 sticht hervor, da PetA in der *Sonderform*, basierend auf Num 33,38 (Parascha *Mas 'e*) anstatt gewöhnlich Num 20,24 (Parascha *Huqqat*) geführt wird. Alle Textzeugnisse von PetA ab dem 14. Jahrhundert weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf. Zunächst sind sie ausnahmslos nach Aschkenas lokalisiert. Es lässt sich eine Verbreitung zwischen dem französischen und dem deutschen Raum ersehen. PetA hat im Gegensatz zu PetM keine nachweisliche Rezeption in Italien gefunden. Dies ist im Besonderen interessant, da die Überlieferung von PetA immer gemeinsam mit PetM stattfand. PetM ohne PetA hingegen ist in Italien belegt. PetA fand jedoch Aufnahme in die einschlägigen aschkenasischen Sammelhandschriften, welche Einfluss auf die spätere Rezeption nahmen. Der Erstdruck von PetA 1516 in Konstantinopel gemeinsam mit den DYM und PetM ist als Folge dieser Entwicklung zu verstehen. In die Drucktradition von PetA wurde die jeweils längste bekannte Ausführung eines Motivs übernommen und weiter durch Dialoge und Bibelzitate angereichert. In diese Zeit fiel zudem die Addition eines [Proömiums](#) (Vgl. Derash PetA). PetA wuchs an Umfang und verlor an Unterhaltungswert. Jellinek schlug eine Verbindung von PetA zum Trauermonat Av vor,<sup>172</sup> da Aaron traditionell am 1. Av starb. Inwiefern PetA tatsächlich als Predigt, insbesondere zu diesem Termin, verwendet wurde, ist fraglich.<sup>173</sup> Die Entwicklung von PetA kam mit den Drucken zum Erliegen. Der Text wurde Teil des handlichen Kompendiums, welches angeführt von den *Chroniken des Mose*, 1516 zum ersten Mal für ein breiteres Publikum erhältlich wurde. Übertragungen ins Jiddische sind bekannt. Später verschob sich die Überlieferung in den arabisch- und persischsprachigen Raum.

---

<sup>172</sup> Jellinek, *Bet ha-Midrash* (1853), XIX.

<sup>173</sup> Ausgeführt unter *Kritik an der ... Predigt-These* ab S. 344.

#### IV. Ergebnisse: Gemeinsame Eigenschaften aller drei Texte

Trotz Unterschieden in einigen Bereichen ließ die parallele Analyse der drei Texte in Teil E dieser Arbeit wiederkehrende Muster erkennen. Diese werden im Nachfolgenden zusammenfassend beschrieben und durch Einordnungen ergänzt. So teilen DYM, PetM und PetA zunächst die Eigenschaft, dass sie sich inhaltlich mit biblischen Figuren und Ereignissen befassen. Dies war im Vorhinein durch die Textauswahl mit einer Konzentration auf die Figur des Mose festgelegt. Im Hinblick auf die Formulierung allgemeiner Gattungseigenschaften stellt eine thematische Eingrenzung auf biblische Stoffe ein einfach zu bestimmendes Unterscheidungskriterium zu anderen Textsorten dar. *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* sind demnach nur Texte, für welche der biblische Bericht die inhaltlichen Grundlagen zur Verfügung stellt, in Abgrenzung zu Texten, welche sich beispielsweise mit der Bearbeitungen talmudischer Stoffe befassen.

Zu den zentralen Merkmalen aller drei untersuchten Texte zählt ein Spannungsverhältnis zwischen Exegese und Narration. Sowohl die DYM als auch PetM und PetA sind von auslegerischen Fragestellungen durchzogen: Wer war Moses zweite Frau (DYM), warum musste Mose sterben, bevor er das Gelobte Land erreichte (PetM) und warum war Aaron beliebter als Mose (PetA)? Die nähere Untersuchung des exegetischen Aspekts zeigte Parallelen zwischen den Fallstudien. Es lassen sich Abweichungen von formalen Eigenschaften der Midrasch-Literatur feststellen, die mit dem jeweiligen Verhältnis zum biblischen [Lemma](#) in Zusammenhang stehen: 1) Sowohl die DYM, als auch PetM und PetA befassten sich mit mehreren, einander gleichgestellten und jeweils unabhängigen exegetischen Fragestellungen. Die damit verbundenen Lemmata konnten in der biblischen Chronologie zum Teil weit voneinander entfernt stehen. Die traditionelle Midrasch-Literatur steht in Verbindung mit nur einem übergeordneten Lemma, das in der Folge ausgelegt wird. Andere Fragestellungen können behandelt werden, sind aber dem Haupt-Lemma untergeordnet. 2) Die exegetischen Fragestellungen in den DYM, PetM und PetA sind nicht explizit formuliert. Die Texte bieten ein Lösungsangebot für verschiedene Probleme der jüdischen Bibelauslegung, die jedoch oftmals nur unter Kenntnis der Tradition überhaupt als solche erkennbar sind. Aus dem Midrasch kennt man hingegen deutliche Hervorhebungen der exegetischen Frage wie: „Was ist die Bedeutung, von dem, was in diesem Vers steht (מַאי דְּכֵתִיב)?“ 3) Als Fortführung von Punkt zwei: Die entsprechenden biblischen Lemmata können, müssen aber im Text nicht direkt zitiert werden. Die Bibel fungiert nur als Subtext. Im Midrasch ist es üblich das Lemma anzuzitieren oder zumindest deutlich darauf zu verweisen. Und abschließend: 4) Die drei *Mose-Erzählungen*

setzten Bibelauslegung durch die Strategie des sogenannten „exegetischen Narrativ“ um.<sup>174</sup> Dieser Begriff bezeichnet eine Methode der Bibelauslegung, die auf der einen Seite exegetisch ausgerichtet ist und auf der anderen Seite literarisches Erzählen unterstützt. Durch die Narration einer vom Ausleger erarbeiteten Geschichte werden inhaltliche Lücken des autoritativen Bibeltextes gefüllt. Das Vorgehen (vgl. *Rewriting Bible*) ist bereits aus antiken Texten der Gattung *Rewritten Bible* bekannt. Auch in den klassischen Midraschim kommt das „exegetische Narrativ“ zum Einsatz, im Vergleich mit anderen Strategien der rabbinischen Hermeneutik wie den sieben Regeln Hillels oder den dreizehn Middot des Rabbi Yishma'el,<sup>175</sup> ist es jedoch von geringerer Bedeutung. *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* hingegen sind maßgeblich durch die Anwendung des „exegetischen Narrativ“ charakterisiert.

Dem Auslegungsaspekt der drei Texte gegenüber steht ihre literarische Qualität. Um diese zu bewerten, wurden die DYM, PetM und PetA einer Erzähltextanalyse unterzogen. Als theoretische Grundlage dienten Lahn/Meister und Scheffel/Martínez.<sup>176</sup> Die Erzähltextanalyse beruht auf drei Dimensionen:<sup>177</sup> 1) Wer erzählt die Geschichte? (Parameter der Erzählinstanz) 2) Wie erzählt die Erzählinstanz? (Parameter des Diskurses) 3) Was erzählt die Erzählinstanz? (Parameter der Geschichte). Kann eine solche Analyse erfolgreich durchgeführt werden, so das Argument, sind alle Kriterien erfüllt, um die Texte als Erzähltexte zu klassifizieren. Als wichtiges Ergebnis gilt: Sowohl die DYM als auch PetM und PetA konnten erfolgreich als Erzählung untersucht werden. In allen drei Texten kann man eine Erzählinstanz feststellen. Die Aspekte Perspektivierung, Fokalisierung und Redewiedergabe wurden einer Betrachtung unterzogen.<sup>178</sup> Weiter weisen die drei Werke eine *Handlung* auf. Als „ästhetisches Konzentrat des Geschehens“ wird somit eine Geschichte erzählt, die aus einem Setting, unterschiedlichen Protagonisten und einer auseinander folgenden Reihung von Ereignissen besteht.<sup>179</sup> Auf der Seite der Darstellung bzw. dem Diskurs gilt, dass sie Geschichte sprachlich als Erzählung präsentiert wird. Lahn/Meister sprechen von einer „Ästhetischen Re-Konfiguration der Geschichte“.<sup>180</sup> Dies lässt sich auf die Formel verkürzen: Eine *Erzählinstanz erzählt eine Geschichte*. Diese Aussage ist für alle drei untersuchten Texte korrekt. Der Versuch, nicht-narrative Texte, wie zum Beispiel die Midraschim, nach den Kriterien der Erzähltextanalyse zu beschreiben, scheitert. Exemplarisch lässt sich dies an der Untersuchung des ersten Parameters

---

<sup>174</sup> Siehe dazu Mikva, "Epic", 146. Siehe zum „Exegetischen Narrativ“ besonders Joshua Levinson, "Dialogical Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative," *Poetics Today* 25, Nr. 3 (2004).

<sup>175</sup> Vgl. Stemberger, *Einleitung*, 26-42.

<sup>176</sup> Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*. Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*.

<sup>177</sup> Nach Lahn und Meister, *Erzähltextanalyse*, 70-71.

<sup>178</sup> Vgl. Ebd., 18.

<sup>179</sup> Ebd.

<sup>180</sup> Ebd.



## E. Textbearbeitungen

der Erzähltextanalyse, der Erzählinstanz, demonstrieren. Ein Midrasch setzt sich, als hermeneutischer Text, aus verschiedenen, ungleich zu bewertenden Versatzstücken zusammen. Das übergeordnete Lemma steht hierbei nicht auf der gleichen Ebene wie die nachfolgende Auslegung. Diese wiederum gleicht einer Diskussion verschiedener Stimmen, die von einem Kompilator zu einem Sinnabschnitt vereint wurden (vgl. [dialektischer Stil](#)). Eine durchwegs kohärente Erzählinstanz für alle Midrasch-Elemente fehlt, auch wenn geschlossene Binnenerzählungen auftreten können. Perspektivierung, Fokalisierung und Redewiedergabe sind keine gültigen Parameter. Die Aussage „Eine *Erzählinstanz* erzählt eine *Geschichte*“ ist falsch. Midrasch als Genre ist keine Erzählliteratur, durch die Analyse nach erzähltheoretischen Kriterien kann dies auch nachgewiesen werden.

Die narrative Qualität der drei untersuchten Stücke ist gleichwohl nicht identisch. Am erzählerisch stärksten ausgeprägt sind die *Chroniken des Mose*. Sie weisen keinerlei direkte Bezüge zur Kommentarliteratur auf und sind sowohl sprachlich als auch kompositorisch explizit als kohärente Erzählung aufgestellt. Die Erzähltextanalyse ließ sich in allen Punkten ohne Einschränkungen durchführen. Der Text mit der erzählerisch niedrigsten Ausprägung im direkten Vergleich ist *Petirat Moshe*. Es treten immer wieder Elemente auf, die stilistisch an die Midrasch-Literatur erinnern. Dies erschwerte die Analyse als Erzähltext. Nicht immer ist eine Erzählinstanz in PetM eindeutig zu erkennen. Gleichzeitig sind Textteile, die an den dialektischen Stil der Midraschim erinnern, in PetM zumindest formal in wörtliche Rede eingebunden oder können als Aussagen einer Erzählinstanz gelesen werden. Das Vorgehen ist nicht an allen Stellen literarisch geglückt, zumindest theoretisch sind alle dialektischen Teile jedoch in die Erzählung integriert. Als Sondermerkmal ist zudem die außergewöhnliche Variantenvielfalt zu beachten, in der PetM überliefert ist. Manchen Textfassungen gelingt die Formulierung als Erzählung besser als anderen. PetA ordnet sich in der erzählerischen Qualität zwischen PetM und den DYM ein. Besonderheit von PetA ist die Kürze des Textes. Als Charakteristikum gilt der äußerst konzise Stil. Insbesondere auf Seiten der Darstellung weist PetA daher gewisse Schwächen auf, die Seite der Handlung ist dafür stark ausgeprägt.

In einer Gewichtung der Erzählfunktion gegenüber der Auslegungsfunktion der drei Werke überwiegt der narrative Schwerpunkt, auch wenn sowohl die Erzählqualität als auch der auslegerische Aspekt unterschiedlich stark ausgeprägt sind. Diese Aussage lässt sich durch eine Gegenprobe nachweisen. Entfernt man jeweils den exegetischen Aspekt aus den drei Stücken, so bleiben die Texte doch in ihrem Charakter unverändert. Oftmals ist der auslegerische Bezug ohnehin zunächst unklar und nur durch Interpretation und Kenntnis der exegetischen Literatur herzustellen. Dass die DYM als Erklärung für Num 12,1 gelten können, ist nicht aus der

## E. Textbearbeitungen

Erzählung selbst offensichtlich. Ebenso wenig die exegetische Spannung zwischen Num 20,29 und Dtn 34,8 für PetA. Die einschlägigen Verse sind nicht zwingend wörtlich zitiert. Angenommen, Num 12,1 wäre gar kein Vers der Bibel, oder dem Leser, der Leserin, nicht bekannt, änderte dies nichts an der Erzählung der *Chroniken des Mose*. Entfernt man aus den drei Stücken jedoch die Handlung, sind sie im Anschluss nicht mehr erkennbar. Übrig bleiben vereinzelte Dialoge, die keine Handlung transportieren (besonders in PetM) sowie exegetische Abschnitte, die jedoch ohne Zusammenhang verbleiben und für sich kaum bestehen können. Eventuell dazuzählen lassen sich auch Figurencharakterisierungen und wenige, moralisierende Elemente. Man könnte dann nicht mehr von DYM, PetM und PetA sprechen. Daraus folgt: Alle drei Werke sind im Kern Erzähltexte. Auffällig ist, dass die *Chroniken des Mose* im Vergleich zu den anderen beiden Werken sowohl am deutlichsten als Erzählung auftreten als jedoch auch die meisten auslegerischen Aspekte aufweisen. Möglicherweise deutet dies auf eine im Vergleich frühe Entstehung der DYM hin, wo Erzählfunktion und Auslegungsfunktion verhältnismäßig gleichberechtigt auf den Text Einfluss nahmen. Später verschoben sich Schwerpunkte oft in eine der beiden Richtungen. In den DYM, PetM und PetA geschah literarische Innovation durch Anknüpfung an Tradition. Es existierte zu diesem Zeitpunkt keine eigenständige jüdische Erzählliteratur. Eine solche entwickelte sich nicht unvermittelt. *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* markieren den Beginn eines solchen Prozesses, in dem man auf der einen Seite durch Methode und Inhalt an die bestehende Auslegungstraditionen anschloss, sich aber auf der anderen Seite von charakteristischen formalen Merkmalen löste.

Wichtiges formales Unterscheidungsmerkmal zwischen *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* und der rabbinischen Traditionsliteratur ist das Verhältnis zum [Lemma](#). Klassische Midraschim sind an ein Lemma gebunden, das in der Folge debattiert und auslegt wird (vgl. [Versbindung](#)). Damit geht die Anwendung eines bestimmten sprachlichen Stils einher, den man als [dialektisch](#) beschreiben kann. Ein Merkmal ist das gleichberechtigte Nebeneinander unterschiedlicher Meinungen (vgl. auch *Kompilationenliteratur*, siehe unten). Der Text verhandelt eine zentrale Fragestellung. Dies geschieht als Diskussion, die üblicherweise von einer Redaktor-Instanz moderiert ist. *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* weichen zugunsten einer einheitlichen Erzählstimme von diesem Stil ab. Das Lemma verliert seine strukturierende Funktion und wird durch eine Erzählhandlung abgelöst. In die Handlung wiederum können beliebig viele Lemmata und exegetische Fragestellungen gleichberechtigt eingebunden sein. Man kann diesen Schritt als zentrales Moment in der Entstehung der jüdischen Erzählliteratur bewerten. Mit der Loslösung vom Lemma boten

narrative Passagen, die ehemals in Talmud, oder Midraschim integriert waren, nun unabhängig von einer *Auslegungsfunktion* die Grundlage für freien, kreativen Ausdruck. Der literarisch revolutionäre Akt *Mittelalterlicher hebräischer Bibelerzählungen* besteht in einer Funktions-Neubestimmung von bereits bekanntem, narrativen Material. Während Narration in der rabbinischen Traditionsliteratur einer *Auslegungsfunktion* untergeordnet ist, darf diese in den MhB eigenständig bestehen und dient nun einer reinen *Erzählfunktion*. Dieser Schritt vollzieht sich dabei für ein Publikum zum Teil kaum merklich. Gerade Texte der Tan.-Yel.-Literatur waren für diesen Prozess aufgrund ihres hohen Erzählanteils prädestiniert, genauso wie andere aggadische Midraschim. PetM und der Midrasch Tanchuma klingen so stellenweise beinahe identisch. Dass sie sich grundlegend in ihrer Gattungszuordnung unterscheiden, schuf eine bedeutende Voraussetzung für die Entstehung späterer Erzählliteratur in jüdischem Kontext, war aber für die damalige Leserschaft nur als geringfügige Änderung wahrnehmbar und vermied so, zum Gegenstand gesellschaftlicher Kritik zu werden. Auf diese Weise sind die Aussagen von Stemberger und Shinan zu erklären, Texte wie die DYM oder PetM seien epigonal<sup>181</sup> und reihten „vielfach bloß Bibelverse aneinander“. <sup>182</sup> Der vermeintlich epigonale Aufbau verschleiert (bis heute) das innovative Moment, durch welches die MhB als Wurzel der hebräischen Erzählliteratur im Mittelalter und darüber hinaus gelten können. Externe Einflüsse, beispielsweise die literarischen Entwicklungen der muslimischen Welt, konnten auf die neu entstehenden Literaturformen einwirken. Rachel Mikva beschrieb die beiden in den MhB vereinten Aspekte Tradition und Innovation folgendermaßen:

*„Representation of Moses in these minor midrashim [...] offered a way to participate in literary developments within popular culture while also utilizing popular culture to sustain the eternal relevance of Scripture.“*<sup>183</sup>

DYM, PetM und PetA sind als *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen* autonome literarische Kurzformen, die keine weitere Einbindung benötigen. Klassischerweise sind die Stücke durch eine eindeutige Überschrift gekennzeichnet, in dem eine geläufige Namensvariation des Textes benannt wird. Gegebenenfalls wird der Titel in einer Schlussformel noch einmal wiederholt. Die drei untersuchten Werke könnten prinzipiell auf wenigen Blättern niedergeschrieben und für sich stehend weitergereicht werden. Gleichzeitig lässt sich beobachten, dass sich die unabhängigen Kurzerzählungen nur bis heute erhalten haben, wenn sie doch in größere Textverbunde integriert wurden. Diese Tendenz ist ein allgemeines

---

<sup>181</sup> Shinan, "Divre", 102.

<sup>182</sup> Stemberger, *Einleitung*, 369.

<sup>183</sup> Mikva, "Epic", 145.

Phänomen sogenannter „Kleiner Formen“.<sup>184</sup> Die DYM, PetM und PetA sind in zum Teil umfangreichen Sammelhandschriften überliefert. Mehrere kürzere Texte wurden hierfür in größere Kodizes gebündelt und gemeinsam tradiert. Der *Tod des Aaron* ist oftmals nur eine einzige Seite lang. Textzeugnisse dieses Umfangs, wenn sie überhaupt existierten, haben sich nicht erhalten. Aus formaler Perspektive wahren derartige Anthologien die Autonomie der einzelnen Stücke. Zum Teil wurden die alleinstehenden Werke später in umfangreichere literarische Unterfangen, wie beispielsweise den *Yalqut Shim'oni*, oder das *Sefer ha-Yashar*, eingearbeitet. Sie verloren dadurch ihre ursprüngliche Form und Sprache.<sup>185</sup> Dabei handelt es sich jedoch um sekundäre Entwicklungen. Merkmal der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* ist zunächst ihre Autonomie als frei stehende Individualerzählung.

Neben der Verwendung der klassisch rabbinischen Literatur als inhaltliche Vorlage zeigte sich bei allen drei Texten die auffällige Tendenz, literarische Stoffe aus der Zeit des Zweiten jüdischen Tempels aufzunehmen. Besonderheit dabei ist, dass die entsprechenden Inhalte keine Rezeption in rabbinischen Schriften fanden und zum Teil sogar explizit Ablehnung erfuhren (vgl. Ibn 'Ezra über die DYM). Für die *Divre ha-Yamim shel Moshe* gibt es motivische Parallelen bei Josephus und vermutlich noch ältere Vorlagen, im Falle von *Peṭirat Moshe* konnte eine ursprüngliche Legende rekonstruiert und für *Peṭirat Aharon* angenommen werden. Enge Bezüge bestehen dabei zum hellenistischen Judentum und entsprechend griechischsprachigen Werken. Der Grund für dieses Wiederaufkommen von Stoffen aus der Zeit des Zweiten Tempels ist durch Überlegungen zur Gattungsfrage zu finden. Aus den Jahrhunderten vor dem Rabbinischen Judentum sind zahlreiche Werke der Genres *Rewritten* oder *Expanded Bible* bekannt.<sup>186</sup> Als berühmtes Beispiel gilt das Jubiläenbuch.<sup>187</sup> Weitere relevante Gattungen waren Historiographien<sup>188</sup>, Weisheitsliteratur<sup>189</sup>, Testamente<sup>190</sup> und einige andere. Viele davon haben narrativen Charakter, darüber hinaus existierte aber auch eine

---

<sup>184</sup> Auf der Website des DFG-Graduiertenkollegs „Literatur- und Wissensgeschichte kleiner Formen“, angesiedelt in Berlin, heißt es: „Je kleiner die Form – so unsere Hypothese –, desto weniger verträgt sie den Singular, und desto eher ist sie auf Kollektionen oder andere Einlagerungen in Großformen angewiesen.“ <https://www.kleine-formen.de/forschungsprogramm/>. [21.03.2023].

<sup>185</sup> Vgl. dieselbe Entwicklung im 19. Jahrhundert. Siehe ausgeführt unter *Zur Anthologie als Form der Veröffentlichung „Kleiner Midraschim“*, ab S. 36.

<sup>186</sup> Simkovich, *Second Temple*, ab 221. George W. E. Nickelsburg, "Bible Rewritten and Expanded," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus* (Assen/Philadelphia: 1984).

<sup>187</sup> Zum Jubiläenbuch siehe: Segal, *The Book of Jubilees*. James C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (Louvain: 1989). Auch: "Origins".

<sup>188</sup> Vgl. Harold W. Attridge, "Historiography," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus* (Assen/Philadelphia: 1984).

<sup>189</sup> Vgl. Maurice Gilbert, "Wisdom Literature," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus* (Assen/Philadelphia: 1984).

<sup>190</sup> Vgl. John J. Collins, "Testaments," in: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus* (Assen/Philadelphia: 1984).

dezidierte Erzählliteratur.<sup>191</sup> Ein Beispiel sind die Geschichten um Josef und Asenat.<sup>192</sup> Während somit die Erzählliteratur in der Zeit des Zweiten Tempels weit verbreitet war, fanden narrative Stücke in der rabbinischen Literatur der nachfolgenden Jahrhunderte kaum einen Platz. Lemmatisch gebundene Gattungen dominierten. Gelegentlich wurde ältere Aggada zwar in Talmud und Midraschim übernommen, durch die Anbindung an einen Bibelvers oder ein Mischna-Traktat ordnete sich deren *Erzählfunktion* jedoch einer halachisch-exegetischen Ausrichtung unter. Erst ab dem 8.-9. Jahrhundert, der Zeit der *Aufspaltung der Disziplinen*, gab es in der jüdischen Literatur wieder Raum für autonome Erzählliteratur. Dabei fand eine Rückbesinnung auf die Stoffe der Zeit des Zweiten jüdischen Tempels statt. In Form der mittelalterlichen jüdischen Erzählliteratur erlebten sie eine Renaissance. Anstatt die Erzählung der Auslegung unterzuordnen, war nun wieder der umgekehrte Fall, die der Erzählung untergeordnete Exegese, zu beobachten.

Ebenfalls in der Zeit des Zweiten Tempels und der jüdisch-hellenistischen Kulturwelt traten mit Flavius Josephus und Philo von Alexandrien erstmals namentlich bekannte Autor-Figuren auf. Als umfassenderes literarisches Konzept setzte sich die Autorenliteratur im Judentum jedoch erst ab dem 8.-9. Jahrhundert durch.<sup>193</sup> Als Definition bei Liss heißt es:

*„Autorenliteratur wird stets subjektbezogen gestaltet, d. h. sie nimmt ihren Ausgang bei der Idee eines Autors, der ein Thema bearbeitet, das dabei stets in Auseinandersetzung mit einem oder mehreren Autoren oder Texten entwickelt wird.“*<sup>194</sup>

Einfluss hatte die Beschäftigung mit dem islamisch-philosophischen Schrifttum.<sup>195</sup> Erste Werke, von denen ein Verfasser bekannt ist, entstammen daher auch den Bereichen Philosophie (z.B. Sa'adya Ga'on) und Exegese (z.B. Rashi).<sup>196</sup> Im Gegensatz dazu steht die Kompilationsliteratur, der die jüdische Traditionsliteratur zugeordnet wird, also die Bibel, der Talmud und die klassischen Midraschim.<sup>197</sup> Dabei gilt:

*Ein „Redaktor oder Kompilator formuliert (...) nicht eigens eine sachliche Position und deren literarische Ausführung, sondern stellt vorgegebenes Material neu zusammen und bringt damit einzelne Überlieferungen in einen neuen redaktionellen Zusammenhang.“*<sup>198</sup>

---

<sup>191</sup> Nickelsburg, "Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times", 33.

<sup>192</sup> Ebd., 65-71.

<sup>193</sup> Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 23.

<sup>194</sup> Ebd., 24. Auch Hanna Liss, "Copyright im Mittelalter? Die esoterischen Schriften von El'azar von Worms zwischen Traditions- und Autorenliteratur," *Frankfurter Judaistische Beiträge* 21 (1994): 91.

<sup>195</sup> "Copyright", 90.

<sup>196</sup> Ebd., 90-91.

<sup>197</sup> Ebd., 88.

<sup>198</sup> Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 22. "Copyright", 89.

## E. Textbearbeitungen

Bei der Autorenliteratur dienen Vorlagen und Quellen aus der Traditionsliteratur nicht als Ausgangspunkt für den neuen Text, sondern werden zur Unterstützung einer kohärenten Argumentation herangezogen.<sup>199</sup> Im Zentrum steht eine zentrale Idee, von einem oder auch mehreren Autoren. Die DYM, PetM und PetA sind diesen Definitionen folgend der Autorenliteratur zuzurechnen. Für deren Fall handelt es sich bei der zentralen Idee des Verfassers um ein narratives Moment – die Darstellung einer Handlung in Form einer Erzählung. Die Idee wird stringent verfolgt, es gibt in der Handlung keine widersprüchlichen Ereignisse. „Inhalt und Themenstellung erfahren eine klar umrissene Begrenzung“.<sup>200</sup> Die Traditionsliteratur wird zwar ausgiebig zitiert, dies geschieht jedoch nicht im Sinne einer Kollektion „d.h. die Erstellung textlicher Einheiten durch Addition und Integration“.<sup>201</sup> Die Zitate werden anstatt dessen in die eigene Erzählung eingebunden und unterstützen die Darstellung der Handlung. Durch das kreative Wirken eines oder mehrerer Autoren wandelten sich verschiedene, in die Traditionsliteratur eingebundene, aber auch neue, Stoffe zu einem literarischen Werk erzählender Dichtung. Die Loslösung vom dialektischen Stil des Talmud und der Midraschim ging damit einher.

Ein weiteres Kriterium, das allen drei untersuchten Texten gemein ist, ist die Verwendung leicht verständlicher Sprache. Grundlegende Kenntnisse des Hebräischen sind ausreichend, sie zu verstehen. Das gilt sowohl für die DYM, die ein biblisches Hebräisch nachahmen, als auch für PetM und PetA, die mit pseudo-rabbinischem Hebräisch eine andere Sprachform imitieren. Fremdworte aus anderen Sprachen fehlen fast vollständig. Das gilt auch für Vokabular aus dem Aramäischen. Für das Verständnis der Texte wird somit keine höhere Ausbildung in Talmud und Midrasch vorausgesetzt – elementare Hebräisch-Kenntnisse genügen. Der Satzbau ist meistens kurz, jedoch nie elliptisch oder durch Abkürzungen gestört.<sup>202</sup> Die Wiederentdeckung des Hebräisch als Literatursprache in Italien passt zu den sprachlichen Ausprägungen der *Mose-Erzählungen*. Aufbauend auf der bestehenden jüdischen Traditionsliteratur schuf man künstlich eine vereinfachte Form des Hebräischen, die mündlich und schriftlich verhältnismäßig leicht von Nicht-Muttersprachlern erlernt und verstanden werden konnte. Unter diesem Aspekt betrachtet, handelt es sich bei der Sprache der untersuchten Texte um eine frühe Form des modernen Hebräisch, für das noch nicht klar war, ob der sprachliche Schwerpunkt auf biblischer oder rabbinischer Grammatik beruhen würde.

---

<sup>199</sup> Vgl. "Copyright", 90-91.

<sup>200</sup> Ebd.

<sup>201</sup> Liss, *Jüdische Bibelauslegung*, 23.

<sup>202</sup> Zum Teil werden Textteile, die als bekannt vorausgesetzt werden, abgekürzt, insbesondere in der Handschrift Vebr45.

Der italienische, insbesondere der süditalienische, Raum zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert rückte bei der Analyse der Fallstudien auch abseits sprachlicher Überlegungen in den Fokus. Süditalien war in dem relevanten Zeitraum Teil des byzantinischen Herrschaftsgebiets und bot einen geeigneten soziopolitischen Kontext, um ein kulturelles Aufblühen jüdischen Lebens zu ermöglichen. An dieser Stelle sei auf eine Hypothese von Lieve Teugels verwiesen, welche diese für das Werk *Aggadat Bereshit* (AgBer) aufstellte.<sup>203</sup> Wie auch für die DYM, PetM und PetA gültig, weist AgBer deutliche Beeinflussung durch die Tan.-Yel.-Literatur auf. AgBer gilt jedoch im Gegensatz als Tan.-Yel. „satellite work“, da es Gattungseigenschaften des Midrasch weiterhin erfüllt.<sup>204</sup> Die Tan.-Yel.-Literatur durchlebte eine europäische Entwicklungsphase, in deren Zusammenhang auch TanB entstand. TanB ist eine jüngere Rezension als Tan.-Yel.-Texte aus dem späten byzantinischen Palästina.<sup>205</sup> Durch bestimmte geographische Marker wird TanB insbesondere mit Norditalien bzw. der Lombardei in Verbindung gebracht.<sup>206</sup> Lieve Teugels stellte nun für *Aggadat Bereshit* die Vermutung auf, dass AgBer nicht in Süditalien geschrieben wurde, sondern von einem byzantinischen Juden, der nach Norden übersiedelte, außerhalb der Reichweite der arabischen Invasion.<sup>207</sup> Eine solche Bewegung ist beispielsweise für Aḥima‘aš nachweisbar. Der Verfasser der *Megillat Aḥima‘aš* lebte im lombardischen Capua, während seine Familie ursprünglich aus Oria stammte.<sup>208</sup> Die zentrale These bei Teugels lautet:

*“From there [Anm.: Capua], Jews could have moved further north through the Lombard lands. The journey of literary works, including some TY midrashim such as TB and, according to Geula, the ‘lost midrashim only known from Ashkenaz,’ attest to the fact that many Jews moved away to the northern parts of Italy and from there to the Rhineland/Ashkenaz. It is quite possible that AB was written in either of these places by a Jew whose worldview was still formed by the Byzantine Empire.”*<sup>209</sup>

---

<sup>203</sup> Teugels, "Reassessment".

<sup>204</sup> Ebd., 208.

<sup>205</sup> Nikolsky und Atzmon, *Tanhuma*, 4. Teugels, "Reassessment", 208.

<sup>206</sup> "Reassessment", 208.

<sup>207</sup> Ebd., 221.

<sup>208</sup> Ebd.

<sup>209</sup> Ebd. Teugels verwies in der Fußnote auf allgemeine Informationen zum jüdischen Wissenstransfer von Süd- über Norditalien nach Ashkenaz: „The transfer of Jewish knowledge from Palestine to Byzantium and then through Southern and Northern Italy to Ashkenaz is well described by scholars of medieval Jewish culture.“ Vgl. Micha J. Perry, "Byzantium's Role in the Transmission of Jewish Knowledge in the Middle Ages. The Attitude toward Circumcision," in: *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Leiden/Boston: 2011).

## E. Textbearbeitungen

Die von Teugels und Geula<sup>210</sup> für AgBer aufgestellte Hypothese ist auf andere Werke übertragbar. Die byzantinische Gedankenkultur Süditaliens kann auch andernorts die Entstehung der *Chroniken des Mose*, *Peṭirat Moshe* und *Peṭirat Aharon* befördert haben. Insgesamt sprechen Argumente dafür, dass die drei untersuchten *Mose-Erzählungen* vornehmlich ab dem 10. Jahrhundert in Italien entstanden. Wo und unter welchen Umständen genau, ob eher im Süden oder im Norden des Gebietes, lässt sich anhand der Quellenlage heute nicht mehr feststellen.

Bei der Analyse der Textzeugen fiel deren frühe Verbreitung sowohl in Aschkenas als auch im sephardischen Raum auf. Ausgehend von Italien fand eine Bewegung der Stoffe somit vor dem 13. Jahrhundert in mehrere Richtungen statt. Die sephardischen und aschkenasischen Ausprägungen der Texte unterscheiden sich zum Teil deutlich. Dies ist unter anderem mit der abweichenden Evolution der Tan.-Yel.-Literatur in Sepharad und Aschkenas zu begründen. Tendenziell setzten sich jedoch langfristig die aschkenasischen Entwicklungen durch, vermutlich deshalb, da sich die spätere Textentwicklung hauptsächlich auf diesen Raum konzentrierte. In Aschkenas erreichten die *Mose-Erzählungen* den Höhepunkt ihrer Entwicklung. Es ist eine große Anzahl an Textbelegen überliefert, was die Popularität der Werke bezeugt. Auch qualitativ wurde in Aschkenas an den Stücken gearbeitet. Dies brachte zum Teil vielfältige parallele Varianten desselben Texts hervor. Die *Chroniken des Mose* weisen dieses Charakteristikum am wenigsten merklich auf. Die Unterschiede zwischen den Textzeugnissen liegen meist auf Satzebene. Die größten Abweichungen finden sich in Zusammenhang mit einem späteren Einschub, der eine Nacherzählung der bisherigen Ereignisse darstellt.<sup>211</sup> Für PetA und noch auffälliger PetM sind die Differenzen zwischen einzelnen Textfassungen erheblich ausgeprägter. Die Erzählelemente sind in jedem Zeugnis anders angeordnet, manche Teile fehlen, andere sind stark erweitert. Wenngleich die DYM weniger Bearbeitungen ausgesetzt waren und einen stabileren Textbestand aufweisen, ist ihre Überlieferung ebenso nicht wortgetreu. Die Überlieferungen in vielen abweichenden Fassungen ist Ausdruck für eine ausgeprägte zeitgenössische schriftstellerische Aktivität.

Im 14. Jahrhundert existierte in Aschkenas ein entsprechender sozio-kultureller Raum, der eine solche Blüte hebräischer Kurzprosa ermöglichte. Sowohl auf Seiten der Verfasser bestand sichtbares Interesse an der kreativen Bearbeitung der Stoffe als auch von einer positiven Aufnahme durch ein Publikum auszugehen ist. Ab dem 14. Jahrhundert sind einschlägige handschriftliche Anthologien, die einen deutlichen Sammelfokus auf Erzähltexte legten,

---

<sup>210</sup> Geula, "Midrashe Aggada."

<sup>211</sup> Ausgeführt unter *Beschreibung unterschiedlicher Textfassungen* ab S. 132 (DYM).



bezeugt. Wegweisend in diesem Zusammenhang ist das *Sefer ha-Zikhronot* von El‘azar ben Asher ha-Lewi. Darin sind diverse kürzere Erzähltexte inhaltlich chronologisch angeordnet. Die drei *Mose-Erzählungen* wurden auf diese Weise nebeneinander gestellt in der Reihenfolge DYM, PetA und PetM. Weitere Sammelhandschriften übernahmen das Vorgehen, die *Mose-Erzählungen* fügten sich zu einer thematischen Einheit zusammen. Jene Handschriften-Cluster beeinflussten auch die frühen Drucke, mit denen die gemeinsame Überlieferung von DYM, PetA und PetM zum Standard wurde.

Die aufgeführten Gemeinsamkeiten von *Divre ha-Yamim shel Moshe*, *Peṭirat Moshe* und *Peṭirat Aharon* als Fallstudien bilden die Grundlage für die Definition der literarischen Gattung *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung*. Hierfür wurden induktive und deduktive Herangehensweisen zur Gattungsbildung kombiniert. Bei der Induktion werden einzelne Texte als Grundlage genommen und daraus ein Gattungsbegriff entwickelt. Dem gegenüber steht die Deduktion, die von allgemeinen Annahmen ausgeht und auf die konkreten Texte heruntergebrochen wird.<sup>212</sup> Die reine Deduktion kann jedoch kaum existieren, da sie ausschließlich theoretisch und ohne textlichen Kontext agiert.<sup>213</sup> Als übergeordnetes theoretisches Konzept wurde die *Erzählung* herangezogen. Die *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* behält die literaturwissenschaftlichen Grundlagen der allgemeinen Erzählung als Hintergrundwissen, konstituiert sich aber aus realen Texten, die induktiv zu einer Gattung zusammengesetzt werden. Zymner beschrieb die induktive Festlegung von Gattungsbegriffen als „offene Wette“ bzw. als „Hypothese“, die jedes Mal, wenn ein neuer Text auftaucht, überprüft werden müsse.<sup>214</sup> Für die MhB wurden auf Basis der drei Fallstudien und deren Gemeinsamkeiten erste allgemeine Bestimmungen formuliert. Weitere Texte lassen sich damit vergleichen und gegebenenfalls zuordnen. Da allerdings die Menge der ausführlich untersuchten Texte nicht ausreichend ist, um alle Kriterien der Gattung festzulegen, wurden offene Merkmale formuliert. Spätere Einzeltextstudien können die Gattung weiter präzisieren. Auch dieses Vorgehen ist nach Zymner geläufig für die Formulierung neuer Gattungen. Erst mit „fortschreitender Präzisierung“ erhält man einen „klaren Gattungsbegriff als auch ein bestimmendes Textkorpus“.<sup>215</sup> Diese Arbeit nimmt nur den ersten Schritt auf diesem Weg vor. Es wurden erste Textgruppen gebildet und gattungssystematische Strukturierungsverfahren vorgestellt. Die Überprüfung derselben obliegt der nachfolgenden Forschung. Erst in der Zukunft wird ein voll definierter Gattungsbegriff stehen, vielleicht mit einem anderen Namen

---

<sup>212</sup> Zymner, *Gattungstheorie*, 130.

<sup>213</sup> Vgl. Ebd.

<sup>214</sup> Ebd., 124-125.

<sup>215</sup> Ebd., 131.

## E. Textbearbeitungen

als hier vorgeschlagen, gemeinsam mit einer Liste von Texten, die nach sorgfältiger Prüfung aller Kriterien, dem zugehörigen Textkanon angehören.

## V. Überlegungen zum „Sitz im Leben“

### 1. Kritik an der „Predigt-These“

Wiederholt wurde angenommen, dass MhB als Predigten zu bestimmten Festen des jüdisch-liturgischen Jahres entstanden („Predigt-These“). PetM galt als Predigt zu *Simḥat Tora* und PetA zum Trauermonat Av. Die DYM hingegen erhielten keine Anbindung im Jahreskreis. Insbesondere Jellinek trat als Unterstützer der „Predigt-These“ auf.<sup>216</sup> Man übersah in der nachfolgenden Rezeption, dass Jellineks Predigtbegriff nicht mit der modernen Gattungsbeschreibung der homiletischen Literatur kongruent ist. Die *Derasha*, also die jüdische Predigt, war wie der gesamte Literaturbegriff in der *Wissenschaft des Judentums* programmatisch aufgeladen.<sup>217</sup> Neutrale Kriterien der jüdischen Predigt aus literaturwissenschaftlicher Perspektive treffen auf die *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* nicht zu. Die Definition lautet: „Die homiletische Literatur, ein Genre innerhalb der ethischen Literatur, zielt vor allem darauf ab, die Öffentlichkeit zu moralischem und religiösem Verhalten im Alltag und in Krisenzeiten zu erziehen.“<sup>218</sup> Weder die DYM noch PetM oder PetA erfüllen diesen Anspruch. Erst durch Entwicklungen des 15.-16. Jahrhunderts näherten sich manche *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* der homiletischen Literatur an. PetM beispielsweise nahm zunehmend ausladende Formen an. Moralisierende Dialoge und ausschweifende Versauslegungen wurden nachträglich in das ursprünglich kompakte Narrativ vom Tod des Mose eingeschoben. Etwa ab dieser Zeit lässt sich ein Phänomen beobachten, das man als *Rückbindung an das Lemma* bezeichnen kann. Nur in den späten Varianten von PetM beginnt der Text mit einem Zitat von Vers Dtn 33,1 (*Und dies ist der Segen*). Durch dieses künstlich an PetM angefügte Lemma entsteht eine Bindung von PetM an die Parascha *we-Zot ha-Berakha* (*Und dies ist der Segen*) und die entsprechende Verortung des Leseabschnitts im Jahreskreis zu *Simḥat Tora*. Ursprünglich ist dieser Zusammenhang nicht herzustellen. Ob PetM tatsächlich je als Predigt gehalten wurde, ist nicht bekannt. Dagegen spricht: Mose aus der frühen PetM-Erzählung wäre kaum zum erbaulichen Vorbild für die jüdische Gemeinde geeignet: Er jammert, er handelt mit Gott und versucht ihn auszutricksen. Weder in PetM noch in PetA wird das positive Bild von ihm gezeichnet, das man bei Rachel S.

---

<sup>216</sup> Vgl. Jellinek, *Bet ha-Midrash* (1853), XIII. Vgl. auch Gaster, *Jerahmeel*.

<sup>217</sup> Ausgeführt unter *Der Begriff der „Aggada“ in der Wissenschaft des Judentums* ab S. 31.

<sup>218</sup> Eigene Übersetzung aus dem englischen Original. Joseph Dan und Alexander Carlebach, "Homiletic Literature," in: *Encyclopaedia Judaica*, (Online: 2007), 508.

Mikva findet („The ancient hero of the Jews lives again, redrawn to be precisely the man of the hour.“).<sup>219</sup>

Mikva ist eine Vertreterin der „Predigt-These“ jüngerer Zeit.<sup>220</sup> Sie hat sich in ihren Werken ausführlich mit dem Midrasch *wa-Yosha*‘ befasst und sah diesen in Zusammenhang mit dem siebten Pessach-Tag.<sup>221</sup> Die Ursprünge des Stückes lägen in der Abfassung als Homilie. Fantasievollere Textelemente stammten aus einer späteren Phase, erst nach dem Verlassen des synagogalen Kontextes. Für andere *Mose-Erzählungen* wie PetM und die DYM zeichnete Mikva ein analoges Bild. Ihre Theorie sieht sich durch die Ergebnisse der hier vorliegenden Untersuchung jedoch widersprochen. Als erstes Problem ist zu nennen, dass Rachel Mikva die Ergebnisse aus ihrer *wa-Yosha*‘-Studie auf andere Texte übertrug. *Wa-Yosha*‘ ist im Gegensatz zu PetM oder den DYM tatsächlich ein Midrasch, der Text ist lemmatisch aufgebaut. Dass nicht alle Textkompositionen des Mittelalters, in denen Mose als Figur auftritt, miteinander vergleichbar sind, bedarf am Ende dieser Arbeit keiner weiteren Erklärung. Schlussfolgerungen aus der *wa-Yosha*‘-Forschung sind nicht automatisch für PetM oder die DYM gültig. Als zweites Argument für die „Predigt-These“ führte Mikva an, dass frühe Belege für PetM und den Midrasch *wa-Yosha*‘ in Gebetbüchern aus Aschkenas und Italien zu finden seien.<sup>222</sup> Für PetM hob sie besonders die Bedeutung der Handschrift NYJ4460 hervor.<sup>223</sup> Die Handschrift NYJ4460 ist mit dem Jahr 1291 zwar verhältnismäßig früh datiert, kann aber nicht im engeren Sinn als Gebetbuch bezeichnet werden. Es handelt sich um eine Sammelhandschrift, deren ersten etwa 100 Folio einen französischen Siddur enthalten. Daran schließen acht weitere Stücke an, wobei das häufig mit PetM überlieferte Werk *Sefer Mišwot Qaṭan* mit 130 Folio einen noch größeren Teil der Handschrift für sich beansprucht als der französische Siddur. Alle Stücke der Handschrift aufgrund des ersten Abschnitts in einen synagogalen Kontext zu verorten, überzeugt nicht. Dass Mikva ganz grundsätzlich nicht die gesamte Tradition von PetM, die verzweigt und unübersichtlich ist, überblicken konnte, wird auch daran deutlich, dass sie die frühesten Rezensionen des Textes ohne Angabe von Belegen ins 7. oder 8. Jahrhundert verortete.<sup>224</sup> Ihre Ausführungen sind insgesamt nicht überzeugend, und es scheint zumindest für PetM, PetA und die DYM unwahrscheinlich, dass sie ursprünglich als Predigt in der Synagoge entstanden.

---

<sup>219</sup> Mikva, "Epic", 165.

<sup>220</sup> "Midrash in the Synagogue and the Attenuation of Targum," *Jewish Studies Quarterly* 18, Nr. 4 (2011).

<sup>221</sup> "Epic", 156. Mikvas Monographie: *Midrash vaYosha: A Medieval Midrash on the Song at the Sea* (Tübingen: 2012).

<sup>222</sup> "Epic", 156.

<sup>223</sup> Ebd. Fußnote 23.

<sup>224</sup> Ebd., 145.

### 2. Überlegungen zur Verortung der Texte im Alltag

Über die Einbettung der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* in den konkreten Lebensalltag lassen sich keine begründeten Aussagen treffen. Anhand der überlieferten Handschriften kann keine praxeologische Analyse durchgeführt werden. Externe Zeugnisse, die Aufschluss über die Motivation der Abfassung, die intendierte oder tatsächliche Rezeption, das Publikum oder die Gruppe der Autoren geben könnten, fehlen. Zu den ursprünglichen sozialen, lokalen (z.B. Synagoge, Lehrhaus, Privathaus, Schule, städtisches/ländliches Gebiet etc.) und zeitlichen Kontexten (z.B. tägliche Wiederholung, nur am Schabbat, nur am Wochentag, nur an Feiertagen, nur an bestimmten Feiertagen etc.) ist nichts weiter bekannt. Nur wenige Hinweise lassen sich aus den Texten selbst ableiten. Einen Aspekt bildet die Einfachheit der Sprache. Zwar sind die MhB in Hebräisch verfasst, das zu dieser Zeit keine Erstsprache von Jüdinnen und Juden war, es genügen jedoch Grundkenntnisse, um der Erzählhandlung folgen zu können. Dies öffnet die Rezeption der Texte in der Theorie für ein Publikum, das nicht sein ganzes Leben dem Studium widmete. Frauen und etwas größere Kinder können je nach Kontext mit eingenommen sein. Auf eine Abfassung derweil als reine Frauenliteratur, vergleichbar mit jiddischen Texten späterer Jahrhunderte, gibt es keine direkten Hinweise. Aus der spärlichen Rezeption der Werke durch den mittelalterlichen Gelehrten Diskurs kann man davon ausgehen, dass die MhB soziologisch betrachtet eher der Sphäre der Populär- bzw. Alltagskultur denn der geltenden Elitenkultur zugeordnet werden konnten.<sup>225</sup> Für den konkreten Entstehungskontext (~10. Jahrhundert, Italien) hat diese Feststellung jedoch nur eine begrenzte Aussagekraft, da insgesamt wenig über die jüdische Gemeinschaft bekannt ist. Mit dem Wissen um eine reiche intellektuelle und kulturelle Blüte, worauf die überlieferten Texte hindeuten, obliegt es anderen Disziplinen, die Umstände jüdischen Lebens zu dieser Zeit an diesem Ort näher auszuleuchten als bisher geschehen. Informationen zur Performanz und dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit der MhB sind ebenfalls nicht erhalten. Ob die Texte laut vorgelesen, auswendig vorgetragen, für sich gelesen und nur schriftlich kopiert wurden, bleibt daher unklar. Die drei untersuchten Texte eignen sich in unterschiedlichem Maße für die genannten Möglichkeiten. Die Komposition der *Chroniken des Mose* beispielsweise ist bis in die Ebene der einzelnen Sätze kunstvoll und durchdacht. Die Art und Weise, wie Bibelzitate mit erfundenen Abschnitten verbunden sind, bietet keinen Raum für eine freie mündliche Nacherzählung, ohne dass sich der Charakter des Werks verliert. Für PetM beispielsweise ist dies hingegen denkbar. Die einzelnen Elemente der Handlung sind unterschiedlich kombinierbar und das Hebräisch zur

---

<sup>225</sup> Zu entsprechenden Definitionen der Begrifflichkeiten siehe: Daniela Klimke und andere (Hrg.), *Lexikon zur Soziologie* (Wiesbaden: 2020), 19; 590.

freien mündlichen Verwendung geeignet. Bibelzitate sind zumeist mit einem Marker eingeleitet. Sie sind das einzige Element von PetM, das eine exakte Zitation voraussetzt. Um PetM vorzutragen, benötigt man nur ein paar grobe Stichpunkte und ein gewisses erzählerisches Talent. Die DYM hingegen müssten Wort für Wort auswendig erlernt oder ganz abgelesen werden. Die tatsächlichen Kontexte der Textperformanz (Eltern-Kinder, Prediger-Gemeinde, Lehrer-Schüler, Text-Kopist etc.) bleiben im Verborgenen. Ein Anhaltspunkt zur Funktion der MhB im Alltag ist ihr Charakter als Erzählliteratur mit unterhaltenden Elementen. Man kann aus den Texten selbst ersehen, dass die MhB nicht belehren wollen, oder moralisieren, sie haben keinen ethischen oder informativen Charakter.<sup>226</sup> Anstatt dessen weisen sie gelegentlich humoristische Züge auf und umfassen diverse magische Elemente, die gleich der modernen *Fantasy*-Literatur ein breites Publikum ansprechen. Kennzeichnend für die Gattung ist ein Spannungsverhältnis zwischen Erzähl- und Auslegungscharakter – Zeugnis für den Entstehungsweg der Werke aus der Exegese hin zur autonomen Narration.<sup>227</sup> Welchen Platz Erzählungen und nicht-zweckgebundene „schöne“ Literatur als solche in Gesellschaften einnehmen, führt an dieser Stelle zu weit, um eine ausführliche Erörterung anzustreben.<sup>228</sup> Das Verhältnis zur Erzählung im Judentum ist ebenso eine eigene Studie.<sup>229</sup> Ein letzter Hinweis aus den Texten selbst auf ihren *Sitz im Leben* erschließt sich aus ihrer relativen Kürze. Der Umfang eines Werkes wirkt sich auf dessen gewöhnliche Rezeption aus. In diesem Fall sollte die Rezeption der Texte an einem Stück den Regelfall dargestellt haben. Das Lesen/Vorlesen/Vortragen bewegt sich in einem beschränkten zeitlichen Rahmen und sollte eine Aufmerksamkeitsspanne nicht überschreiten. Die Abschrift hingegen war, je nach Text, aufwendiger und konnte sicher nicht in allen Fällen an einem Stück abgeschlossen werden. Durch den Umfang der Werke lassen sich auch die Erzählkontexte etwas einschränken, dass die MhB im Stile einer Fortsetzungsgeschichte über mehrere Tage oder gar Wochen, hinweg vorgetragen wurden, scheint unwahrscheinlich.

Weitere Hinweise auf die Verortung der MhB im Lebensalltag gibt es nicht. Die beschriebenen Aspekte machen einige Kontexte wahrscheinlicher als andere (eher Rezeption im Familienkreis als in der Synagoge). Darüber hinaus gilt zu bedenken, dass sich der *Sitz im Leben* über die Jahrhunderte hinweg änderte. Handliche Druckformate des 16. Jahrhunderts kamen zu einem anderen Einsatz als schwere umfangreiche Sammelhandschriften des 14.

---

<sup>226</sup> Vgl. Shinan, "Divre", 102.

<sup>227</sup> Ausgeführt unter *Ergebnisse: Gemeinsame Eigenschaften aller drei Texte ab S. 333*.

<sup>228</sup> Vgl. z.B. Sarah Dillon und Claire Craig, *Storylistening. Narrative Evidence and Public Reasoning* (London: 2021). Für das Mittelalter vgl. z.B. Ludger Lieb und Stephan Müller (Hrg.), *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter* (Berlin/New York: 2002).

<sup>229</sup> Vgl. vor allem die Arbeiten von Eli Yassif, beispielsweise Yassif, "Hebrew Story".

## E. Textbearbeitungen

Jahrhunderts. Wieder anders stellte sich die Situation etwa im 10. Jahrhundert dar, aus dem sich keine physischen Belege erhalten haben. Die mündliche Rezeption entzieht sich in Gänze einer Beschreibung. Davon abgesehen kann die Integration der Texte in den Alltag zur selben Zeit unterschiedliche Formen angenommen haben. Sie sind nicht auf einen Kontext, ein Publikum, eine Funktion oder eine Verwendungsart beschränkt. All diese Punkte deuten jedoch über eine gattungstheoretisch ausgerichtete Arbeit hinaus, und müssen daher an anderer Stelle vertieft werden.

## F. Fazit

Ziel der vorliegenden Arbeit war, die weitverbreitete Vorstellung von einem zusammengehörigen Textkorpus oder gar einer eigenen literarischen Gattung „Kleiner (mittelalterlicher) Midraschim“ zu dekonstruieren und alternative Möglichkeiten für die Klassifikation der zugehörigen Texte aufzuzeigen. Die Kritik am Konzept der „Kleinen Midraschim“ wurde in Kapitel B ausgeführt. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass es unmöglich ist, alle Texte dieser Gruppe gesammelt unter einem Überbegriff literaturwissenschaftlich begründet zu definieren. Insbesondere als ungeeignet wurde der Midrasch-Begriff bewertet, da die meisten der so bezeichneten Werke nicht den Eigenschaften der Gattung „Midrasch“ entsprechen. Zentrales Element dieses Kapitels war, die Hintergründe zu beleuchten, vor denen es zur Fehlkonzeption einer einheitlichen Gruppe „Kleiner Midraschim“ kam. Diese sind in der Zeit der *Wissenschaft des Judentums* zu finden, deren Protagonisten im 19. und 20. Jahrhundert nicht aus literaturwissenschaftlichem Interesse im modernen Sinne, sondern aus einem emanzipatorischen Impetus heraus arbeiteten. Es ging für sie um die Prägung eines Literaturbegriffs, nicht um korrekte Zuordnungen von Texten im Rahmen einer begründeten Gattungstheorie. Auf dieser Basis wurde am Ende des Kapitels das Konzept der „Kleinen Midraschim“ grundsätzlich abgelehnt und eine gattungstheoretisch fundierte Neuverortung der Texte befürwortet.

In Abschnitt C der Arbeit erfolgte die Vorstellung des Genres *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählungen*, das auf Basis ausgewählter Texte der ehemals „Kleinen Midraschim“ als kohärente literarische Gattung formuliert wurde. Durch die exemplarische Umsetzung wird eine erste Alternative zu den überholten Konzeptionen des 19. und 20. Jahrhunderts aufgezeigt. Die Gattung der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* beruht auf literaturwissenschaftlichen Vorüberlegungen zur hebräischen Erzählung im Mittelalter von Dan und Yassif. Diese Grundlagen wurden erweitert und in einer Definition prägnant formuliert. Zentrales Merkmal der MhB sind ihre Konzeption als autonome hebräischsprachige Erzählliteratur. Stoffliche Grundlagen für die MhB stammen aus der Bibel, jedoch ohne direkte Bindung an einen übergeordneten Bibelvers.

An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass die *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* treffend als *Fanfiction* beschrieben werden können. Fanfiction ist eine Form kreativen Schreibens, bei der Fans von literarischen Werken, Filmen, Fernsehserien oder anderen Medien eigene Geschichten und Erzählungen basierend auf den vorhandenen Charakteren, Welten oder Handlungen erstellen. Dieses Genre ist üblicherweise erst für die

letzten Jahrzehnte definiert.<sup>1</sup> Eine wirkliche Gleichsetzung der MhB mit Fanfiction kann daher nicht vorgenommen werden, die literarischen Techniken zur Textproduktion gleichen sich jedoch. Das Vorgehen moderner Fanfictions zu beispielsweise Harry Potter, Twilight und Co. ist vergleichbar. Als „Fanfiction zur Bibel“ füllten die Verfasser der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählung* Lücken in ihrer Vorlage, erweiterten die Hintergrundgeschichten der zentralen Charaktere und erzählten von neuen Abenteuern ihrer Hauptfiguren. Ein detaillierter Vergleich eignet sich als Gegenstand zukünftiger Betrachtungen.

Für den Entstehungsraum der MhB richtete sich der Blick auf Italien, insbesondere ab dem 10. Jahrhundert. Jüdisch-kulturelles Leben florierte dort für einige Jahre und diverse literarische Entwicklungen können auf jenen Ursprung zurückgeführt werden. Eine erschöpfende Studie mit Fokus auf die historischen Hintergründe der soziokulturellen Blüte steht trotz einiger kürzerer Darstellungen zum Thema noch aus. Die bestehende Forschungsliteratur widmet sich der jüdischen Lebenswelt in Italien ab dem 10. Jahrhundert oft *en passant* und selten als eigentlicher Gegenstand der Forschung.<sup>2</sup> Als eine weitere Eigenschaft der *Mittelalterlichen hebräischen Bibelerzählungen* zeigte sich die Integration deutlich älterer Stoffe, die bis in die Zeit des Zweiten jüdischen Tempels zurückreichen und oft im Zusammenhang mit dem hellenistischen Judentum stehen.

Die Gattungseigenschaften der MhB wurden anhand der Untersuchung von drei Beispieltexten erarbeitet. Die drei *Mose-Erzählungen* *Divre ha-Yamim shel Moshe*, *Petirat Moshe* und *Petirat Aharon* zählten bislang als „Kleine Midraschim“. Sie weisen alle drei eine inhaltliche Fokussierung auf die Figur des Mose auf und sind außerdem bereits in der Vergangenheit gruppiert und gemeinsam überliefert worden. Im zentralen Teil der Arbeit, in Abschnitt E, wurden die drei Texte einzeln untersucht und jeweils eine Edition ausgewählter Handschriften, Übersetzungen ins Deutsche sowie ein umfassender Kommentar erstellt. Die Ergebnisse aus dieser Analyse füllen eine Lücke in der bisherigen Forschung. Insbesondere zu PetA gab es bislang keine wissenschaftliche Literatur. Aber auch die DYM und PetM waren nur unzureichend untersucht. Bestehende Beschreibungen entweder sehr kurz oder von fehlerhaften Vorstellungen geprägt. Zumeist wurde nach wie vor Jellinek zitiert, dessen Darstellung der Werke in „Bet ha-Midrasch“ als überholt gilt. Diese Lücke ist nun geschlossen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Karen Hellekson und Kristina Busse (Hrg.), *The Fan Fiction Studies Reader* (Iowa City: 2014), 6. Weitere Literatur zum Thema Fanfiction: Kristina Busse, *Framing Fan Fiction. Literary and Social Practices in Fan Fiction Communities* (Iowa City: 2017). Francesca Coppa, *The Fanfiction Reader. Folk Tales for the Digital Age* (Ann Arbor: 2017).

<sup>2</sup> Ausnahmen: Cesare Colafemmina. Auch: Falkenhausen, "The Jews in Byzantine".



In Kapitel D wurde anhand dreißig ausgewählter Handschriften der sogenannte Überlieferungskontext der *Mose-Erzählungen* untersucht. Hierzu erfolgte die Beschreibung und Analyse möglichst aller handschriftlichen Zeugnisse ab den frühesten Textzeugnissen bis in die Zeit nach den ersten Drucken. Mithilfe der Werkzeuge der *Digital Humanities* wurden Zusammenhänge zwischen den Manuskripten und ihrer Tradition herausgearbeitet. Hinweise auf zusammenhängende „Handschriften-Cluster“ konnten aufgezeigt werden. Dies kann in erweitertem Kontext ein besseres Verständnis von den Texttraditionen jüdischer Menschen im Mittelalter und allgemein dem Aufbau der jüdischen Bibliothek jener Zeit, zwischen (referenzgebundener) Traditionsliteratur (Talmud, Midrasch, Kommentarliteratur) und aufkommender Erzählliteratur (MhB und andere), ermöglichen. Nach Einsicht und Analyse der Original-Handschriften ist für die Publikation der Dissertationsschrift als englischsprachige Monographie eine Aktualisierung von Kapitel D und seiner Ergebnisse geplant.

Die angewendete Methode zur Konstruktion einer neuen literarischen Gattung anhand der Analyse ausgewählter Einzeltexte aus der Sammlung ehemaliger „Keiner Midraschim“ hat sich als fruchtbar erwiesen. Ein analoges Vorgehen ist auch für weitere Stücke vorstellbar, die bislang zu den „Kleinen Midraschim“ gezählt wurden. Nicht immer muss dabei ein neues Genre begründet werden, oft ist sicherlich auch der Anschluss an bereits bestehende Gattungen möglich. Je größer das zugrunde gelegte Textkorpus ist, desto akkurater präsentieren sich am Ende die Ergebnisse der Forschung. In der Fokussierung auf nur drei Beispieltexte lag eine Einschränkung der vorliegenden Studie. Da es bislang noch keinerlei Vorarbeiten für die drei untersuchten Werke gab und Grundlagenforschung betrieben werden musste, ließ sich im Rahmen einer Doktorarbeit kein größeres Textkorpus untersuchen. Rückblickend könnte man auch die Auswahl der drei *Mose-Erzählungen* als Fallbeispiele hinterfragen. Um den gattungstheoretischen Zugang gegenüber einem motivgeschichtlichen Zugang zu stärken und einen breiteren Einblick in das neu begründete Genre zu geben, hätte man über die Integration von Erzählungen mit anderer Hauptfigur nachdenken können. Angeboten hätten sich die *Ma'ase Avraham* oder auch die Berichte über König Salomon. Zu Beginn der Forschung war eine derart angepasste Schwerpunktsetzung jedoch unmöglich zu treffen. Zu keinem der entsprechenden Texte bestanden umfassende Vorarbeiten, insbesondere nicht im Hinblick auf Gattungsfragen. Es galt, aus über dreihundert sogenannten „Kleinen Midraschim“ eine sinnvolle Vorauswahl zu treffen, ohne hierfür die zeitlichen und technischen Mittel für vorbereitende Untersuchungen zur Verfügung zu haben. Die Ergebnisse waren trotz der beschriebenen Problematik ertragreich.

Beiden Kritikpunkten an der angewendeten Methodik kann in Zukunft durch einen verstärkten Einsatz von Werkzeugen der *Digital Humanities* bzw. von *Künstlicher Intelligenz* begegnet werden. Auf diese Weise werden von Anfang an große Mengen Text digital zur Verfügung stehen. Die automatisierte Transkription von Handschriften wird es ermöglichen, einen qualitativen mit einem quantitativen Ansatz zu kombinieren. Ein erster Schritt ist die Digitalisierung aller Handschriften, die Texte der ehemals „Kleinen Midraschim“ beinhalten. Im Anschluss ist die Durchsuchbarkeit nach Stichworten oder eine automatische Vorgruppierung bestimmter Werksgruppen nach vorgegebenen Kriterien gegeben. Programme wie eScriptorium<sup>3</sup> liefern dafür bereits heute die Grundlagen. Dass man zum Beispiel auch die Parallelen von Texten in der jüdischen Traditionsliteratur automatisiert feststellen werden kann, zeigt das israelische Projekt DICTA.<sup>4</sup> Nie waren die Voraussetzungen besser, eine Neuverortung der vormals „Kleinen Midraschim“ genannten Texte zu realisieren. Die zu erwartenden Ergebnisse betreffen nicht nur eine gattungstheoretische Einordnung, sondern haben Auswirkungen auf diverse Forschungsbereiche. Begriff und Konzept der „Kleinen Midraschim“, vielleicht auch als gegenüber den „großen Midraschim“ minderwertig, versperrten bislang fast vollständig den Blick auf die dahinterstehenden Werke, deren Untersuchung reichhaltige Erkenntnisse über die jüdische Literatur des Mittelalters zutage fördern kann. Die Vorstellung von einem zusammengehörigen Kanon „Kleiner Midraschim“ unter einer einheitlichen Sammelbezeichnung muss am Ende dieser Arbeit als überholt gelten. Von der Verwendung der Bezeichnung im Verweis auf das dahinterstehende Textkorpus sollte Abstand genommen werden. Es empfehlen sich vielmehr hunderte kürzere Werke jüdischer Literatur für eine literarische Neuverortung. Diese Arbeit versteht sich als Auftakt für dieses Unterfangen und lenkt verstärkt Aufmerksamkeit auf die unterschätzte Textgruppe.

Abschließende Überlegungen widmen sich dem jüdischen Literaturbegriff im Sinne einer Belletristik bzw. „schönen“ Literatur. Zentrales Ziel der Protagonisten der *Wissenschaft des Judentums* war, aus der jüdischen Tradition heraus einen solchen neuen Literaturbegriff zu prägen. Über diverse programmatische Zuschreibungen und aufeinander aufbauende Entwicklungen ist ihnen dies auch zu einem gewissen Grad gelungen. „Die Geburt der Literatur aus der Aggada“ als Phänomen des 19. und 20. Jahrhunderts wurde an anderer Stelle umfassend beschrieben.<sup>5</sup> Am Anfang dieses Prozesses standen Zunz' emanzipatorische Überlegungen und

---

<sup>3</sup> Peter A. Stokes und andere, "The EScriptorium VRE for Manuscript Cultures," *Classics@Journal, Ancient Manuscripts and Virtual Research Environments* 18 (2021). <https://classics-at.chs.harvard.edu/classics18-stokes-kiessling-stokl-ben-ezra-tissot-gargem/> [03.06.2023]. <https://gitlab.com/scripta/escriptorium> [03.06.2023].

<sup>4</sup> <https://dicta.org.il/> [26.05.2023].

<sup>5</sup> Sabel, *Geburt der Literatur*. Siehe: *Historische Kontexte für die Fehlklassifizierung als „Kleine Midraschim“*, ab S. 31.

am Ende die Abfassung von Romanen wie „Mirjam“ von Micha J. Berdyczewski (Bin Gorion). Bei der Betrachtung der mittelalterlichen Entwicklungen hebräischer Erzählliteratur im Rahmen dieser Arbeit traten ähnliche Strukturen zutage. Wie im 19. Jahrhundert ist schon im 10. Jahrhundert eine deutliche Berufung auf die jüdische Traditionsliteratur offensichtlich. Diese wurde zwar nicht in theoretischen Schriften dargelegt, die Form der produzierten Werke – zwischen vermeintlicher Einordnung in die Tradition bei gleichzeitiger Integration radikal neuer literarischer Konzepte – folgt jedoch demselben Muster. Die Vorgänge vollzogen sich in beiden Fällen zunächst in hebräischer Sprache, schnell kam es aber zu einer Übertragung der Stoffe in die Umgangssprachen. Ohne entsprechende literarische Konzepte zu formulieren, entstand auch im Mittelalter aus der Aggada eine autonome jüdische Literatur. Selbstverständlich fehlte die emanzipatorische Programmatik, aber allein im Hinblick auf die Entstehung der hebräischen Literatur als solches, ist den mittelalterlichen Entwicklungen vermutlich sogar größere Bedeutung zuzumessen als den Vorgängen im Rahmen der *Wissenschaft des Judentums*.

## G. Bibliographie

- Albeck, Chanoch. מדרש בראשית רבתי: נוסד על ספרו של משה הדרשן [*Midrash Bereshit Rabbati*]. Jerusalem: 1940.
- Alexander, Philip S. "Retelling the Old Testament." In: *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars*, Hrg. Donald A. Carson, 99-121. Cambridge: 1988.
- Allison, Dale C. *Testament of Abraham*. Reihe: Commentaries on Early Jewish Literature, Berlin/New York: 2003.
- Aptroot, Marion und Roland Gruschka. *Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache*. Reihe: Beck'sche Reihe, München: 2010.
- Attridge, Harold W. "Historiography." In: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus*, Hrg. Michael E. Stone, 157-184. Assen/Philadelphia: 1984.
- Aus, Roger D. *The Death, Burial, and Resurrection of Jesus, and the Death, Burial, and Translation of Moses in Judaic Tradition*. Lanham: 2008.
- Bacher, Wilhelm. "What is 'Jewish' Literature." In: *The Jewish Quarterly Review* 16, Nr. 2 (1904): 300-329.
- Baer, Seligmann und Hermann Strack. דקדוקי הטעמים [*Diqdduge ha-Te'amim*]. Leipzig: 1879.
- Baisch, Martin. *Textkritik als Problem der Kulturwissenschaft. Tristan Lektüren*. Reihe: Trends in Medieval Philology, Bd. 9, Berlin/Boston: 2006.
- Bamberger, Josef. "סיפורי השבחים של חסידי אשכנז: קוי יסוד להגיגופיה היהודית באשכנז בימי הביניים." [*Sippure ha-Shevaḥim shel Ḥaside Ashkenaz*] Disseration, Bar Ilan University, Ramat Gan: 2005.
- . "The Golem and the Prophet – a Journey on the Traces of a Mayse." In: *Yiddish Storytelling*, Hrg. Shlomo Berger, 7-19. Amsterdam: 2009.
- Bamberger, Josef und Avidov Lipsker. "ארונו של רב עמרם: לדרכי העברתו של סיפור מן ה'מעשה בוך'." [*Arono shel Rav Amram*]. In: *Chulyot* 4 (1997): 121-140.
- Barco, Javier del. "Reconstructing the Early History of Two Kabbalistic Manuscripts from El Escorial Library." In: *Manuscripta* 56, Nr. 1 (2012): 1-27.
- Bausinger, Hermann. *Formen der 'Volkspoesie'*. 2. Aufl., Reihe: Grundlagen der Germanistik, Bd. 6, Berlin: 1980.

## G. Bibliographie

- Becker, Hans-Jürgen (Hrg.), *Avot de-Rabbi Natan. Synoptische Edition beider Versionen*. Tübingen: 2006.
- Bedjan, Paul. *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis*. Bd. I, Leipzig: 1905.
- Beer, Bernhard. *Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage. Ein Fragment*. Leipzig: 1863.
- Bendavid, Aba. לשון מקרא ולשון חכמים [Leshon Miqra u-Leshon Hakhhamim]. Bd. I, Tel Aviv: 1967.
- Bendix, Regina F. und Galit Hasan-Rokem (Hrg.), *Companion to Folklore*. Hoboken: 2012.
- Benin, Stephen D. "מגילת אחימעץ ומקומה בספרות הביזנטית" [Megillat Aḥimaʿaš u-Mekomah ba-Sifrut ha-Bizantīnit]. In: *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 4 (1984): 237-250.
- Berdyczewski, Micha J. *Die Sagen der Juden. Von der Urzeit: jüdische Sagen und Mythen*. Bd. I, Frankfurt am Main 1913.
- . *Die Sagen der Juden*. Bd. I-V, Frankfurt am Main 1913-1927.
- . *Der Born Judas: Legenden, Märchen und Erzählungen*. Bd. I-VI, Leipzig: 1916-1924.
- . מרים: רומן מחיי שתי עיירות. [Miryam]. Reihe: Ha-Tequfa, Bd. 10-12, Warschau: 1921.
- . חיי משה: איש האלהים. [Hayye Moshe]. Tel Aviv 1961.
- Bialik, Chaim N. und Yehoshua H. Ravnitzky. *The Book of Legends: Sefer ha-Aggada. Legends from the Talmud and Midrash*. New York: 1992.
- Blanc, Luis F. Girón. "La Crónica de Moisés." In: *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos y Sefardíes* 48, Nr. 2 (1988): 390-425.
- Blumenthal, Christian. "Judasbrief." In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Online: 2016.
- Blumenthal, David. "Dhamārī, Maṣṣūr Sulaymān (Ḥoter ben Solomon)." In: *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Hrg. Norman A. Stillman. Online: 2010.
- Bonfil, Robert. *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle. The Family Chronicle of Aḥimaʿaz ben Paltiel*. Reihe: Studies in Jewish History and Culture, Bd. 22, Leiden/Boston: 2009.
- Börner-Klein, Dagmar. *Pirke de-Rabbi Elieser*. Berlin/New York: 2004.
- . *Das Alphabet des Ben Sira. Hebräisch-deutsche Textausgabe mit einer Interpretation*. Wiesbaden: 2007.
- . *Jalkut Schimoni zu Numeri*. Berlin/Boston: 2017.
- Börner-Klein, Dagmar und Beat Zuber. *Josippon. Jüdische Geschichte vom Anfang der Welt bis zum Ende des ersten Aufstands gegen Rom*. Wiesbaden: 2010.

- Bosworth, Clifford E. "al-Ṭabarī." In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Hrg. Peri Bearman und andere. Online: 2012.
- Bowman, Steven. "Sefer Yosippon: History and Midrash." In: *The Midrashic Imagination: Jewish Exegesis, Thought, and History*, Hrg. Michael Fishbane, 280-294. Albany: 1993.
- . "The Jewish Experience in Byzantium." In: *The Jewish–Greek Tradition in Antiquity and the Byzantine Empire*, Hrg. James K. Aitken und James C. Paget, 37-53. New York: 2014.
- . "Sefer Yosippon: Reevaluations." In: *Sefer Yuḥasin. Review for the History of the Jews in South Italy*, Hrg. Università degli studi di Napoli "L'Orientale", 57-64. Neapel: 2019.
- . *Sepher Yosippon. A Tenth-Century History of Ancient Israel*. Detroit: 2022.
- Bregman, Marc. ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם [Sifrut Tanḥuma-Yelammedenu]. Piscataway: 2003.
- . "Tanḥuma Yelammedenu." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 19, 503-504. Online: 2007.
- . "Devarim Rabbah (DevR)." In: *Encyclopedia of the Bible and Its Reception Online*, Hrg. Constance M. Furey und andere, Bd. 6. Berlin/Boston: 2012.
- Brockhaus, SCM (Hrg.), *Elberfelder Bibel*. 4. Aufl. Witten: 2006.
- Brody, Yerahmi'el (Robert). לתולדות נוסח השאילתות [Le-Toldot Nussah ha-She'iltot]. New York/Jerusalem: 1991.
- Brovender, Chaim und andere. "Hebrew Language." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 8, 620-883. Online: 2007.
- Buber, Salomon. לקוטים ממדרש אבכיר [Liqquṭim mi-Midrash Avkir]. Wien: 1883.
- . לקוטים ממדרש אלה הדברים זוטא [Liqquṭim mi-Midrash elle ha-Devarim Zuta]. Wien: 1885.
- Busse, Kristina. *Framing Fan Fiction. Literary and Social Practices in Fan Fiction Communities*. Iowa City: 2017.
- Campbell, Jonathan G. "Rewritten Bible: A Terminological Reassessment." In: *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Hrg. József Zsengellér, 49-81. Leiden/Boston: 2014.
- Chazon, Esther G. "Moses' Struggle for his Soul: A Prototype for the Testament of Abraham, the Greek Apocalypse of Ezra, and the Apocalypse of Sedrach." In: *The Second Century: A Journal of Early Christian Studies* 5, Nr. 3 (1985): 151-164.

## G. Bibliographie

- Colafranceschi, Cesare. "Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy." In: *The Jews of Italy. Memory and Identity*, Hrg. Bernard Dov Cooperman und Barbara Garvin, 65-81. Bethesda: 2000.
- Collins, John J. "Testaments." In: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus*, Hrg. Michael E. Stone, 325-355. Assen/Philadelphia: 1984.
- Coppa, Francesca. *The Fanfiction Reader. Folk Tales for the Digital Age*. Ann Arbor: 2017.
- Crawford, Sidnie White. *Rewriting Scripture in Second Temple Times*. Grand Rapids/Cambridge: 2008.
- Dalman, Gustaf H. *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch. Zu Targum, Talmud und Midrasch*. Frankfurt am Main: 1922.
- Dan, Joseph. הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו [Ha-Sippur ha- 'Ivri bime ha-Benayim]. Jerusalem: 1974.
- . ספר הישר: ההדיר וצירף מבוא יוסף דן [Sefer ha-Yashar]. 2. Aufl., Bd. 56, Reihe: Dorot, Jerusalem: 2005.
- . "Hagiography." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 8, 224-226. Online: 2007.
- Dan, Joseph und Alexander Carlebach. "Homiletic Literature." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 9, 507-516. Online: 2007.
- David, Abraham. "Nathan ben Jehiel of Rome." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 15, 13-14. Online: 2007.
- David, Yonah. "Jerahmeel ben Solomon." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 11, 124. Online: 2007.
- Dillon, Sarah und Claire Craig. *Storylistening. Narrative Evidence and Public Reasoning*. London: 2021.
- Dönitz, Saskia. *Überlieferung und Rezeption des Sefer Yosippon*. Reihe: Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Bd. 29, Tübingen: 2013.
- Döpp, Siegmund und Wilhelm Geerlings (Hrg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Freiburg: 2002.
- Eichenberger, Nicole. *Geistliches Erzählen. Zur deutschsprachigen religiösen Kleinenepik des Mittelalters*. Reihe: Hermeneutik, Bd. 136, Berlin/München/Boston: 2015.
- Eisenstein, Judah D. אוצר מדרשים א [Ošar Midrashim I]. Bd. I, New York: 1915.
- . אוצר מדרשים ב [Ošar Midrashim II]. Bd. II, New York: 1915.
- Even-Zohar, Itamar. "Polysystem Theory." In: *Poetics Today* 1, Nr. 1-2 (1979): 287-310.

## G. Bibliographie

- . "Polysystem Theory." In: *Poetics Today* 11, Nr. 1 (1990): 9-26.
- . "Polysystem Theory (Revised)." In: *Papers in Culture Research*. Tel Aviv: 2005.
- Faïtlovitch, Jacques. *Mota Muse. Texte éthiopien traduit en hébreu et en français, annoté et accompagné d'extraits arabes*. Paris: 1906.
- Falkenhausen, Vera von. "The Jews in Byzantine Southern Italy." In: *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Hrg. Robert Bonfil, 271-296. Leiden/Boston: 2012.
- Feiner, Shmuel. *Haskala – Jüdische Aufklärung: Geschichte einer kulturellen Revolution*. Übersetzt von Anne Birkenhauer. Reihe: Netiva, Bd. 8, Hildesheim: 2007.
- Fernández, Miguel Pérez. *An Introductory Grammar of Rabbinic Hebrew*. Übersetzt von John Elwolde. Leiden: 1997.
- Fernández, Miguel Pérez und Olga Ruiz Morell. *El Beso de Dios. Midrás de la Muerte de Moisés*. Reihe: Biblioteca Midrásica, Bd. 35, Valencia: 2013.
- Fischer, Hanns. *Studien zur deutschen Märendichtung*. 2. Aufl., Tübingen: 1983.
- Fleischer, Ezra. "Hebrew Liturgical Poetry in Italy. Remarks Concerning it's Emergence and Characteristics." In: *Italia Judaica* 1 (1983): 415-426.
- Flusser, David. "Palaea Historica. An Unknown Source of Biblical Legends." In: *Studies in Aggadah and Folk-Literature*, Hrg. Joseph Heinemann und Dov Noy, 48-79. Jerusalem: 1971.
- . ספר יוסיפון: סדור ומוגה על-פי כתבי־יד בלויית מבוא, ביאורים וחילופי גרסאות. [Sefer Yosippon]. Bd. I-II, Jerusalem: 1978-80.
- . ספר יוסיפון. [Sefer Yosippon]. Bd. II, Jerusalem: 1980.
- Franklin, Simon. "Palaia." In: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Hrg. Alexander P. Kazhdan. Online: 2005.
- Gaster, Moses. *The Chronicles of Jerahmeel. Or The Hebrew Bible Historiale*. Hrg. Oriental Translation Fund, Reihe: New Series, Bd. 4, London: 1899.
- . *The Asatir. The Samaritan Root of the 'Secrets of Moses'*. London: 1927.
- Gaulmyn, Gilbert. *De Vita et Morte Mosis. Libri Tres*. Paris: 1628.
- Geiger, Abraham. *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen*. Bonn: 1833.
- Genette, Gérard. *Die Erzählung*. Übersetzt von Andreas Knop. 3. Aufl., Reihe: UTB, Bd. 8083, Paderborn: 2010.
- Gertz, Jan C. (Hrg.), *Grundinformation Altes Testament*. 5. Aufl. Göttingen: 2016.
- Geula, Amos. "לחקר מדרש ילמדנו: דיון מחודש בכתובת הידועה מילקוט שמעוני לתורה ובמקורה." [Le-Heqer Midrash Yelammedenu]. In: *Tarbiz* 74 (2005): 221-260.



## G. Bibliographie

- . "מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אספה ודברים זוטא." [*Midrashe Aggada Avudim ha-Yedu'im me-Ashkenaz Bilvad: Avkir, Esfa u-Devarim Zuṭa*] Dissertation, Hebrew University, Jerusalem: 2006.
- Gfrereis, Heike (Hrg.), *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft*, Reihe: Sammlung Metzler, Bd. 320. Stuttgart/Weimar: 1999.
- Gibb, Hamilton A.R. "Abu 'l-Fidā." In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Hrg. Peri Bearman und andere. Online: 2012.
- Gilbert, Maurice. "Wisdom Literature." In: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus*, Hrg. Michael E. Stone, 283-324. Assen/Philadelphia: 1984.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Bd. I-VII, Philadelphia: 1909-1938.
- . *The Legends of the Jews*. Bd. III, Philadelphia: 1911.
- . *The Legends of the Jews*. Bd. II, Philadelphia: 1913.
- . *The Legends of the Jews*. Bd. V, Philadelphia: 1925.
- . *The Legends of the Jews*. Bd. VI, Philadelphia: 1928.
- Goldberg, Arnold. "Die funktionale Form Midrasch." In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 10 (1982): 1-45.
- . "Die funktionale Form Midrasch." In: *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung*, Hrg. Margarete Schlüter und Peter Schäfer, 200-229. Tübingen: 1999.
- . "Midrashsatz. Vorschläge für die descriptive Terminologie der Formanalyse rabbinischer Texte." In: *Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung*, Hrg. Margarete Schlüter und Peter Schäfer, 112-119. Tübingen: 1999.
- Goldenberg, Esther. "Hebrew Language. Medieval." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 8, 650-671. Online: 2007.
- Goldin, Judah. "The Death of Moses: An Exercise in Midrashic Transposition." In: *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Hrg. John H. Marks, 219-227. Guilford: 1987.
- Gottlieb, Leeor. "Towards a More Precise Understanding of Pseudo-Jonathan's Origins." In: *Aramaic Studies* 19 (2021): 104-120.
- Gregory, Timothy E. und Annabel J. Wharton. "Kastoria." In: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Hrg. Alexander Kazhdan, 1110–1111. Online: 1991.
- Grubmüller, Klaus. "Gattungskonstitution im Mittelalter." In: *Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster*, Hrg. Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer, 193-210. Tübingen: 1999.

- . *Die Ordnung, der Witz und das Chaos. Eine Geschichte der europäischen Novellistik im Mittelalter: Fabliau Märe Novelle*. Tübingen: 2006.
- Grünbaum, Max. *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde*. Leiden: 1893.
- Grünhut, Lazar. ספר הלקוטים: קובץ מדרשים ישנים. [Sefer ha-Liqqutim]. Bd. I-VI, Jerusalem: 1898-1903.
- ha-Levi, Idan Deshe. ספר ילקוט מדרשים. [Sefer Yalqut Midrashim]. Bd. I, Safed: 2002.
- . ספר ילקוט מדרשים: על פי הוצאות ישנות וכתבי יד עם הוספות והערות ומראה מקומות. [Sefer Yalqut Midrashim]. Bd. I-IX, Safed: 2002-2020.
- Habermann, Abraham Meir. חלקת מחוקק: דברי מדרש ואגדה על משה רבינו ופסירתו. [Helqat Mehokeq]. Tel Aviv: 1947.
- Hadassi, Yehuda. ספר אשכול הכפר. [Sefer Eshkol ha-Kofer]. Gozlov: 1836.
- Hasan-Rokem, Galit. *Web of Life. Folklore and Midrash in Rabbinic Literature*. Stanford: 2000.
- . *Tales of the Neighborhood. Jewish Narrative Dialogues in Late Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: 2003.
- . "Dov Noy (1920-2013)." In: *Fabula* 55, Nr. 3/4 (2014): 314-317.
- Haverkamp, Eva. *Hebräische Berichte über die Judenverfolgung während des Ersten Kreuzzugs*. Hannover: 2005.
- Heide, Martin. *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung des arabischen und äthiopischen Versionen*. Reihe: Äthiopische Forschungen, Bd. 76, Wiesbaden: 2012.
- Hellekson, Karen und Kristina Busse (Hrg.), *The Fan Fiction Studies Reader*. Iowa City: 2014.
- Herder, Johann Gottfried. *Vom Geist der Ebräischen Poesie: Eine Anleitung für die Liebhaber derselben, und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes*. Bd. I-II, Dessau: 1782-1783.
- Herr, Moshe D. "Midrashim, Smaller." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 14, 187-190. Online: 2007.
- Hofmann, Murad Wilfried (Hrg.), *Der Koran. Arabisch - Deutsch*. 7. Aufl. München: 2011.
- Hollender, Elisabeth und Bruno Chiesa. "Il 'Piyyut' Italiano – Tradizione e Innovazione." In: *La Rassegna Mensile di Israel* 30, Nr. 1/2 (1994): 22-41.
- Hon, Jan K. "Minnesang trifft Pijjut und Midrasch. 'Josef ha-zadik' und die jüdische Rezeption der deutschsprachigen höfischen Literatur." In: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 145 (2023): 580-641.
- Horowitz, Chaim M. *Sammlung Kleiner Midraschim*. Bd. I, Berlin: 1881.
- . *Sammlung zehn kleiner, nach Zahlen geordneter Midraschim*. Frankfurt am Main: 1888.

## G. Bibliographie

- Hyman, Dov und Yitzhak Schiloni (Hrg.), ילקוט שמעוני על התורה לרבינו שמעון הדרשן: ספר במדבר. [Yalqut Shim'on 'al ha-Tora le-Rabbenu Shim'on ha-Darshan. Sefer Bamidbar]. Jerusalem: 1986.
- Israeli, Edna. "'Taxo' and the Origin of the Assumption of Moses." In: *Journal of Biblical Literature* 128, Nr. 4 (2009): 735–757.
- Jastrow, Marcus. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: 1903.
- Jellinek, Adolph. *Bet ha-Midrasch*. Bd. II, Leipzig: 1853.
- . *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur*. Bd. I, Leipzig: 1853.
- . *Bet ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur*. Bd. I–VI, Leipzig/Wien: 1853–1877.
- . *Der jüdische Stamm. Ethnographische Studien*. Wien: 1869.
- . *Bet ha-Midrasch. Midraschim und vermischter Abhandlungen der ältern jüdischen Literatur*. Bd. VI, Leipzig: 1877.
- Johnson, M.D. "Life of Adam and Eve. A New Translation and Introduction." In: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Hrg. James H. Charlesworth, 249–295. Garden City: 1985.
- Kagan, Zipora. "Homo Anthologicus: Micha Joseph Berdyczewski and the Anthological Genre." In: *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 19, Nr. 1 (1999): 41–57.
- Kaplan, Steven B. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia. From Earliest Times to the Twentieth Century*. New York: 1995.
- Keckeis, Paul und Werner Michler. "Einleitung: Gattungen und Gattungstheorie." In: *Gattungstheorie*, Hrg. Paul Keckeis und Werner Michler, 7–48. Berlin: 2020.
- Kessler, Samuel J. *The Formation of a Modern Rabbi. The Life and Times of the Viennese Scholar and Preacher Adolf Jellinek*. Providence: 2022.
- Kfir, Uriah und David Rotman. "'Separated in neither Death nor Life': The Folk Traditions Linking Judah Halevi and Abraham Ibn Ezra." In: *Fabula* 61, Nr. 3–4 (2020): 278–300.
- Klimke, Daniela und andere (Hrg.), *Lexikon zur Soziologie*. 6. Aufl. Wiesbaden: 2020.
- Knibb, Michael A. (Hrg.), *Essays on the Book of Enoch and Other Early Jewish Texts and Traditions*, Reihe: *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*, Bd. 22. Leiden/Boston: 2009.
- Knobel, Peter S. "Petirat Moshe. A Critical Edition and Translation." Masterarbeit, Hebrew Union College, USA: 1969.

## G. Bibliographie

- Kohler, Kaufmann und Max Seligsohn. "Hadassi, Judah ben Elijah Haabel." In: *The Jewish Encyclopedia*, Hrg. Isidore Singer, Bd. VI, 132-133. New York: 1906.
- Kohut, Alexander. *Manzûr al-Dhamâri's Hebrew Arabic Philosophical Commentary on the Pentateuch*. New York: 1892.
- Kreutz, Barbara M. *Before the Normans. Southern Italy in the Ninth and Tenth Centuries*. Philadelphia: 1991.
- Krone, Kerstin von der. "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden." In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Hrg. Dan Diner. Online: 2016.
- Krupp, Michael. "גירסאות חדשות של מדרש פטירת משה." [*Girsa'ot Ḥadashot shel Midrash Peṭirat Moshe*]. In: *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies I* (1993): 119-123.
- Kugel, James. "Two Introductions to Midrash." In: *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 3, Nr. 2 (1983): 131-155.
- Kupfer, Ephraim. "Issachar Berman ben Naphtali Ha-Kohen." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 10, 768. Online: 2007.
- Kushelevsky, Rella. *Moses and the Angel of Death*. New York: 1995.
- . "[327 דה רוסי] 2785 פרמא כ"י פטירת משה רבינו ע"ה: כ"י פרמא 2785 [ד'ה רוסי 327]." [*Peṭirat Moshe Rabbenu a"ḥ k"y Parma 2785*]. In: *אסופת קרית ספר: מחקרים במדעי היהדות וביקורות ספרים*. מוסף לכרך סח, Hrg. Yehoshua Rosenberg, 157-165. Jerusalem: 1997/98.
- . "מדרשי פטירת משה רבינו: תופעה כיאסטית בעיצוב תמונת הגניזה." [*Midrashe Peṭirat Moshe Rabbenu*]. In: *אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור*, Hrg. Avidov Lipsker und andere, 135-168. Ramat Gan: 2005.
- Lahn, Silke und Jan C. Meister. *Einführung in die Erzähltextanalyse*. 3. Aufl., Stuttgart: 2016.
- Langer, Gerhard. *Midrasch*. Reihe: Jüdische Studien, Bd. 1, Tübingen: 2016.
- Lasker, Daniel, Johannes Niehoff-Panagiotidis und David Sklare. *Theological Encounters at a Crossroads. An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*. Reihe: Études sur le Judaïsme médiéval, Bd. 77, Leiden/Boston: 2019.
- Levinson, Joshua. "Dialogical Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative." In: *Poetics Today* 25, Nr. 3 (2004): 487-528.
- Lieb, Ludger. "Umschreiben und Weiterschreiben. Verfahren der Textproduktion von Minnereden." In: *Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Hrg. Elizabeth Andersen und andere, 143-161. Berlin/New York: 2005.

- Lieb, Ludger und Stephan Müller (Hrg.), *Situationen des Erzählens. Aspekte narrativer Praxis im Mittelalter*, Reihe: Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 20 (254). Berlin/New York: 2002.
- Lieberman, Shaul. מדרש דברים רבה [Midrash Devarim Rabba]. Jerusalem: 1940.
- Lienert, Elisabeth. *Mittelhochdeutsche Heldenepik. Eine Einführung*. Berlin: 2015.
- Liss, Hanna. "Copyright im Mittelalter? Die esoterischen Schriften von El'azar von Worms zwischen Traditions- und Autorenliteratur." In: *Frankfurter Judaistische Beiträge* 21 (1994): 81-108.
- . *Creating Fictional Worlds. Peshat Exegesis and Narrativity in Rashbam's Commentary on the Torah*. Reihe: Studies in Jewish History and Culture, Bd. 25, Leiden/Boston: 2011.
- . *Jüdische Bibelauslegung*. Hrg. René Bloch, Reihe: Jüdische Studien, Bd. 4, Tübingen: 2020.
- Livneh-Freudenthal, Rachel. האִגּוּד: חלוצי מדע היהדות בגרמניה [Ha-Iggud]. Jerusalem: 2018.
- Loewenstamm, Samuel E. "מות משה." [Mot Moshe]. In: *Tarbiz* 27 (1958): 142-157.
- . "The Testament of Abraham and the Texts concerning the Death of Moses." In: *Studies on the Testament of Abraham*, Hrg. George W. E. Nickelsburg, 219-225. Cambridge: 1976.
- . "The Death of Moses." In: *From Babylon to Canaan*, Hrg. Samuel E. Loewenstamm, 136-166. Jerusalem: 1992.
- MacDonald, John. *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*. Hrg. Georg Fohrer, Bd. I, Reihe: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 84, Berlin: 1963.
- Maitlis, Jacob J. und Astrid Starck. "Mayse-Bukh." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 13, 702-703. Online: 2007.
- Mancuso, Piergabriele. *Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni. Introduction, Critical Text, and Annotated English Translation*. Hrg. Hava Tirosh-Samuelson und Giuseppe Veltri, Reihe: Studies in Jewish History and Culture, Bd. 27, Leiden/Boston: 2010.
- Margoliouth, George. *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*. Hrg. The British Museum, Bd. II, London: 1905.
- . *Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*. Hrg. The British Museum, Bd. III, London: 1915.
- Martínez, Matías und Michael Scheffel. *Einführung in die Erzähltheorie*. 11. Aufl., München: 2019.

## G. Bibliographie

- McDowell, Gavin. "The Date and Provenance of Targum Pseudo-Jonathan: The Evidence of Pirke deRabbi Eliezer and the Chronicles of Moses." In: *Aramaic Studies* 19, Nr. 1 (2021): 121-154.
- Mehlman, Bernard H. "Midrash Petirat Aharon." In: *Journal of Reform Judaism*, Nr. 27 (1980): 49-58.
- Mehlman, Bernard H. und Seth M. Limmer. *Medieval Midrash. The House for Inspired Innovation*. Leiden/Boston: 2017.
- Mikva, Rachel S. "Midrash in the Synagogue and the Attenuation of Targum." In: *Jewish Studies Quarterly* 18, Nr. 4 (2011): 319-342.
- . *Midrash vaYosha: A Medieval Midrash on the Song at the Sea*. Reihe: Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Bd. 28, Tübingen: 2012.
- . "Epic and Romance, Narrative and Exegesis: Moses in the Minor Midrashim." In: *Illuminating Moses. A History of Reception from Exodus to the Renaissance*, Hrg. Jane Beal, 143-165. Leiden/Boston: 2014.
- Neef, Heinz-Dieter. *Arbeitsbuch Hebräisch. Materialien, Beispiele und Übungen zum Biblisch-Hebräischen*. Tübingen: 2006.
- Neubauer, Adolf. *Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library*. Hrg. Bodleian Library, Bd. II, Oxford: 1906.
- Neuberger-Keller, Zahava. מדרש דברים רבה הנדפס: טיבו ומקומו במערכת ספרות התנחומא-ילמדנו [Midrash Devarim Rabba ha-Nidpas]. Jerusalem: 1999.
- Neusner, Jacob. *Rabbinic Narrative. A Documentary Perspective*. Hrg. Jacob Neusner, Bd. II, Reihe: The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 15, Leiden/Boston: 2003.
- Nickelsburg, George W. E. (Hrg.), *Studies on the Testament of Abraham*, Reihe: Septuagint and Cognate Studies Series, Bd. 6. Cambridge: 1976.
- . "Bible Rewritten and Expanded." In: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus*, Hrg. Michael E. Stone, 89-156. Assen/Philadelphia: 1984.
- . "Stories of Biblical and Early Post-Biblical Times." In: *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Secretarian Writings, Philo, Josephus*, Hrg. Michael E. Stone, 33-87. Assen/Philadelphia: 1984.
- Nickelsburg, George W.E. und James C. VanderKam. *1 Enoch. The Hermeneia Translation*. Minneapolis: 2012.

## G. Bibliographie

- Nikolsky, Ronit und Arnon Atzmon. "Let Our Rabbi Teach Us: An Introduction to Tanhuma-Yelammedenu Literature." In: *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Hrg. Ronit Nikolsky und Arnon Atzmon, 1-17. Leiden/Boston: 2022.
- (Hrg.), *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Reihe: The Brill Reference Library of Judaism, Bd. 70. Leiden/Boston: 2022.
- Perani, Mauro und Alessandro Grazi. "La 'scuola' dei copisti ebrei pugliesi (Otranto?) del sec. XI. Nuove scoperte." In: *Materia giudaica* 11 (2006): 13-41.
- Perles, Joseph. "Die Berner Handschrift des kleinen Aruch." In: *Jubelschrift zum 70. Geburtstag von Professor Dr. Heinrich Graetz*, 1-38. Hildesheim: 1973.
- Perry, Micha J. "Byzantium's Role in the Transmission of Jewish Knowledge in the Middle Ages. The Attitude toward Circumcision." In: *Jews in Byzantium. Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Hrg. Robert Bonfil und andere, 643-657. Leiden/Boston: 2011.
- Petersen, Anders Klostergaard. "Textual Fidelity, Elaboration, Supersession or Encroachment? Typological Reflections on the Phenomenon of Rewritten Scripture." In: *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Hrg. József Zsengellér, 13-48. Leiden/Boston: 2014.
- Porton, Gary G. "Defining Midrash." In: *The Study of Ancient Judaism I: Mishnah, Midrash, Siddur*, Hrg. Jacob Neusner, 55-92. New York: 1981.
- . "Definitions of Midrash." In: *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Hrg. Jacob Neusner und Alan J. Avery-Peck, 520-534. Leiden: 2005.
- Pratsch, Thomas. *Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*. Reihe: Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr, Bd. 6, Berlin/New York: 2005.
- Propp, Vladimir. *Morphologie des Märchens*. Übersetzt von Christel Wendt. Berlin: 1975.
- Rappoport, Angelo S. *Myth and Legend of Ancient Israel*. Bd. II, London: 1928.
- Raspe, Lucia. *Jüdische Hagiographie im mittelalterlichen Aschkenas*. Reihe: Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism, Bd. 19, Tübingen: 2006.
- Ratzaby, Yehuda. "Dhamārī, Maṣūr Suleiman." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 5, 631. Online: 2007.
- Reif, Stefan C. *Hebrew Manuscripts at Cambridge University Library*. Hrg. Cambridge University, Cambridge: 1997.
- Reizel, Anat. מבוא למדרשים [Mavo la-Midrashim]. Alon Shevut: 2011.

## G. Bibliographie

- Richler, Benjamin. *Hebrew Manuscripts in the Biblioteca Palatina in Parma. Catalogue*. Jerusalem: 2001.
- . *Hebrew Manuscripts in the Vatican Library. Catalogue*. Vatikan: 2008.
- Robson, James. "al-Bayḏāwī." In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Hrg. Peri Bearman und andere. Online: 2012.
- Rodríguez, Carlos del Valle. *Catálogo descriptivo de los manuscritos hebreos de la Biblioteca Nacional*. Madrid: 1986.
- Röll, Walter. "Zu den ersten drei Texten der Cambridger Handschrift von 1382/1383." In: *Zeitschrift für Deutsches Altertum und Deutsche Literatur* 104, Nr. 1 (1975): 54-68.
- . "'Petirass Aheron' ('Himmelfahrt Aarons')." In: *Verfasserlexikon – Die deutsche Literatur des Mittelalters*, Hrg. Kurt Ruh und andere. Online: 2012.
- Rosen, Tova und Eli Yassif. "The Study of Hebrew Literature of the Middle Ages: Major Trends and Goals." In: *The Oxford Handbook of Jewish Studies*, Hrg. Martin Goodman, 241-294. Oxford: 2009.
- Rosenqvist, Jan Olof. *Die byzantinische Literatur. Vom 6. Jahrhundert bis zum Fall Konstantinopels 1453*. Berlin/New York: 2007.
- Rosenthal, Franz. "Ibn al-Aṭṭār." In: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Hrg. Peri Bearman und andere. Online: 2012.
- Rotman, David. דרקונים, שדים ומחזות קסומים: על המופלא בסיפור העברי בימי הביניים [Deraqonim, Shedim u-Meḥozot Qesumim]. Modi'in: 2016.
- Sabel, Johannes. *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formation eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Reihe: Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck, Bd. 74, Tübingen: 2010.
- Sarna, Nahum M. und andere. "Aaron." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 1, 208-211. Online: 2007.
- Schechter, Salomon. אבות דרבי נתן [Avot de-Rabbi Natan]. Wien: 1887.
- Schenke, Gesa (Hrg.), *Der Koptische Kölner Papyruscodex 3221. Teil I*, Reihe: Papyrologica Coloniensia. Paderborn: 2009.
- Schmid, Wolf. *Elemente der Narratologie*. 3. Aufl., Berlin/Boston: 2014.
- Scholem, Gershom und Melila Hellner-Eshed. "Zohar." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 21, 647-664. Online: 2007.
- Schumacher, Meinolf. *Einführung in die deutsche Literatur des Mittelalters*. Darmstadt: 2010.
- Schürer, Emil. *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*. Leipzig: 1898.



## G. Bibliographie

- Schwarzbaum, Haim. "Jewish, Christian, Moslem and Falasha Legends of the Death of Aaron, the High Priest." In: *Fabula. Jahresband*, 185-227. Berlin: 1962.
- . *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk Literature*. Reihe: Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Bd. 30, Walldorf-Hessen: 1982.
- Scott, Robert B.Y. "Parable." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 15, 620-623. Online: 2007.
- Segal, Michael. *The Book of Jubilees. Rewritten Bible, Redaction, Ideology, and Theology*. Hrg. John J. Collins, Reihe: Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Bd. 117, Leiden/Boston: 2007.
- Shapira, Anat. מדרש עשרת הדברות: טקסט, מקורות ופירושים [Midrash 'Aseret ha-Dibberot]. Jerusalem: 2005.
- Shinan, Avigdor. "דברי הימים של משה רבנו: לשאלות זמנו, מקורותיו וטיבו של סיפור עברי מימי הביניים." [Divre ha-Yamim shel Moshe Rabbenu]. In: *Ha-Sifrut* 24 (1977): 100-116.
- . "Moses and the Ethiopian Woman: Sources of a Story in the Chronicles of Moses." In: *Studies in Hebrew Narrative Art. Throughout the Ages*, Hrg. Joseph Heinemann und Shmuel Werses, 66-78. Jerusalem: 1978.
- . מדרש שמות רבה: פרשות א-יד. [Midrash Shemot Rabba]. Jerusalem/Tel Aviv: 1984.
- Siebert, Folker. *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*. Berlin/Boston 2016.
- Simkovich, Malka Z. *Discovering Second Temple Literature. The Scriptures and Stories that Shaped Early Judaism*. Lincoln: 2018.
- Simonsohn, Shlomo. "The Hebrew Revival among Early Medieval European Jews." In: *Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday*, Hrg. Saul Lieberman und Arthur Hyman, 831-858. Jerusalem: 1974.
- Singer, Abraham D. "יעקוב מסרוג מפיוט על אהרון הכהן." [Ya 'aqov mi-Sarug mi-Piyyut 'al Aharon ha-Kohen]. In: *Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society* 14 (1948-49): 122-123.
- Sirkman, Jeffrey J. "Midrash Petirat Moshe. A Structural and Thematic Analysis." Masterarbeit, Hebrew Union College, USA: 1987.
- Stemberger, Günter. *Einleitung in Talmud und Midrasch*. 9. Aufl., München: 2011.
- Stern, David. "Rhetoric and Midrash. The Case of the Mashal." In: *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 1, Nr. 3 (1981): 261-291.

## G. Bibliographie

- . "The Rabbinic Parable and the Narrative of Interpretation." In: *The Midrashic Imagination. Jewish Exegesis, Thought, and History*, Hrg. Michael Fishbane, 78-95. Albany: 1992.
- . *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*. Cambridge/London: 1994.
- . *Midrash and Theory. Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*. Reihe: Rethinking Theory, Evanston: 1996.
- Stern, David und Daniel Boyarin. "An Exchange on the Mashal." In: *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 5, Nr. 3 (1985): 269-280.
- Stokes, Peter A. und andere. "The EScriptorium VRE for Manuscript Cultures." In: *Classics@Journal, Ancient Manuscripts and Virtual Research Environments* 18 (2021).
- Talabardon, Susanne. "Midrasch." In: *Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*, Hrg. Deutsche Bibelgesellschaft. Online: 2012.
- Taube, Moshe. "The 'Slavic Life of Moses' and its Hebrew Sources." In: *Jews & Slavs*, Hrg. Wolf Moskovich, Shmuel Shvarzband und Antoly Alekseev, 84-119. St.Petersburg: 1993.
- Teugels, Lieve M. *Aggadat Bereshit. Translated from the Hebrew with an Introduction and Notes*. Reihe: Jewish and Christian Perspectives Series, Bd. 4, Leiden/Boston/Köln: 2001.
- . *Bible and Midrash. The Story of 'The Wooing of Rebekah' (Gen. 24)*. Leuven: 2004.
- (Hrg.), *Recent Developments in Midrash Research. Proceedings of the 2002 and 2003 SBL Consultation on Midrash*. Piscataway: 2005.
- . "The Provenance of Aggadat Bereshit: A Reassessment of the Origins of the Work as a 'Tanhuma Satellite'." In: *Studies in the Tanhuma-Yelammedenu Literature*, Hrg. Ronit Nikolsky und Arnon Atzmon, 202-221. Leiden/Boston: 2022.
- Theodor, Julius. "Midrashim, Smaller." In: *The Jewish Encyclopedia*, Hrg. Isidore Singer, Bd. VIII, 572-579. New York: 1906.
- Todorov, Tzvetan. "Les catégories du récit littéraire." In: *Communications* 8 (1966): 125–151.
- Tohar, Vered. "מדרש עשרת הדברות' בדפוס פירארה שי"ד בהשוואה לדפוס לובלין של"ב: לשאלת השפעת 'הדפוס על קובץ הסיפורים העברי' [Midrash ,Aseret ha-Dibberot' bi-Dfus Ferrara 1554 be-Hashwa'a li-Dfus Lublin 1572]. In: מחשבת הספר: מחקרים בספרויות יהודיות מוגשים לאבידב 495-508, ליפסקר, Ramat Gan: 2020.
- Townsend, John T. "Minor Midrashim." In: *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies*, Hrg. Yosef H. Yerushalmi, 333-392. New York: 1976.

- Ullendorf, Edward. "The 'Death of Moses' in the Literature of the Falashas." In: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 24, Nr. 3 (1961): 419-443.
- Ulmer, Rivka. "The Boundaries of the Rabbinic Genre Midrash." In: *Colloquium – the Australian and New Zealand Theological Review* 38, Nr. 1 (2006): 59-73.
- Urbach, Ephraim E. ספר פתרון תורה [Sefer Pitron Tora]. Jerusalem: 1978.
- VanderKam, James C. *The Book of Jubilees*. 510 Bände., Reihe: Scriptorum Aethiopicum, Louvain: 1989.
- . "The Origins and Purposes of the Book of Jubilees." In: *Studies in the Book of Jubilees*, Hrg. Matthias Albani und andere, 3-24. Tübingen: 1997.
- Veltri, Giuseppe. "Implizite Rezeption: Johann Gottfried Herder und Leopold Zunz." In: *Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist. Die Wirkungsgeschichte von Johann Gottfried Herder im Judentum Mittel- und Osteuropas*, Hrg. Christoph Schulte, 153-166. Hildesheim: 2003.
- Vermes, Geza. *Scripture and Tradition in Judaism. Photomechanical Reprint of the Second, Revised Edition*. Leiden: 1983.
- . "The Genesis of the Concept of 'Rewritten Bible'." In: *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*, Hrg. József Zsengellér, 3-9. Leiden/Boston: 2014.
- Vollandt, Ronny. "Ancient Jewish Historiography in Arabic Garb. Sefer Josippon between Southern Italy and Coptic Cairo." In: *Zutot. Perspectives on Jewish Culture*, 70-80. Leiden/Boston: 2014.
- . "'Israel in den Zelten Kedars': Juden unter islamischer Herrschaft und ihre Literatur in arabischer Sprache." In: *Eothen*, 351-373: 2018.
- Waxman, Meyer, Mordecai Waxman und Jerold C. Frakes. "Literature, Jewish." In: *Encyclopaedia Judaica*, Hrg. Michael Berenbaum und Fred Skolnik. 2. Aufl., Bd. 13, 84-117. Online: 2007.
- Weinberger, Leon J. *The Death of Moses in the Synagogue Liturgy*. Waltham: 1963.
- . "מדרש על פטירת משה שנעבד." [Midrash 'al Peṭirat Moshe she-Ne'evad]. In: *Tarbiz* 38 (1968): 285-293.
- Wertheimer, Abraham J. (Hrg.), בתי מדרשות: עשרים וחמשה מדרשי חז"ל [Bate Midrashot]. Jerusalem: 1952/55.
- . ילקוט מדרשי תימן על חמשה חומשי תורה [Yalqut Midrashe Teman 'al Ḥamisha Ḥumshe Tora]. Jerusalem: 1993.
- Wertheimer, Solomon A. בתי מדרשות [Batte Midrashot]. Bd. I-IV, Jerusalem: 1892-1897.

## G. Bibliographie

- . לקט מדרשים [*Leqet Midrashim*]. Jerusalem: 1903.
- . אוצר מדרשים [*Ošar Midrashim*]. Bd. I-II, Jerusalem: 1913-1914.
- Wies-Campagner, Elisabeth. *Midrasch Wajoscha. Edition– Tradition– Interpretation*. Reihe: Studia Judaica, Bd. 49, Berlin/New York: 2009.
- Wiese, Christian. "Wissenschaft des Judentums." In: *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, Hrg. Dan Diner. Online: 2016.
- Willy Staerk und Albert Leitzmann. *Die Jüdisch-Deutschen Bibelübersetzungen. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main: 1923.
- Wilpert, Gero von. *Sachwörterbuch der Literatur*. 8. Aufl., Stuttgart: 2001.
- Wirth-Nesher, Hana (Hrg.), *What is Jewish Literature?* Skokie: 2002.
- Wünsche, August. *Aus Israels Lehrhallen. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testaments*. Bd. I, Leipzig: 1907.
- . *Aus Israels Lehrhallen*. Bd. I-V, Leipzig: 1907-1910.
- Wurmbrand, Max. "Homélie de Jacques de Saroug sur la Mort d'Aaron." In: *L'Orient Syrien VI* (1961): 255-278.
- . פטירת אהרן: לפי כ"י פלשי מאסף יעקב פיטלוביץ [*Peširat Aharon*]. Tel Aviv: 1961.
- Yassif, Eli. סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר [*Sippure Ben Sira bime ha-Benayim*]. Jerusalem: 1985.
- . "Traces of Folk Traditions of the Second Temple Period in Rabbinic Literature." In: *Journal of Jewish Studies* 39 (1988): 212-233.
- . "The Transformation of Folktales into Literary Works in the Hebrew Literature of the Middle Ages." In: *Scandinavian Yearbook of Folklore* 1990 46 (1990): 175-187.
- . סיפור העם העברי: תולדותיו סוגיו ומשמעותו [*Sippur ha- 'Am ha- 'Ivri*]. 2. Aufl., Jerusalem: 1999.
- . ספר הזכרונות: הוא דברי הימים לירחמאל [*Sefer ha-Zikhronot*]. Tel Aviv: 2001.
- . "The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages." In: *The Anthology in Jewish Literature*, Hrg. David Stern, 176-195. Oxford: 2004.
- . *The Hebrew Folktale. History, Genre, Meaning*. Bloomington: 2009.
- . "Eleazar ben Asher ha-Levi [Lipman of Osnabrück]." In: *The Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, Hrg. Graeme Dunphy. 1. Aufl., 570-571. Leiden: 2010.
- . "The Hebrew Story in the Middle Ages." In: *Jewish Studies Quarterly* 20, Nr. 1 (2013): 3-8.

- . "Storytelling as Midrashic Discourse in the Middle Ages." In: *Midrash Unbound. Transformations and Innovations*, Hrg. Michael A. Fishbane und Joanna Weinberg, 169-195. Oxford: 2013.
- Yassif, Eli und Jacqueline S. Teitelbaum. "The Hebrew Narrative Anthology in the Middle Ages." In: *Prooftexts: A Journal of Jewish Literary History* 17, Nr. 2 (1997): 153-175.
- Yeḥiel, Natan ben. ספר ערוך השלם [*Sefer 'Arukh ha-Shalem*]. Wien: 1878.
- Zerubavel, Eviatar. *The Fine Line. Making Distinctions in Everyday Life*. Chicago/London: 1991.
- Zotenberg, Hermann. *Catalogues des manuscrits hébreux et samaritains de la Bibliothèque Impériale*. Paris: 1866.
- Zsengellér, József. *Rewritten Bible after Fifty Years. Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes*. Leiden/Boston: 2014.
- Zunz, Leopold. *Etwas über die rabbinische Litteratur. Nebst Nachrichten über ein altes bis jetzt ungedrucktes hebräisches Werk*. Berlin: 1818.
- . *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt*. Berlin: 1832.
- . *Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*. Berlin: 1859.
- Zymner, Rüdiger. *Gattungstheorie. Probleme und Positionen der Wissenschaft*. Paderborn: 2003.

## H. Appendix

### I. Begriffsdefinitionen

#### 1. Glossar Erzähltextanalyse

Erzähltheoretische Begriffe werden nach den Definitionen von Martínez/Scheffel „Einführung in die Erzähltheorie“ verwendet.<sup>1</sup> Für das „Erzählen und das Erzählte“<sup>2</sup> unterscheiden die Autoren zwei Ebenen: 1) Die Ebene der Handlung, 2) die Ebene der Darstellung.<sup>3</sup> Der Abschnitt wird anschließend wörtlich zitiert und vollständig angefügt:

„Wie unsere theoriegeschichtlichen Hinweise bereits zeigen, ist die literaturwissenschaftliche Terminologie in diesem Zusammenhang nicht einheitlich. Um einen Überblick zu ermöglichen, fassen wir die einflussreichsten Terminologien in einer Tafel zusammen, wobei wir im Bereich der *Handlung* (verstanden als die Gesamtheit der handlungsfunktionalen Elemente des Erzählten) vier Elemente unterscheiden:

(1) EREIGNIS (MOTIV): Die elementare Einheit eines narrativen Textes im Bereich der Handlung ist das Ereignis oder Motiv.

(2) GESCHEHEN: Auf einer ersten Integrationsstufe erscheinen Ereignisse zu einem Geschehen aneinandergereiht, indem sie chronologisch aufeinander folgen.

(3) GESCHICHTE: Das Geschehen als eine Reihe von Einzelereignissen wird zur Einheit einer Geschichte integriert, wenn die Ereignisfolge zusätzlich zum chronologischen auch einen kausalen Zusammenhang aufweist, sodass die Ereignisse nicht nur aufeinander, sondern auch auseinander folgen.

(4) HANDLUNGSSCHEMA: Das Handlungsschema ist ein aus der Gesamtheit der erzählten Ereignisse abstrahiertes globales Schema der Geschichte, das nicht nur für den einzelnen Text, sondern für ganze Textgruppen (wie z. B. Gattungen) charakteristisch sein kann. Durch die Integration in ein Handlungsschema erhält die Geschichte eine abgeschlossene (Anfang, Mitte, Ende) und sinnhafte (z. B. archetypische) Struktur.

Auf der Seite der *Darstellung* unterscheiden wir [...] zwei Aspekte:

(5) ERZÄHLUNG: Die erzählten Ereignisse in der Reihenfolge ihrer Darstellung im Text. Die Erzählung unterscheidet sich von der chronologisch rekonstruierten Handlung vor allem durch die Gestaltung und zeitliche Umgruppierung der Ereignisse im Text (Erzähltempo, Rückwendung, Vorausdeutung).

---

<sup>1</sup> Martínez und Scheffel, *Erzähltheorie*. 11. Auflage.

<sup>2</sup> Ebd., 22-28.

<sup>3</sup> Ebd., 26.

(6) ERZÄHLEN: Die Präsentation der Geschichte und die Art und Weise dieser Präsentation in bestimmten Sprachen, Medien (z. B. rein sprachliche oder audio-visuelle) und Darstellungsverfahren (z. B. Erzählsituation oder Sprachstil).“<sup>4</sup>

In der Ausgabe von Martínez/Scheffel folgt eine Tabelle mit den entsprechenden Bezeichnungen für die Punkte 1-6 aus neunzehn verschiedenen Standard-Referenzwerken der Erzählforschung. Beispielhaft seien Genette, Propp, Schmid und Todorov genannt.<sup>5</sup> Auf diese Weise werden die uneinheitlichen Terminologien auf dem Feld der Narratologie in den Sprachen Deutsch, Englisch und Französisch zueinander ins Verhältnis gesetzt und verglichen. Die Orientierung in dieser Arbeit erfolgt streng an den Begriffen von Martínez/Scheffel.

*Erzählung* ist hier im Sinne der zweiten Bedeutung nach Heike Gfrereis verwendet: „in verschiedenen Bedeutungen gebrauchter Begriff der Erzählforschung“.<sup>6</sup> *Erzählung* kann aber auch eine Gattungsbezeichnung sein, von Gfrereis folgendermaßen beschrieben und für diese Arbeit im Weiteren relevant:

*„allg. Oberbegriff (Epik): mündliche oder schriftliche Darstellung von realen oder fiktiven Ereignisfolgen, meist, aber nicht nur in Prosa; schwer zu definierende selbständige Einzelgattung innerhalb der Grundgattung Epik, oft nur negativ umschrieben: weniger welthaltig, weniger figurenreich, weniger komplex in Handlung und Ideengehalt als der Roman; nicht so knapp und andeutend wie Skizze und Anekdote, weniger um ein Ereignis zentriert und pointiert als die Novelle, weniger konsequent auf den Schluss hin komponiert als die Kurzgeschichte, nicht wie Märchen und Legende auf Bereiche des Unwirklichen und Wunderbaren bezogen;“<sup>7</sup>*

Einige begriffliche Ergänzungen folgen Lahn/Meister S. 218:

GESCHEHNIS: Eine im Geschehens- und Weltkontext unauffällige (unmarkierte) Zustandsveränderung.

EREIGNIS: Eine im Kontext auffällige (markierte) Zustandsveränderung.

ERZÄHLTEXT: Der konkrete sprachliche Ausdruck, in dem die Erzählung präsentiert wird.

---

<sup>4</sup> Ebd., 27-28.

<sup>5</sup> Genette, *Erzählung*. Vladimir Propp, *Morphologie des Märchens* (Berlin: 1975). Wolf Schmid, *Elemente der Narratologie* (Berlin/Boston: 2014). Tzvetan Todorov, "Les catégories du récit littéraire," *Communications* 8 (1966).

<sup>6</sup> Gfrereis, *Grundbegriffe*, 57.

<sup>7</sup> Ebd.

## 2. Weitere Begriffsdefinitionen

ANTHOLOGIE: Sammlung „unter bestimmten Gesichtspunkten ausgewählter, meist bereits veröffentlichter lit. Texte“.<sup>8</sup>

BELLETRISTIK: [S]eit dem 18. Jh. Bz. für den nicht zweckbezogenen, „schögeistigen“ Teil der Lit., d. h. die „schöne Lit.“ oder Dichtung bes. einschließlich der leichteren Unterhaltungslit.<sup>9</sup>

DIALEKTISCHER STIL: Bezeichnung für einen literarischen Stil, der charakteristisch ist für einen Großteil der jüdischen Auslegungsliteratur. Kommt in den Midraschim, aber auch im Talmud zum Einsatz. Kennzeichen sind das gleichberechtigte Nebeneinander unterschiedlicher Meinungen. Der Text verhandelt auf diese Weise eine zentrale Fragestellung. Die Diskussion wird üblicherweise von einer Redaktor-Instanz moderiert. Nachfolgend eine Gegenüberstellung von dialektischem und nicht-dialektischem Stil zweier inhaltlich paralleler Sequenzen. Typisches Merkmal der Kompilationsliteratur.

| Midrasch Tanchuma,<br>we-Zot ha-Berakha 6:1<br>(dialektisch)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | PetM (PP2342)<br>(nicht dialektisch)                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הֲזֶה קָרְבוֹ יָמָיו. זֶה שֶׁאָמַר<br/>הַכְּתוּב: הֲזֶה צָדִיק בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל. כְּנֶגֶד מִי אָמְרוּ<br/>מִקְרָא זֶה. לֹא אָמְרוּ אֶלָּא כְּנֶגֶד מֹשֶׁה הַצָּדִיק,<br/>שֶׁלֹּא הָיָה כְּמוֹהוּ בְּכָל הַנְּבִיאִים, וְלֹא בְּכָל<br/>הַחֲכָמִים</p>                                                                                                                                                                                                   | <p>אָמְרוּ (...) לֹא שָׁנָה הָיָה יְהוֹשֻׁעַ מִשְׁרַת לְמֹשֶׁה רַבִּינוּ.<br/>וּכְיוֹן שֶׁנִּגְזְרָה גְזִירָה עַל מֹשֶׁה וְאִם לוֹ הֲזֶה קָרְבוֹ יָמָיו<br/>לְמוֹת הָיָה מֹשֶׁה דָן קָל וְחוֹמֶר בְּעֵצְמוֹ וְאִם שְׂמָא<br/>מִפְּנֵי תַלְמִידֵי שֶׁהוּא עוֹמֵד לְפָנָיו אֶת יִשְׂרָאֵל הִיא (...) <br/>שֶׁלֹּא אֲכַנֵּס לְאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְלֹא לֵאכּוֹל פְּרִיָּהּ</p>                                                                                                                                                                                                       |
| <p>(Dtn 31,14) "Da sprach der Herr zu Mose:<br/>Siehe, deine Tage sind herangekommen."<br/>Das ist wie geschrieben steht: "Siehe,<br/>wird einem Gerechten auf Erden vergolten<br/>werden?" (Spr 11,31) Auf wen bezieht<br/>sich dieser Text? Er bezieht sich auf<br/>keinen anderen als Mose, den Gerechten,<br/>denn es gibt keinen wie ihn, nicht unter<br/>den Propheten und nicht unter den<br/>Weisen.</p> <p>Grün: Bibelzitat, Gelb: Redaktor-Instanz,<br/>Blau: Auslegung</p> | <p>Sie sagten: 36 Jahre diente Josua Mose<br/>unserem Meister. Und als der Beschluss über<br/>Mose gefällt war und er ihm sagte: Siehe,<br/>deine Tage sind herangekommen zu sterben<br/>(Dtn 31,14), verhandelte Mose für sich vom<br/>Leichteren zum Schwereren: Ist es nicht so,<br/>dass es wegen meines Schülers ist, dem<br/>ansteht Israel zu führen? Es wurde der<br/>Gerichtsbeschluss gefasst, dass ich nicht in<br/>das Land Israel einziehen werde und nicht<br/>von seinen Früchten esse.</p> <p>Grün: Bibelzitat, Pink: Erzählinstanz,<br/>Grau: Direkte Rede</p> |

EPIGONAL: „geistig und formal abhängig von klassischen Mustern, ihnen nacheifernd, sie nachahmend, unoriginell,“<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Wilpert, *Sachwörterbuch*, 32.

<sup>9</sup> Ebd., 78.

<sup>10</sup> Gfriereis, *Grundbegriffe*, 48.



GATTUNG und GENRE: Beide Begriffe bezeichnen „bei schwankender Terminologie [...] Klassifikations-Kategorien lit. Darbietungsformen nach formalen, inhaltl., intentionalen u.a. Aspekten“.<sup>11</sup> Präzise betrachtet bezeichnet der Begriff „Gattung“ tendenziell größere Werksgruppen, während „Genre“ eher spezifischere Unterkategorien innerhalb einer „Gattung“ beschreibt. Synonym für „Genre“ kann man auch den Begriff „Dichtarten“ verwenden.<sup>12</sup> Die *Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung* ist demnach eher ein „Genre“, die übergeordnete Gattung ist die „Erzählung“. Im deutschen Sprachgebrauch ist die Verwendung beider Begriffe nicht präzise getrennt und variiert unter anderem je nach Kontext und Sprechgewohnheit. Im Englischen gibt es keine Unterscheidung zwischen „Gattung“ und „Genre“, beides wird als „genre“ übersetzt. Im Rahmen dieser Arbeit werden die Begriffe synonym verwendet. Die Möglichkeit beide Wörter austauschbar einzusetzen und dadurch sprachliche Abwechslung zu garantieren, überwog gegenüber den Vorteilen einer präzisen Unterscheidung der Terminologie.

KANON: Zusammenfassung der für ein bestimmtes Sachgebiet verbindlichen Werke.<sup>13</sup> Vgl. auch: Liste mustergültiger Autoren, Werke.<sup>14</sup>

KORPUS: die Gesamtheit [...] aller Werke gleicher Art (Urkunden, Dokumente) oder Gattung, dann auch deren wiss. Gesamtausgabe.<sup>15</sup> Vgl. auch: Belegsammlung von Texten oder Schriften [aus dem Mittelalter oder der Antike]<sup>16</sup>

(EUROPÄISCHE) KURZGESCHICHTE: Kurze epische Prosaform, charakterisiert durch zielstrebige, lineare, straffe und bewusste Komposition auf eine unausweichliche Lösung hin.<sup>17</sup>

KURZPROSA: Alle epischen Kleinformen wie Märchen, Sage, Legende, Schwank, Anekdote, Novelle, Erzählung, Kurzgeschichte [...] in Prosa“.<sup>18</sup>

LEMMA: „Das Lemma ist ein Segment aus dem Kontinuum der Offenbarungsschrift [...]. Das Lemma kann ein Wort, Lexem, Morphem, ein Satzteil, ein Teil des Textes in Relation zu einem anderen Teil des Textes oder ein graphisches Zeichen sein. Was das Lemma ist, ist keineswegs am Schriftzitat zu erkennen, [...] sondern nur an der Frage und der Antwort, die in jedem Midrasch enthalten sind. Das Lemma ist also nicht einfach ein Segment der Offenbarungsschrift, sondern ein lemmatisiertes, infrage gestelltes Segment. Bezieht man Propheten und Schriften in den Begriff ‚Tora‘ ein, dann ist das Lemma immer ein Teil der schriftlichen Tora“.<sup>19</sup>

PROÖMIUM: „Vorspiel, -Rede, Einleitung als Vorbereitung auf den behandelten Gegenstand.“<sup>20</sup>

PROSA: „[N]icht durch Metrum oder Reim gebundene, im Akzent freie Redeweise im Ggs. zur Poesie im engeren Sinne“.<sup>21</sup>

---

<sup>11</sup> Wilpert, *Sachwörterbuch*, 290.

<sup>12</sup> Ebd., 291 und 305.

<sup>13</sup> Gfrereis, *Grundbegriffe*, 97.

<sup>14</sup> Duden: [https://www.duden.de/rechtschreibung/Kanon\\_Lied\\_Leitfaden\\_Norm](https://www.duden.de/rechtschreibung/Kanon_Lied_Leitfaden_Norm) [13.02.2023].

<sup>15</sup> Wilpert, *Sachwörterbuch*, 148.

<sup>16</sup> Duden: [https://www.duden.de/rechtschreibung/Korpus\\_Sammlung](https://www.duden.de/rechtschreibung/Korpus_Sammlung) [13.02.2023].

<sup>17</sup> Nach Wilpert, *Sachwörterbuch*, 446. Rechtschreibung angepasst.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Goldberg, "Funktionale Form (1999)", 203.

<sup>20</sup> Wilpert, *Sachwörterbuch*, 639.

<sup>21</sup> Ebd., 640.

SAMMELHANDSCHRIFT: „Sammel-Codex, antike und mittelalterliche Überlieferungsform, bei der in einer Handschrift die Werke verschiedener Dichter gesammelt sind; oft auf bestimmte Gattungen beschränkt“.<sup>22</sup>

VERBINDUNG (auch: LEMMABINDUNG, LEMMATISCHE BINDUNG, REFERENZBINDUNG): Merkmal verschiedener Gattungen der jüdischen Literatur. Direkte Ausrichtung eines Texts auf einen anderen Text hin. Auch: Paradigma, nach dem ein Werk strukturiert ist. 1) Ausrichtung auf ein biblisches Lemma (vgl. Goldberg)<sup>23</sup>. Beispiele: Midrasch, Bibelkommentare. 2) Ausrichtung auf einen anderen kanonischen Text (oder Textabschnitt) des Judentums. Die Definition von „Lemma“ nach Goldberg rückt hierfür in den Hintergrund. Beispiel: Talmudkommentare. Es geht um die grundlegende Unterscheidung von Gattungen innerhalb der jüdischen Literatur, die referenzgebunden sind und anderen (jüdischen) Textgattungen, die autonom funktionieren. (Ob Referenzbindung vorhanden, ist oft an entsprechenden Bezeichnungen erkennbar. Beispiele für referenzgebundene Werke: Rashi zu Dtn 31,14, Midrasch DevR zu Dtn 31,14 etc. mit Dtn 31,14 als biblisches Lemma. Aber auch: Rashi zu bEr 102a, Tosafot zu bEr 102a etc. mit bEr 102a als Referenz auf den Talmud. Beispiele für nicht-referenzgebundene Werke: SYo, Jubiläenbuch, Maimonides *More Nevukhim* etc. Nicht die Einteilung von Bibel oder Talmud geben den Aufbau dieser Werke vor, sondern andere Aspekte, beispielsweise historiographische Anordnung, eigene Werkseinteilung etc.)

## II. Auflistung der Handschriften sortiert nach Text

Die in den nachfolgenden Tabellen aufgeführten Informationen entsprechen den Daten in der Graph-Datenbank für die Handschriften. Jeweils genauere Beschreibungen der Handschriften sind im Haupttext der Arbeit aufgeführt. Siehe: Die Handschriften ab S. 66.

### 1. Liste aller Handschriften mit *Divre ha-Yamim shel Moshe*

|   | Label    | Signatur                                                                                 | Lokalisierung     | LocP | Datierung |
|---|----------|------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|------|-----------|
| 1 | OBod135  | The Bodleian Libraries,<br>University of Oxford,<br>Oxford, England Ms.<br>Bodl. Or. 135 | [France,Ashkenaz] | 8    | 1275      |
| 2 | LBL27113 | The British Library,<br>London, England Add.<br>27113                                    | [Spain]           | 7    | 1282      |
| 3 | OBodd11  | The Bodleian Libraries,<br>University of Oxford,<br>Oxford, England Ms. heb.<br>d. 11    | [Ashkenaz]        | 10   | 1325      |
| 4 | LBeth48  | The Beth Din & Beth<br>Hamidrash Library,<br>London, England Ms. 48                      | [Italy]           | 10   | 1366      |
| 5 | PP2412   | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2412                                 | [Ashkenaz]        | 7    | 1382      |

<sup>22</sup> Gfrereis, *Grundbegriffe*, 177.

<sup>23</sup> Goldberg, "Funktionale Form (1999)", 203.

## H. Appendix

|    |          |                                                                             |                       |    |      |
|----|----------|-----------------------------------------------------------------------------|-----------------------|----|------|
| 6  | DUB25    | University and State Library Darmstadt, Darmstadt, Germany Ms. Cod. Or. 25  | [Ashkenaz, Frankfurt] | 10 | 1383 |
| 7  | MNL5463  | The National Library of Spain, Madrid, Spain Ms. 5463                       | [Toledo, Spain]       | 10 | 1389 |
| 8  | MULT220  | Estense University Library, Modena, Italy Ms. a.T.2.20                      | [Ashkenaz]            | 4  | 1400 |
| 9  | ROR33    | Rostock University Library, Rostock, Germany Ms. Or. 33                     | [Ashkenaz]            | 10 | 1400 |
| 10 | RC3097   | Casanatense Library, Rome, Italy Ms. 3097                                   | [Grosseto, Italy]     | 10 | 1428 |
| 11 | PP2269   | The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2269                          | [Italy]               | 10 | 1450 |
| 12 | LBeth28  | The Beth Din & Beth Hamidrash Library London England Ms. 28                 | [Treviso, Italy]      | 10 | 1453 |
| 13 | JIMB61   | The Israel Museum, Jerusalem, Israel B61.09.0803                            | [Veneto, Italy]       | 10 | 1470 |
| 14 | OBod487  | The Bodleian Libraries, University of Oxford, Oxford, England Ms. Hunt. 487 | [Damascus]            | 3  | 1484 |
| 15 | LBL27129 | The British Library, London, England Add. 27129                             | [Italy]               | 4  | 1500 |
| 16 | NYJ5000  | The Jewish Theological Seminary of America New York, NY USA Ms. 5000        | [Ashkenaz]            | 3  | 1500 |
| 17 | PP2294   | The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2294                          | [Ashkenaz]            | 4  | 1550 |
| 18 | CAdd532  | Cambridge University Library, Cambridge, England Ms. Add. 532, 4            | [Italy]               | 5  | 1600 |
| 19 | LUB27    | Leipzig University Library, Leipzig, Germany Ms. B.H. fol. 27               | [Austria, Ashkenaz]   | 10 | 1619 |

2. Liste aller Handschriften mit *Peṭirat Moshe*

|    | <b>Label</b> | <b>Signatur</b>                                                                                      | <b>Lokalisierung</b> | <b>LocP</b> | <b>Datierung</b> |
|----|--------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------|------------------|
| 1  | LBL16406     | The British Library,<br>London, England Add.<br>16406                                                | [Ashkenaz]           | 4           | 1250             |
| 2  | PP2785       | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2785                                             | [Uncastillo,Spain]   | 10          | 1289             |
| 3  | PP2342       | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2342                                             | [France,Ashkenaz]    | 4           | 1300             |
| 4  | NYJ4460      | The Jewish Theological<br>Seminary of America,<br>New York, NY, USA Ms.<br>4460                      | [Ashkenaz,France]    | 5           | 1300             |
| 5  | OBodd11      | The Bodleian Libraries,<br>University of Oxford,<br>Oxford, England Ms. heb.<br>d. 11                | [Ashkenaz]           | 10          | 1325             |
| 6  | DUB25        | University and State<br>Library Darmstadt,<br>Darmstadt, Germany Ms.<br>Cod. Or. 25                  | [Ashkenaz,Frankfurt] | 10          | 1383             |
| 7  | Vebr45       | Vatican Library, Vatican<br>City, Vatican City State<br>Ms. ebr. 45                                  | [Ashkenaz]           | 7           | 1400             |
| 8  | CAdd3127     | Cambridge University<br>Library, Cambridge,<br>England Ms. Add. 3127                                 | [France,Ashkenaz]    | 10          | 1414             |
| 9  | PP2269       | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2269                                             | [Italy]              | 10          | 1450             |
| 10 | LBeth28      | The Beth Din & Beth<br>Hamidrash Library<br>London England Ms. 28                                    | [Treviso,Italy]      | 10          | 1453             |
| 11 | NYJ5000      | The Jewish Theological<br>Seminary of America New<br>York, NY USA Ms. 5000                           | [Ashkenaz]           | 3           | 1500             |
| 12 | LBL27089     | The British Library,<br>London, England Add.<br>27089                                                | [Italy]              | 8           | 1500             |
| 13 | ERLIII14     | Royal Library of the<br>Monastery of El Escorial,<br>San Lorenzo del Escorial,<br>Spain Ms. G-III-14 | [Italy,Spain]        | 4           | 1500             |
| 14 | PNL710       | The National Library of<br>France, Paris, France Ms.<br>hebr. 710                                    | [Spain]              | 4           | 1550             |

|    |         |                                                                                                   |                    |    |      |
|----|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------|----|------|
| 15 | PP2766  | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2766                                          | [Ashkenaz]         | 6  | 1550 |
| 16 | PP2294  | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2294                                          | [Ashkenaz]         | 4  | 1550 |
| 17 | BJTSK59 | The Jewish Theological<br>Seminary - University of<br>Jewish Studies Budapest<br>Hungary Ms. K 59 | keine Angabe       |    | 1600 |
| 18 | LUB27   | Leipzig University<br>Library, Leipzig,<br>Germany Ms. B.H. fol. 27                               | [Austria,Ashkenaz] | 10 | 1619 |

### 3. Liste aller Handschriften mit *Peṭirat Aharon*

|   | <b>Label</b> | <b>Signatur</b>                                                                       | <b>Lokalisierung</b> | <b>LocP</b> | <b>Datierung</b> |
|---|--------------|---------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-------------|------------------|
| 1 | LBL16406     | The British Library,<br>London, England Add.<br>16406                                 | [Ashkenaz]           | 4           | 1250             |
| 2 | PP2785       | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2785                              | [Uncastillo,Spain]   | 10          | 1289             |
| 3 | OBodd11      | The Bodleian Libraries,<br>University of Oxford,<br>Oxford, England Ms. heb.<br>d. 11 | [Ashkenaz]           | 10          | 1325             |
| 4 | DUB25        | University and State<br>Library Darmstadt,<br>Darmstadt, Germany Ms.<br>Cod. Or. 25   | [Ashkenaz,Frankfurt] | 10          | 1383             |
| 5 | Vebr45       | Vatican Library, Vatican<br>City, Vatican City State<br>Ms. ebr. 45                   | [Ashkenaz]           | 7           | 1400             |
| 6 | CAdd3127     | Cambridge University<br>Library, Cambridge,<br>England Ms. Add. 3127                  | [France,Ashkenaz]    | 10          | 1414             |
| 7 | PP2294       | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2294                              | [Ashkenaz]           | 4           | 1550             |
| 8 | PP2766       | The Palatina Library,<br>Parma, Italy Cod. Parm.<br>2766                              | [Ashkenaz]           | 6           | 1550             |
| 9 | LUB27        | Leipzig University<br>Library, Leipzig, Germany<br>Ms. B.H. fol. 27                   | [Austria,Ashkenaz]   | 10          | 1619             |

### III. Transkriptionshinweise

Transkriptionen aus dem Hebräischen folgen den Richtlinien der Frankfurter Judaistik.

Nachfolgend als Auszug:

|   |   |     |   |   |   |   |   |   |   |   |   |      |   |   |   |   |   |   |     |   |   |   |   |    |   |
|---|---|-----|---|---|---|---|---|---|---|---|---|------|---|---|---|---|---|---|-----|---|---|---|---|----|---|
| א | ב | (ב) | ג | ד | ה | ו | ז | ח | ט | י | כ | (כ)  | ל | מ | נ | ס | ע | פ | (פ) | צ | ק | ר | ש | ט  | ת |
| ʾ | b | (v) | g | d | h | w | z | ḥ | ṭ | y | k | (kh) | l | m | n | s | ʿ | p | (f) | ṣ | q | r | s | sh | t |

„Das Zeichen ʾ wird für א nur am Silbenanfang innerhalb eines Wortes gesetzt, das Zeichen ʿ für ע auch am Wortanfang und -ende. ה am Wortende wird nicht wiedergegeben (außer ה mit mappiq). Dagesh forte wird nach Präfixen (einschließlich Artikel) und bei sh nicht berücksichtigt, in allen anderen Fällen durch Verdoppelung des Konsonanten wiedergegeben. Es werden nur die fünf Grundvokale a, e, i, o, u ohne Längenzeichen angewandt. Shwa mobile (shwa naʿ) kann wahlweise als e, hochgestelltes e oder auch gar nicht wiedergegeben werden.“<sup>24</sup>

### IV. Abkürzungsverzeichnis

#### 1. Abkürzungen hebräische Bibel

|                   |               |             |                |
|-------------------|---------------|-------------|----------------|
| <b>Gen</b>        | Genesis       | <b>Nah</b>  | Nachum / Nahum |
| <b>Ex</b>         | Exodus        | <b>Hab</b>  | Habakuk        |
| <b>Lev</b>        | Leviticus     | <b>Zef</b>  | Zefanja        |
| <b>Num</b>        | Numeri        | <b>Hag</b>  | Haggai         |
| <b>Dtn</b>        | Deuteronomium | <b>Sach</b> | Sacharja       |
| <b>Jos</b>        | Josua         | <b>Mal</b>  | Maleachi       |
| <b>Ri</b>         | Richter       | <b>Ps</b>   | Psalmen        |
| <b>I / II Sam</b> | Samuel        | <b>Spr</b>  | Proverbia      |
| <b>I / II Kön</b> | Könige        | <b>Hi</b>   | Hiob           |
| <b>Jes</b>        | Jesaja        | <b>Hld</b>  | Hohelied       |
| <b>Jer</b>        | Jeremia       | <b>Rut</b>  | Rut            |
| <b>Ez</b>         | Ezechiel      | <b>Klgl</b> | Klagelieder    |
| <b>Hos</b>        | Hosea         | <b>Koh</b>  | Kohelet        |
| <b>Joel</b>       | Joel          | <b>Est</b>  | Ester          |
| <b>Am</b>         | Amos          | <b>Dan</b>  | Daniel         |
| <b>Ob</b>         | Obadja        | <b>Esr</b>  | Esra           |
| <b>Jona</b>       | Jona          | <b>Neh</b>  | Nehemia        |
| <b>Mi</b>         | Micha         | <b>Chr</b>  | Chronik        |

<sup>24</sup> Entnommen aus: Leitfaden Wissenschaftliches Arbeiten in der Judaistik. Johann-Wolfgang-Goethe Universität Frankfurt am Main, Fachbereich 09, Seminar für Judaistik. Stand: 2015.

## 2. Abkürzungen rabbinische Literatur (Auswahl)

Das Abkürzungsverzeichnis für die rabbinische Literatur ist aus den Richtlinien der Frankfurter Judaistik zum wissenschaftlichen Arbeiten in der Judaistik übernommen.<sup>25</sup>

|                |                                                 |
|----------------|-------------------------------------------------|
| <b>AgAg</b>    | Aggadat Aggadat. Qoveš Midrashim Qetanim        |
| <b>AgBer</b>   | Aggadat Bereshit                                |
| <b>PRE</b>     | Pirke de-Rabbi Eli‘ezer                         |
| <b>ARN</b>     | Avot de-Rabbi Natan                             |
| <b>B</b>       | Talmud Bavli (mit folgendem Traktatsnamen)      |
| <b>BamR</b>    | Bamidbar Rabba                                  |
| <b>BatM</b>    | Bate Midrashot                                  |
| <b>BerR</b>    | Bereshit Rabba                                  |
| <b>BerRbti</b> | Bereshit Rabbati                                |
| <b>BhM</b>     | Bet ha-Midrash                                  |
| <b>bT</b>      | Talmud Bavli                                    |
| <b>ShemR</b>   | Shemot Rabba                                    |
| <b>ShirR</b>   | Shir ha-Shirim Rabba                            |
| <b>DevR</b>    | Devarim Rabba                                   |
| <b>SifBam</b>  | Sifre Bamidbar                                  |
| <b>SifDev</b>  | Sifre Devarim                                   |
| <b>Sifra</b>   | Sifra                                           |
| <b>SifZ</b>    | Sifre Zuṭa                                      |
| <b>SOR</b>     | Seder ‘Olam Rabba                               |
| <b>LeqT</b>    | Leqaḥ Ṭov (Pesiḳta Zuṭarta)                     |
| <b>M</b>       | Mishna                                          |
| <b>t</b>       | Tosefta                                         |
| <b>Tan</b>     | Tanḥuma                                         |
| <b>TanB</b>    | Tanḥuma ed. Buber                               |
| <b>MekhY</b>   | Mekhlita de-Rabbi Yishma‘el                     |
| <b>TPsJ</b>    | Targum Pseudo-Jonathan (Targum Jerusalem I)     |
| <b>MMish</b>   | Midrash Mishle                                  |
| <b>WaR</b>     | Wayiqra Rabba                                   |
| <b>y</b>       | Talmud Yerushalmi (mit folgendem Traktatsnamen) |
| <b>MShir</b>   | Midrash Shir HaShirim (ed. Grünhut)             |
| <b>Yalq</b>    | Yalquṭ Shim‘oni                                 |
| <b>MTann</b>   | Midrash Tanna’im („Mekhlita leSefer Devarim“)   |
| <b>yT</b>      | Talmud Yerushalmi                               |
| <b>OsM</b>     | Oṣar Midrashim (ed. Eisenstein)                 |

---

<sup>25</sup> Ebd.

### 3. Abkürzungen Mischna-, Tosefta- und Talmudtraktate

|             |                |                |                 |
|-------------|----------------|----------------|-----------------|
| <b>Ar</b>   | ‘Arakhin       | <b>Naz</b>     | Nazir           |
| <b>Av</b>   | Avot           | <b>Ned</b>     | Nedarim         |
| <b>AZ</b>   | ‘Avoda Zara    | <b>Neg</b>     | Nega‘im         |
| <b>BB</b>   | Bava Batra     | <b>Nid</b>     | Nidda           |
| <b>Bekh</b> | Bekhorot       | <b>Ohal</b>    | Ohalot          |
| <b>Ber</b>  | Berakhot       | <b>Orl</b>     | ‘Orla           |
| <b>Bes</b>  | Beša (Yom Ṭov) | <b>Par</b>     | Para            |
| <b>Bik</b>  | Bikkurim       | <b>Pea</b>     | Pe‘a            |
| <b>BM</b>   | Bava Meši‘a    | <b>Pes</b>     | Pesaḥim         |
| <b>BQ</b>   | Bava Qamma     | <b>Qid</b>     | Qiddushin       |
| <b>Dem</b>  | Demai          | <b>Qin</b>     | Qinnim          |
| <b>Ed</b>   | ‘Eduyot        | <b>RHSh</b>    | Rosh HaShana    |
| <b>Er</b>   | ‘Eruvin        | <b>San</b>     | Sanhedrin       |
| <b>Git</b>  | Gitṭin         | <b>Shab</b>    | Shabbat         |
| <b>Hag</b>  | Ḥagiga         | <b>Sheq</b>    | Sheqalim        |
| <b>Hal</b>  | Ḥalla          | <b>Shevi</b>   | Shevi‘it        |
| <b>Hor</b>  | Horayot        | <b>Shevu</b>   | Shevu‘ot        |
| <b>Hul</b>  | Ḥullin         | <b>Sot</b>     | Soṭa            |
| <b>Kel</b>  | Kelim          | <b>Suk</b>     | Sukka           |
| <b>Ker</b>  | Keritot        | <b>Taan</b>    | Ta‘anit         |
| <b>Ket</b>  | Ketubot        | <b>Tam</b>     | Tamid           |
| <b>Kil</b>  | Kil‘ayim       | <b>Tem</b>     | Temura          |
| <b>Maas</b> | Ma‘asrot       | <b>Ter</b>     | Terumot         |
| <b>Mak</b>  | Makkot         | <b>TevY</b>    | Ṭevul Yom       |
| <b>Makh</b> | Makhshirin     | <b>Toh</b>     | Ṭoharot         |
| <b>Meg</b>  | Megilla        | <b>Uq</b>      | ‘Uqṣin          |
| <b>Meil</b> | Me‘ila         | <b>Yad</b>     | Yadayim         |
| <b>Man</b>  | Menahot        | <b>Yev</b>     | Yevamot         |
| <b>Mid</b>  | Middot         | <b>Yom</b>     | Yoma (Kippurim) |
| <b>Miq</b>  | Miqwa‘ot       | <b>Yom Ṭov</b> | s. Bes (Beša)   |
| <b>MQ</b>   | Mo‘ed Qatan    | <b>Zav</b>     | Zavim           |
| <b>MSH</b>  | Ma‘aser Sheni  | <b>Zev</b>     | Zevaḥim         |

### 4. Weitere Abkürzungen

(nicht aus dem Leitfaden der Frankfurter Judaistik übernommen)

|                  |                                                    |
|------------------|----------------------------------------------------|
| <b>DPetM</b>     | Derash Peṭirat Moshe                               |
| <b>DYM</b>       | Divre ha-Yamim shel Moshe (Die Chroniken des Mose) |
| <b>MhB</b>       | Mittelalterliche hebräische Bibelerzählung         |
| <b>NLI</b>       | The National Library of Israel                     |
| <b>PetA</b>      | Peṭirat Aharon (Der Tod des Aaron)                 |
| <b>PetM</b>      | Peṭirat Moshe (Der Tod des Mose)                   |
| <b>SYa</b>       | Sefer ha-Yashar                                    |
| <b>SYo</b>       | Sefer Yosippon                                     |
| <b>Tan.-Yel.</b> | Tanḥuma-Yelammdenu                                 |



## V. Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Visualisierung des Datenbank-Schemas (Überlieferungskontext) – Seite: 91.

Abb. 2: Beispielbefragung Graph-Datenbank (Überlieferungskontext) – Seite: 92.

Abb. 3: Visualisierung des Datenbank-Schemas (PetM Motive) – Seite: 225.

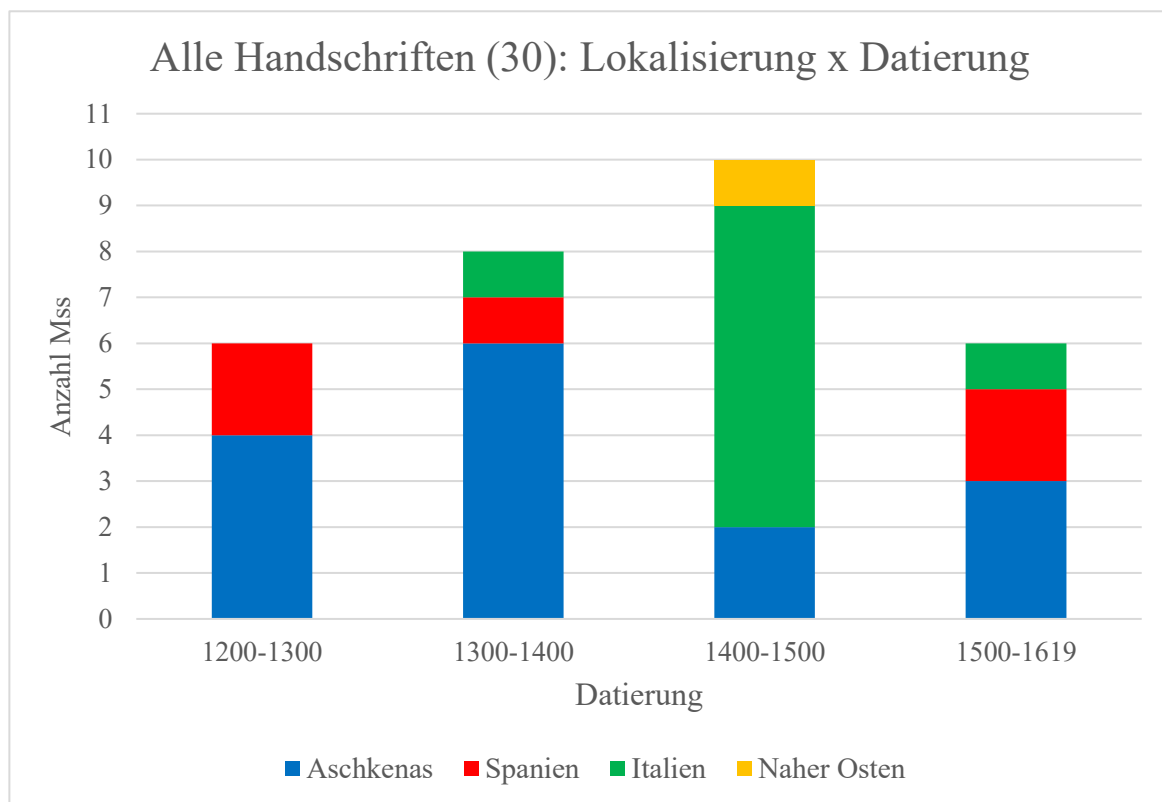
Abb. 4: Beispielbefragung Graph-Datenbank (PetM Motive) – Seite: 227.

## VI. Graphische Aufarbeitung ausgewählter Ergebnisse der Graph-Datenbank-Analyse

Anmerkung: Mehrfachnennungen bei der Lokalisierung werden vereinfacht dargestellt. LocP findet keine Beachtung.

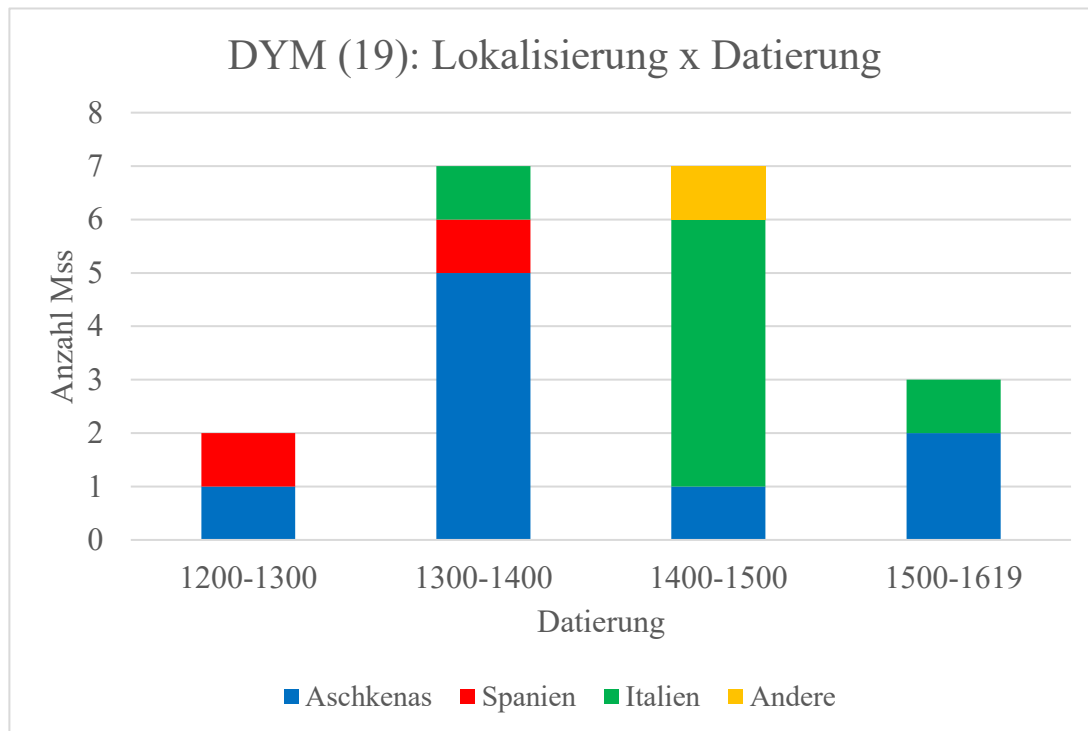
*Graphik 1: Alle Handschriften (Lokalisierung x Datierung)*

30 Handschriften gesamt (ohne PP2295)



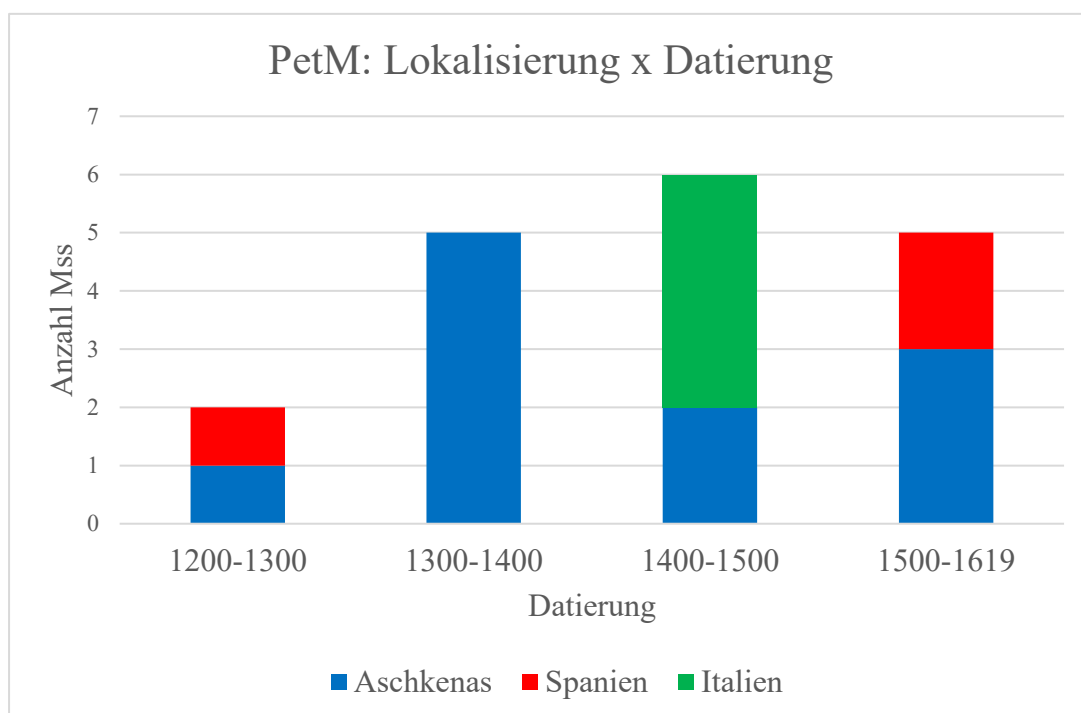
Graphik 2: DYM (Lokalisierung x Datierung)

19 Handschriften gesamt



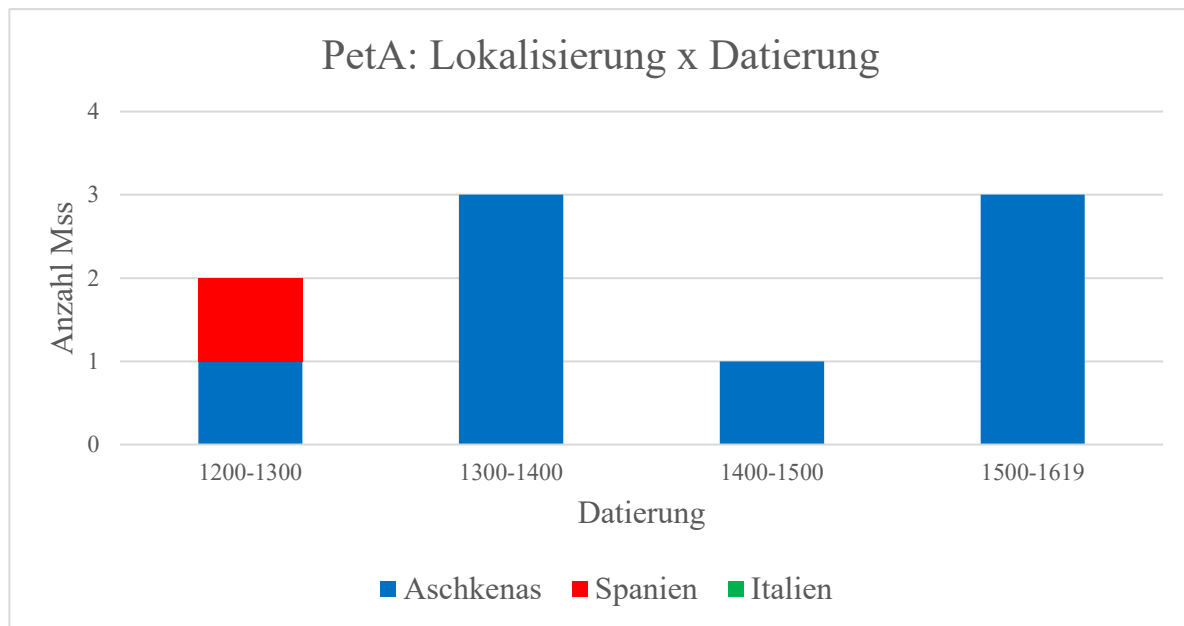
Graphik 3: PetM: (Lokalisierung x Datierung)

18 Handschriften gesamt (ohne PP2295)



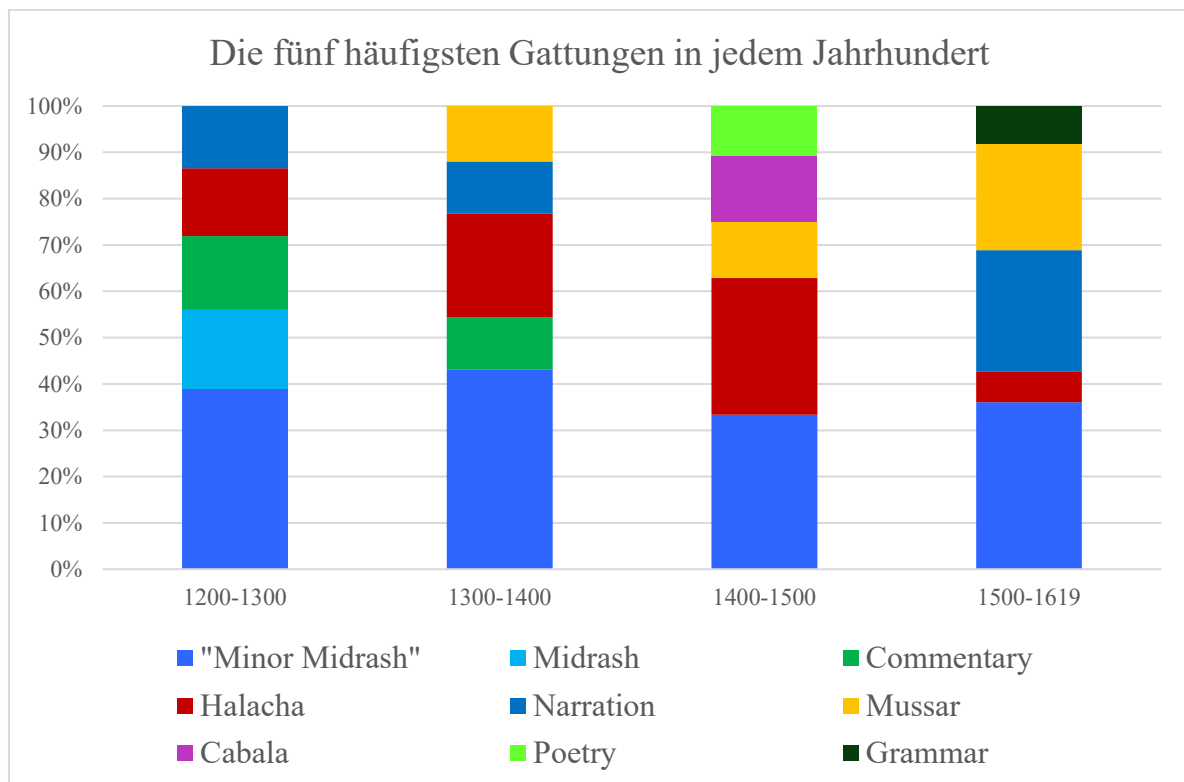
Graphik 4: PetA (Lokalisierung x Datierung)

9 Handschriften gesamt



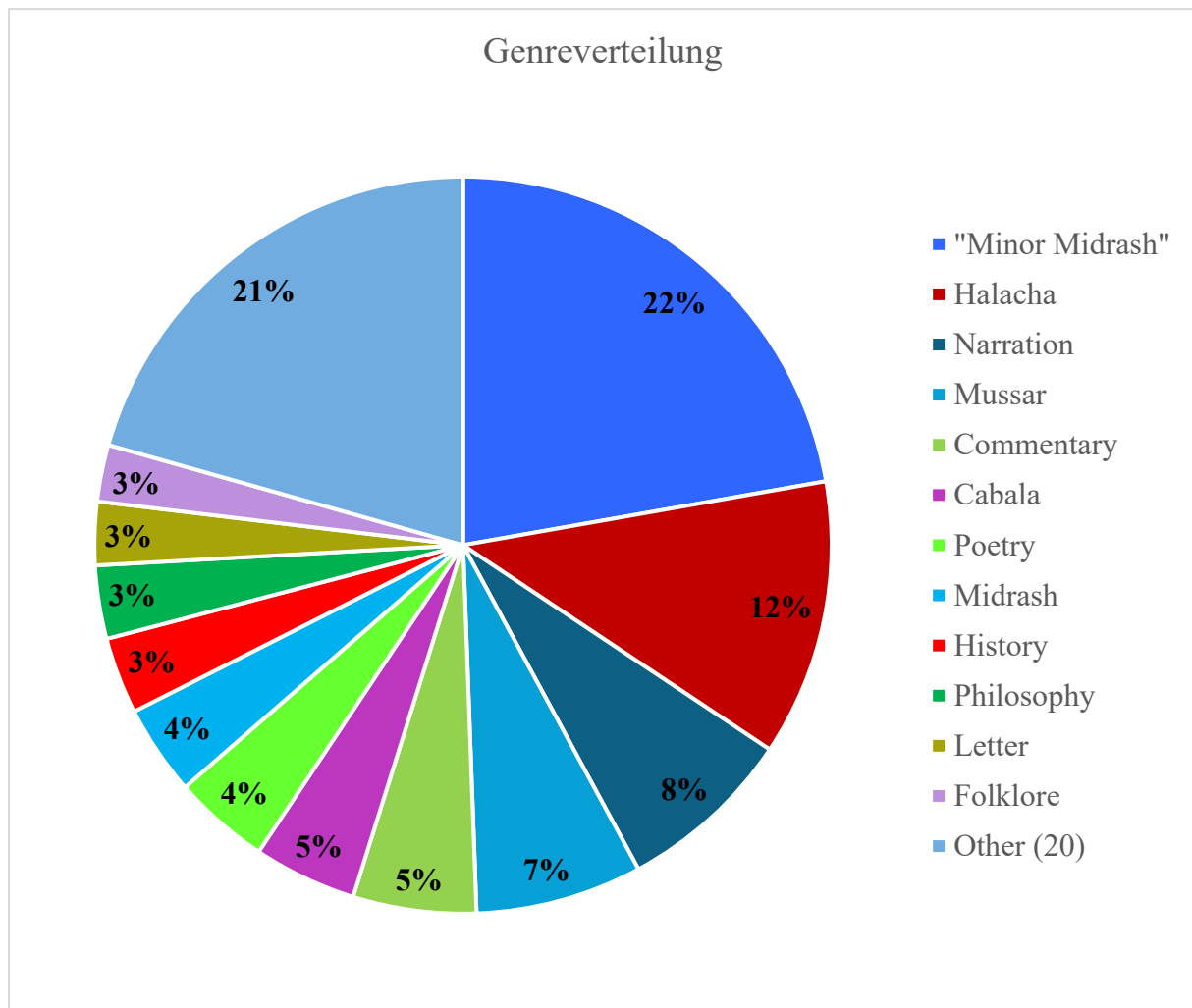
Graphik 5: Die jeweils fünf häufigsten Gattungen in jedem Jahrhundert

Insgesamt 31 Handschriften (mit PP2295), zusammengesetzt aus 588 Texten, bestehend aus 40 Gattungen. Bei Texten mit mehreren Gattungsangaben wurden alle Angaben einbezogen. Die Kategorien „Minor Midrash“, „Narration“ und „Midrash“ weisen inhaltliche Überschneidungen auf. Sie sind daher in unterschiedlichen Blautönen dargestellt.



*Graphik 6: Gattungsverteilung in den Handschriften*

Insgesamt 31 Handschriften (mit PP2295), zusammengesetzt aus 588 Texten, bestehend aus 40 Gattungen. Bei Texten mit mehreren Gattungsangaben wurden alle Angaben einbezogen. Die Kategorien „Minor Midrash“, „Narration“ und „Midrash“ weisen inhaltliche Überschneidungen auf. Sie sind daher in unterschiedlichen Blautönen dargestellt.



## VII. Motivliste PetM

Schlüssel für 191 unterschiedliche PetM-Motive. Die fünfzehn häufigsten Motive aus allen Handschriften sind fett markiert (= Basisnarrativ).

| <u>Label</u> | <u>Motiv</u>                                                                 |
|--------------|------------------------------------------------------------------------------|
| <b>m1</b>    | Dtn 31,14: הן קרבו ימיו („Siehe deine Tage“)                                 |
| m2           | Jeder muss sterben, auch Mose                                                |
| m3           | Mose klagt: Seine ganzen bisherigen Bemühungen waren umsonst                 |
| m4           | Gleichnis vom Geschenk für den König                                         |
| m5           | Vergleich mit den Erzvätern und deren Sünden                                 |
| m6           | Mose sorgt sich um üble Nachrede                                             |
| m7           | Mose will nach Israel                                                        |
| m8           | Beschluss des Ewigen: Er darf nicht ins Land                                 |
| m9           | Einschub PetA                                                                |
| m10          | Nicht eine, sechs Sünden hat Mose begangen                                   |
| m11          | Unterschied zwischen Beschluss gegen einen Einzelnen vs. gegen eine Gemeinde |
| m12          | Mose sucht Fürsprecher zwischen Himmel und Erde                              |
| m13          | Der Fürst des Angesichts macht deutlich: Moses Bestreben ist hoffnungslos    |
| m14          | Gott hat zwei Schwüre geschworen: Mose zu töten, oder Israel zu vernichten   |
| m15          | Josua ist an der Reihe                                                       |
| m16          | Mose schlägt vor Josuas Schüler zu werden                                    |
| m17          | Bat Qol: Lernt von Josua                                                     |
| m18          | Mose als Josuas Schüler. Er verliert seine Persönlichkeit                    |
| m19          | Episode um Metatron                                                          |
| m20          | Gleichnis vom wütenden König                                                 |
| m21          | Wege den Jordan zu überqueren: Als Vogel (ohne Feldtier)                     |
| <b>m22</b>   | Gabriel, Michael und Zagzagel weigern sich Mose zu töten                     |
| <b>m23</b>   | Samma'el zieht freudig los Mose zu töten                                     |
| <b>m24</b>   | Mose sitzt und schreibt in sein Buch. Er strahlt                             |
| <b>m25</b>   | Mose begegnet Samma'el                                                       |
| <b>m26</b>   | Mose listet Samma'el seine begangenen Heldentaten auf                        |
| m27          | Samma'el kehrt zu Gott zurück und diskutiert mit ihm                         |
| <b>m28</b>   | Samma'els Ende durch Moses Hand                                              |
| m29          | Bat Qol kommt zum ersten Mal                                                 |
| <b>m30</b>   | Es gibt einen Countdown der verbleibenden Stunden                            |
| m31          | Mose listet Gott auf, was er geleistet hat                                   |
| m32          | Mose fleht: Gib mich nicht in die Hand des Todesengels                       |
| m33          | Gott verspricht: Ich werde dich begraben                                     |
| m34          | Die Bat Qol will Mose begraben                                               |
| m35          | Bat Qol kommt zum zweiten Mal                                                |
| m36          | Mose segnet Israel                                                           |
| m37          | Bat Qol kommt zum dritten Mal                                                |
| m38          | Mose und Israel vergeben sich                                                |
| m39          | Bat Qol kommt zum vierten Mal                                                |
| m40          | Mose bittet Israel: Erinnert euch an mich!                                   |

|            |                                                                                              |
|------------|----------------------------------------------------------------------------------------------|
| m41        | Bat Qol kommt zum zweiten Mal II                                                             |
| m42        | Gott und drei Engel steigen herab, um Moses Seele zu nehmen                                  |
| <b>m43</b> | Drei Engel bereiten Mose auf den Tod vor                                                     |
| <b>m44</b> | Befehl an Mose vor dem Tod: Leg die Hände auf die Brust                                      |
| <b>m45</b> | Gottes Diskussion mit Moses Seele                                                            |
| <b>m46</b> | Gott küsst Mose                                                                              |
| <b>m47</b> | Mose stirbt                                                                                  |
| <b>m48</b> | Gott trauert                                                                                 |
| <b>m49</b> | Alle trauern um Mose                                                                         |
| m50        | Ein zweiter Verweis: Auch die Erzväter haben gesündigt                                       |
| m51        | Mose fordert: Begrabt mich!                                                                  |
| m52        | Über das Ende von Fleisch und Blut                                                           |
| m53        | Auslegung von Hen (הן)                                                                       |
| m54        | R'Yochanan: Liste der 10 Stellen, da Moses Tod erwähnt ist                                   |
| m55        | Dtn 3,27: <i>כי לא תעבור את הירדן הזה</i> ( <i>Du wirst diesen Jordan nicht überqueren</i> ) |
| m56        | Mose geht in Sack und Asche                                                                  |
| m57        | Bat Qol: Gott wird die Welt nicht erneuern                                                   |
| m58        | Mystischer Teil. Die Tore des Himmels werden verschlossen                                    |
| m59        | Mose fordert den Lohn für seine Taten                                                        |
| m60        | Begegnung zwischen Michael und Samma'el                                                      |
| m61        | Wege den Jordan zu überqueren: als Vogel, als Feldtier                                       |
| m62        | Dtn 22,4: <i>הצור תמים פעלו</i> ( <i>Der Felsen</i> )                                        |
| m63        | Mose schreibt den Gottesnamen und das Sefer ha-Shir                                          |
| m64        | Mose schreibt den Gottesnamen und das Sefer ha-Yashar                                        |
| m65        | Mose schreibt nur den Gottesnamen                                                            |
| m66        | Mose heiligt sich selbst                                                                     |
| m67        | Mose nimmt es auf die leichte Schulter                                                       |
| m68        | Episode um 505x <i>אתחנן</i>                                                                 |
| m69        | Samma'el freut sich über Moses Tod                                                           |
| m70        | Dtn 24,10: <i>לא קם נביא בישראל</i> ( <i>Kein Prophet in Israel</i> )                        |
| m71        | Gleichnis von Braut und Bräutigam                                                            |
| m72        | Problem von Mose, der nicht mit Israel nach Jerusalem pilgern kann                           |
| m73        | Verweis auf Uzza und Azazel                                                                  |
| m74        | Verweis auf die Kushiterin in Num 12,1                                                       |
| m75        | Dtn 33 <i>וזאת הברכה</i> ( <i>Und dies ist der Segen</i> )                                   |
| m76        | Shemuel bar Nachmani: Auslegung ve-Zot                                                       |
| m77        | Rabbi Tanchuma: Episode um Josephs Sarg                                                      |
| m78        | Mose will nicht sterben, sondern Leben (ausgewählte Formulierung)                            |
| m79        | Mose ist bereit seine Autorität an Josua abzugeben, um nicht zu sterben                      |
| m80        | Eine Wolke zwischen Josua und Mose im Stiftszelt                                             |
| m81        | Gleichnis vom Gelehrten und dem Königssohn                                                   |
| m82        | Mose diskutiert mit Gott (ausführlich)                                                       |
| m83        | Moses berichtet Gott seine Heldentaten                                                       |
| m84        | Gott: Auch deine Vorväter sind gestorben                                                     |
| m85        | Verhandlung der Sünden des Mose                                                              |

|      |                                                                        |
|------|------------------------------------------------------------------------|
| m86  | Qal wa-Homer: Er stirbt, obwohl er perfekt ist                         |
| m87  | Zum zweiten Mal: Dtn 31,14: הן קרבו ימך ( <i>Siehe deine Tage</i> )    |
| m88  | Zum zweiten Mal: Dtn 3,27: הזה הירדן את תעבור כי לא ( <i>Jordan</i> )  |
| m89  | Gott besänftigt Mose durch Schilderungen vom Paradies                  |
| m90  | Mose diskutiert zum zweiten Mal mit Gott (ausführlich)                 |
| m91  | Mose lehrt Israel die Tora                                             |
| m92  | Kalenderauslegungen                                                    |
| m93  | Rabbi Chelbo: 13 Middot und Tora an Israel                             |
| m94  | Gabriel bringt die Tora in den Himmel                                  |
| m95  | Moses Gerechtigkeit im Himmel                                          |
| m96  | Rabbi Yoshia: Verehrung Josuas als König                               |
| m97  | Josua predigt. Kalev ben Yefunne legt aus                              |
| m98  | Josuas Midrasch                                                        |
| m99  | Zum dritten Mal: Dtn 31,14: הן קרבו ימך                                |
| m100 | Mose dient Josua 36 Tage lang                                          |
| m101 | Josua schläft im Zelt und empfängt königliche Ehren                    |
| m102 | Ausrufung Josuas                                                       |
| m103 | Israel weint. Josua fühlt sich wie ein Kind                            |
| m104 | Josua wacht auf und ist erschrocken                                    |
| m105 | Josua muss Moses Willen folgen                                         |
| m106 | Josua predigt mit Mose. Gleichnis von Sonne und Mond                   |
| m107 | Mose weint und schreit                                                 |
| m108 | Bat Qol kommt zum sechsten Mal                                         |
| m109 | Ein drittes Mal: Dtn 3,27: הזה הירדן את תעבור כי לא ( <i>Jordan</i> )  |
| m110 | Wege über den Jordan: Als Vogel, als Fisch, als Wolken, als Gliedmaßen |
| m111 | Mose darf das Land schauen                                             |
| m112 | Motiv mit Gad und Reuben                                               |
| m113 | Info an Mose: Es ist nicht gut, wenn der Meister noch lebt             |
| m114 | Mose sucht Fürsprecher zwischen Himmel und Erde (Kurzform)             |
| m115 | Machtübergabe an Josua                                                 |
| m116 | Abschlussgespräch Gott/Josua                                           |
| m117 | Abschlussgespräch Mose/Josua                                           |
| m118 | Gespräch Mose/Israel                                                   |
| m119 | Bat Qol kommt zum siebten Mal                                          |
| m120 | Friedenssegnen                                                         |
| m121 | Große Trauer und Selbstmitleid. Mose zerreißt sein Gewand              |
| m122 | Bat Qol kommt zum achten Mal                                           |
| m123 | Josua sitzt. Mose steht. Josua erschrickt                              |
| m124 | Bat Qol verkündet das Ende                                             |
| m125 | Gott steigt herab. Mose empfindet große Ehre                           |
| m126 | Dtn 24.5: וימת שם משה על פי ( <i>durch den Mund des Herrn</i> )        |
| m127 | Abschlussepisode mit Metatron                                          |
| m128 | Anfang fehlt                                                           |
| m129 | Lobpreis über Israel                                                   |
| m130 | Auslegung von תבל                                                      |

|      |                                                                           |
|------|---------------------------------------------------------------------------|
| m131 | Verweis auf BerR                                                          |
| m132 | Rabbi Yehoshua ben Levi                                                   |
| m133 | Rabbi Yochanan: Edelsteine in Israel                                      |
| m134 | Mose will ins Land und spricht vom Tempel                                 |
| m135 | Mose gibt sich für Israels Sünden auf                                     |
| m136 | Samma'el redet mit Gott über Moses Größe                                  |
| m137 | Samma'el bietet sich an Moses Seele zu nehmen                             |
| m138 | Gott sagt, Samma'el hat keine Gewalt                                      |
| m139 | Kuss und Abschied Mose/Josua                                              |
| m140 | Bat Qol kommt zum neunten Mal                                             |
| m141 | Bat Qol kommt zum zehnten Mal                                             |
| m142 | Mose verhandelt mit den Ältesten                                          |
| m143 | Kriegs-/ bzw. Dienstengel verhindern das Gebet                            |
| m144 | Samma'el verhindert das Gebet                                             |
| m145 | Zum zweiten Mal: Mose an Gott: Erinnere dich an meine Taten               |
| m146 | Zum zweiten Mal: Gib mich nicht in die Hand des Todesengels               |
| m147 | Josua, Eleazar, Kalev und die Ältesten können nicht beten wegen Samma'el  |
| m148 | Zum zweiten Mal: Mose in Sack und Asche                                   |
| m149 | Gematria                                                                  |
| m150 | Gleichnis vom Tag                                                         |
| m151 | Gott zu Mose: Zieh auf den Berg                                           |
| m152 | Israel betet nicht für Mose                                               |
| m153 | Moses Gebet wird nicht angenommen                                         |
| m154 | Variation Machtübergabe an Josua                                          |
| m155 | Mose will Israel segnen                                                   |
| m156 | Variation auf Mose und Samma'el                                           |
| m157 | Instruktionen an Israel und die Richter                                   |
| m158 | Mose zieht mit Israel zum Berg                                            |
| m159 | Mose steigt mit Josua und Eleazar auf den halben Berg                     |
| m160 | Mose steigt mit Josua zum Gipfel                                          |
| m161 | Tora an Josua (Trick einem Schuh)                                         |
| m162 | Auslegung Dtn 31,14                                                       |
| m163 | Dtn 21,1: וילך משה ( <i>Und Mose ging</i> )                               |
| m164 | Wege den Jordan zu überqueren: als Feldtier. Via Türschwelle (ohne Vogel) |
| m165 | Mose wurde 120 Jahre                                                      |
| m166 | Aggadischer Teil aus PRE                                                  |
| m167 | Schnee unter Thron der Herrlichkeit                                       |
| m168 | Auslegung Ex 19,3                                                         |
| m169 | Auslegungen zur Speise                                                    |
| m170 | Auslegung Hiob Zitat                                                      |
| m171 | Auslegungen Ex 24,18 und andere                                           |
| m172 | Zum zweiten Mal: Auslegung הן                                             |
| m173 | Auslegungen Hi 3,19 und Ex 11,3                                           |
| m174 | Gleichnis vom König mit zwei Frauen                                       |
| m175 | Episode zu Moses Mutter (ausführlich). Verbunden mit 3 Gaben              |
| m176 | Auslegungen אתחנן                                                         |



|      |                                              |
|------|----------------------------------------------|
| m177 | Auslegungen "Tische des Paradieses"          |
| m178 | Mose will jemand anderes als Nachfolger      |
| m179 | Gleichnis vom König ohne Nachfolger          |
| m180 | Wege über den Jordan: In Einzelteilen (kurz) |
| m181 | Zwei Dienstengel Zaqqun und Laḥash           |
| m182 | Israel fragt: Was wird aus uns?              |
| m183 | Auslegungen, Rabbinen, BerR                  |
| m184 | Bat Qol: Töte Samma'el nicht                 |
| m185 | Zusatz: Samma'el sucht Mose (SifDev 305)     |
| m186 | Keiner kennt Moses Grab                      |
| m187 | Ausführungen Sarg des Josef                  |
| m188 | Auslegungen Dtn 4,39                         |
| m189 | Mose beneidet Josua                          |
| m190 | Drei Begegnungen mit Samma'el                |
| m191 | Mose diskutiert mit seiner Seele             |

## VIII. Texteditionen

### 1. Editionen des Texts Divre ha-Yamim shel Moshe

#### 1.1. *The British Library London England Add. 27113*

fol. 168v

דברי הימים של משה רבינו<sup>26</sup>  
 בשנת מאה ושלישים לרדת ישראל<sup>27</sup> מצרימה ופרעה חולם  
 והנה יושב על כסא מלכותו<sup>28</sup> וישא עיניו וירא והנה זקן  
 אחד עומד לנגדו ובידו מאזנים ממאזני קיצו"רים<sup>29</sup> הסוחרים  
 ויקח האיש הזקן את המאזנים ויתלם לפני פרעה ויקח את כל  
 זקני מצרים וכל שריה וגדוליה ויאסרם ויתנם יחד בכף מאזנים  
 [האחת]<sup>30</sup> ואחריכן לקח טלה חלב אחד ויתנהו בכף מאזנים השנית  
 ויכרע הטלה את כולם. ויתמה פרעה על החזון הנורא  
 ההוא מדוע יכרע הטלה את כולם. וייקץ פרעה והנה חלום  
 וישכם פרעה בבקר ויקרא לכל עבדיו ויספר להם

<sup>26</sup> Angaben zu Bibelzitaten finden sich in der zweiten Edition der *Divre ha-Yamim shel Moshe* und in der Übersetzung ins Deutsche.

<sup>27</sup> Die Handschrift verwendet an verschiedenen Stellen Alef-Lamed-Ligaturen (א). Da dem keine weitere inhaltliche Bedeutung zukommt, wurden die Ligatur zugunsten von אל aufgelöst. Dasselbe gilt für die Edition der Handschrift OBod135.

<sup>28</sup> In der Vorlage weist die Abschrift unterschiedlich große freigelassene Stellen auf. Es wurde versucht, diese durch äquivalente Lücken in der Edition wiederzugeben. Dasselbe gilt für die Edition der Handschrift OBod135.

<sup>29</sup> Durch das in den Fließtext eingefügte Wort wird in der Handschrift die im Text verwendete Markierung für Abkürzungen vorgestellt.

<sup>30</sup> Die Handschrift ist zum Teil beschädigt, oder schlecht leserlich. Ergänzungen in eckigen Klammern wurden, so der Zustand des Manuskripts eine belastbare Rekonstruktion zuließ, mit den Handschriften OBod135 sowie OBod11 abgeglichen.

את החלום וייראו האנשים יראה גדולה ויען סריס אחד מסריסי המלך ויאמר אין זה כי אם רעה גדולה אשר תצמח למצרים באחרית הימים. ויען המלך את הסריס ויאמר לו מה יהיה ויאמר הסריס למלך ילד יולד בישראל ויחריב את כל ארץ מצרי" אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בדתי מצרי" ולא יעבור אשר כל זכר הילוד בעברים יהרג למען תחדל הרעה מארץ מצרים. ויעש המלך בן וישלח ויקרא למילדות העברי" אשר שם אחת שפרה ושם השנית פועה. ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים אם בן הוא והמתן אותו ואם בת היא וחיה. ותיראן המילדות את האלהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיין את הילדים. ויקרא מלך מצרים למ" למילדות ויאמר להן מדוע עשיתן הדבר הזה ותחיין את הילדים. ותאמרן המילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות הנה דומות לחיות השדה אשר אינן צריכות למילדות כי בטרם תבוא אליהן המילדת וילדו. וירא פרעה כי לא יכול להם ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד היארה תשליכהו וכל הבת תחיון ויהי כשמוע בני ישראל את הדבר

fol. 169r

הזה אשר צוה פרעה להשליך זכוריהם היארה ויפרדו מקצת העם מעישיהם<sup>31</sup> ומקצתם דבקו בס. ויהי בעת לדתנה ותצאנה השדה ללדת שמה ותעזבנה ילדיהן על פני השדה. וי<sup>32</sup> אשר נשבע לאבותיהם להרבותם וישלח להם מלאך ממשרתיו אשר בשמים לרחצו במים ולסוכו ולמולחו ולאתלהו. ולשום בידו שתי חלוקי אבנים מן האחת יונק חלב ומן האחת יונק דבש. גם את שערותיו מגדיל עד ארכבנותיו. למען יתכסה בהם ולענגו ולרפקו בחומלו עליו. ויהי בחמול אלהים עליהם ובבקשו להרבותם על פני כל הארץ ויצו ל לתבל ארצו וקיבלתם להישמר בס עד עת גדלם. ואחריכן

<sup>31</sup> Durchgestrichene Buchstaben in der Edition gehen auf eine Korrektur durch den oder die Schreiber der Handschrift zurück, hochgestellte Lettern stehen für eine nachträgliche Einfügung oder Verbesserung durch den- oder dieselben.

<sup>32</sup> Graphisches Zeichen für den Gottesnamen. Auch in nachfolgenden Editionen durch יי wiedergegeben.

פתחה פיה ותקיאם ויציצו בעשב שדה ובצימחי יער וישו<sup>33</sup>  
 איש אל משפחתו ואל בית אבתיו וידבקו במ ויהי בקבל הארץ  
 ילדי בית יעקב בחמלת ייי עליהם ויצאו כל מצרים השדה  
 איש בצמד בקרו ובמחרישתו ויחרשו על גבם במשדד  
 תלם בעת הזרע ויהי בחרשם ולא יכלו להזיקם. וירב העם  
 ויעצמו מאד. איש לוי היה בארץ מצרים ושמו עמרם  
 בן קהת בן לוי בן יעקב וילך האיש ויקח אשה את יוכבד בת  
 לוי אחות אביו. ותהר האשה ותלד בת ותקרא את שמה מרים  
 כי בימים ההמה החלו בני חם למרר חיי בני ישראל. ותהר  
 עוד ותלד בן ותרקא את שמו אהרן כי בימי הירונה החל  
 פרעה לשפוך דמי זכוריהם ארצה ומהם להשליך אל יאור  
 מצרים ויהי בהשמע דבר המלך ודתו ובהשלך זכוריהם  
 היאר ויפרדו רבים מעם ייי) מנשיהם ויפרד גם האיש עמרם  
 מאשתו. ויהי בעת ההיא מקצה שלש שנים ותהי  
 רוח אל"ם על מרים ותלך ותנבא בתוך הבית לאמה. הנה  
 בן נולד מאבי ומאמי בפעם הזאת והוא יושיע את ישראל מיד

fol. 169v

מצרים ויהי בשמוע עמרם את דבריה ילדה וילך ויקח את  
 אשתו אשר גירש במצות פרעה לאבד כל זכר לבית יעקב  
 ויקחה בשנת שלש להגרשה ויבא אליה ותהר לו ויהי מקצה  
 ששה חדשים לעת הרותה ותלד בן וימלא כל הבית אור גדול  
 כאור השמש והירח בעת זורחם ותרא האשה את הילד כי טוב  
 הוא ונחמד למראה ותצפנהו שלשה ירחים בחדר הפנימי  
 בימים ההמה הערימו סוד כל מצרים לאבד שם העברי"  
 ותלכנה נשי מצרים ארצה גשן אשר שם בני ישראל ותשאנה  
 גוריהן על כתפיהן עד לא ידברו ובלדת האשה ותצפון את  
 בנה מפני מצרים לבלתי דעת מצרים עת לדתנה לבלתי השחי<sup>תם</sup>  
 ולבלתי כלותם מעל פני האדמה. ותבואנה נשי מצרים גושנה  
 וילדיהן אשר לא ידברו אתה ויהי בבא המצרית בית העברית  
 וילדה מגמגם בלשונו. ויהי כמגמגמו ויענהו הילד

<sup>33</sup> Tiefgestellte Buchstaben am Zeilenende markieren, wenn Wortteile an eine bereits gefüllte Zeile angefügt wurden.

הצפון מתוך החדר ותלכנה המצריות ותאמרנה בית פרעה  
 ופרעה שולח את שוטריו לקחת את הילדים להמיתם ויהי  
 כמשלש חדשים לעת צפון האשה את הילד ויודע הדבר בית  
 פרעה ותמהר האשה טרם בוא השוטרים לקחתו ותקח  
 לו תבת גומא ותחמרה בחמר ובזפת ותשם בה את הילד  
 ותשם בסוף על שפת היאר. ותתצב אחותו מרחוק לדעה  
 מה יעשה לו וישלח אל"ים שרב וחום בארץ מצרים ויבער  
 בשר האדם עליו כאשר יבער השמש בתקופתו ויצר להם  
 מאד. ותרד בת פרעה לרחוץ על היאר מפני חום  
 השרב ונערותיה הולכות על יד היאור גם כל נשי מצרים  
 בהנה. ותרא בתיה את התיבה צפה על פני המים ותשלח  
 את אמתה ותקחה. ותפתח ותקראהו את הילד והנה נער  
 בכה ותחמול עליו ותאמר מילדי העברים זה.—ותבאנה

fol. 170r

נשי מצרים ההולכות על יד היאור להניקהו ולא אבה  
 לינק כי מאת ייי) היתה סיבה להשיבו אל שדי אמו ותאמר  
 מרים אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת  
 מן העבריות ותניק לך את הילד. ותאמר לה בת  
 פרעה לכי ותלך העלמה ותקרא את אם הילד. ותאמר  
 לה בת פרעה היליכי את הילד הזה והניקהו לי ואני אתן  
 את שכרך שתי כסף ליום ותקח האשה את הילד ותניקהו.  
 ויהי מקץ שנים שנים ותביאהו לבת פרעה  
 ויהי לה לבן ותקרא שמו משה כי מן המים משיתהו.  
 ואביו קרא לו חבר הקעץ כי בעבורו חובר עם אשתו אשר גירש  
 ואמו קראה לו יקותיאל כי קוותהו אל שדיה וישבהו האלהים  
 אליה ואחתו קראה לו ירד כי ירדה אחריו אל היאור לדעה  
 מה יהיה בסופו ואחיו קרא לו אבי זנוח לאמר אבי זנוח  
 את אמי וישיביה בעבור זה וקהת אבי אביו קרא לו אבי  
 גדור כי בעבורו גדר האל"ים פרץ בית יעקב ולא יספו להטיף  
 אתם למים. ומינקתו קראה לו אבי סוכו לאמר בסוכה  
 הוצפן שלשה חדשים מפני בני חם וכל ישראל קראו לו שמעי"  
 בן נתנאל כי בימיו שמע האלהים את נאקתם מיד דוחקיהם.

ויהי בשנה השלישית ללדת משה ופרעה  
 יושב לאכל והגבירה יושבת מימינו ובתיה יושבת משמאל,  
 והנער יושב בחיקה וכל שרי מלוכה יושבים אצלו ויהי  
 הם יושבים על השלחן ויושט הנער את ידו ויקח את העטרה  
 מעל ראש המלך וישם אותה בראשו ויבהל המלך והשרים  
 על הדבר הזה ויתמהו תמהה גדולה מאד. ויען בלעם הקוסם  
 אחד מסריסי המלך ויאמר זכור נא אדוני המלך את החלום  
 אשר חלמת ואת אשר פתר לך עבדך ועתה הלא זה העלם מילדי

fol. 170v

מילדי העברים אשר רוח אל"ים בקרבו ומחכמה עשה  
 זאת ויבחר לו את מלכות מצרים כה עשה אברהם  
 אשר התיש את חיל נמרוד מלך כשדים. ואת אבימלך  
 מלך גרר ויירש את ארץ בני חת ואת כל ממלכות כנען  
 ומצרימה ירד גם הוא ויאמר אל אשתו אחותי היא למען  
 הכשיל את מצרימה ואת מלכה. גם יצחק כה עשה  
 לפלשת אשר גר בגרר ויעצם כחו מכל פלישתים גם את  
 מלכה רצה להכשיל באמרו לאשתו אחתי היא. ויעקב  
 הלך בעקבה ויקח מיד אחיו בן אמו את בכורתו ואת ברכתו  
 וילך פדנה ארם אל בית לבן אחי אמו ויקח בערמתו מידו  
 את בנותיו ואת מקנהו ואת כל אשר לו ויברח וישב ארצה  
 כנען וימכרו בניו את יוסף וירד מצרימה. וינתן בבית  
 הכלא שנים שנים עד אשר חלם פרעה הקדמוני חלום  
 ויוציאוהו מבית הכלא ויגדלוהו על כל שרי מצרים על  
 חלומותיו לו. ויהי בהרעיב אלהים את הארץ וישלח  
 ויבא את אביו ואת אחיו מצרימה ויכלכלם בלא מחירי הן  
 ואותנו קנה לעבדים. אם על המלך טוב נשפכה נא את  
 דמו ארצה פן יגדל ויקח המלוכה מידיך ותבא ותאבד תקות  
 מצרים אחרי ממלכו וישלח האלהים מלאך ממלאכי  
 קדושו ושמם גבריאֵל וידמה לאחד מהם. ויען המלאך  
 ויאמר אם על המלך טוב יביאו אבן שהם וגחלי אש וישימו  
 אתם לפני הילד והיה אם ישלח ידו אל השוהם דעו כי  
 מחכמה עשה את זאת ונהרגו. ואם אל הגחלת יושיט

ידו דעו כי לא בחכמה עשה כן ונחיהו וייטב הדבר  
בעיני המלך והשרים ויעש המלך כדבר המלאך ויביאו לו

fol. 171r

את השוהם ואת הגחלת וישימו לפניו ויבקש הילד להושי"  
את ידו אל השוהם ויט המלאך את ידו אל הגחלת ותדבק  
הגחלת באצבעו וישאה אל פי ויהי בשאת הילד את  
הגחלת אל פיו ותבער קצות שפתיו וקצות לשונו ויעשה  
כבד פה וכבד לשון ויחדלו המלך והשרים מהמית  
את הילד ויהי בבית פרעה אחריכן שנים חמש עשרה.  
ויהי בבית בהיות הילד בבית המלך בגדי ארגמן  
לבושו ויגדל בקרב בני המלך ויהי מקצה חמש עשרה  
שנים לבוא לבית המלך היא שנת שמנה עשרה ליום הוולדו  
ויבאו הילד לאביו ואל אמו וילך אליהם ויצא אל אחיו  
וירא בסבלותם וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו.  
ויהי בראות האיש המוכה את משה וינס אליו לעזרה כי  
האיש משה נכבד וגדול בבית פרעה ויאמר אליו כי  
אדוני האיש המצרי הזה בא אל ביתי לילה ויאסרני ואל אשתי  
בא לפני ועתה מבקש את נפשי לקחתה ויהי כשמוע משה  
את הדבר הרע הזה ויחר אפו מאד ויפן כה וכה וירא כי אין  
איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול ויצל את העברי מיד מכהו.  
וילך משה וישב בית המלך והאיש העברי שב לביתו.  
ויהי בשוב האיש הביתה ויאמר לגרש את אשתו כי לא נכון  
לבית יעקב לבוא אל אשתו אחרי הוטמאה ותלך האשה  
ותגד לאחיה ויבקש אחי האשה להרגו וינס אל ביתו וימלט  
ויהי ביום השני ויצא משה אל אחיו וירא אותם והנם נצים ויאמ"  
לרשע למה תכה רעך ויען אחד מהם ויאמר לו מי שמך  
לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת  
את המצרי וירא משה ויאמר אכן נודע הדבר. וישמע

fol. 171v

פרעה את הדבר הזה ויצו להרוג את משה וישלח האלהים את  
מיכאל שר הצבא מרום וידמה בדמות שר הטבחים ויקח

את החרב מידו ויסר את ראש שר הטבחים כי נהפך דמותו  
 לדמות משה ויחזק המלאך בימין משה ויוציאוהו  
 ממצרים ויניחוהו מחוץ לגבול מצרים מהלך ארבעים  
 רים. וישאר אך אהרן ויתנבא בתוך מצרים. אל בני מו<sup>34</sup> ישראל  
 לאמר איש שקוצי עיניו השליכו ובגילולי מצרים אל תטמאו  
 וימרו בית ישראל ולא אבו שמוע ויאמר יי' להשמידם לולי  
 אשר זכר את בריתו אשר כרת את אברהם ואת יצחק ואת יעקב  
 ותלך יד פרעה הלוך וקשה על בני ישראל וילחצם וידחקם  
 עד עת שלח אל דברו ויפרקם. בימים ההם נהיתה  
 מלחמה בין כוש ובין בני קדם וארם ויפשעו במלך כוש ויצא  
 קיקנוס להלחם בארם ובבני קדם ויך<sup>35</sup> קיקנוס את ארם ואת בני קדם  
 וישב מהם שבי גדול וכניעם תחת בני כוש ויהי בצאת קיקנוס  
 להלחם בארם ובבני קדם ויעזוב בלעם הקוסם הוא לבן הארמי  
 לשמור את העיר ההובא מפתור ושני בניו יניס וימבריס  
 ודלת הארץ אתו. ויועץ בלעם את עם הארץ למרוד במלך  
 קיקנוס לבלתי לבוא העירה. וישמעו אליו עם הארץ ויש"  
 וישבעו לו וימליכוהו עליהם ואת בניו הפקידו לשרי צ"  
 צבאות ויגביהו את חומות העיר מאד משני צידי העיר  
 ומן העבר השלישי חפרו בארות רבות בלא מספר בין העיר  
 ובין הנהר הסבב את כל ארץ כוש ויבקיעו שם את מי הנהר  
 ומן העבר הרביעי קבצו נחשים רבים לרוב מאד בלחשיהם  
 ובכשפיהם ואין יוצא ובא אליהם ויהי בשוב המלך וכל  
 שרי החיילים מהמלחמה וישאו עיניהם ויראו את חומת

fol. 172r

העיר כי גבהו מאד ויתמהו מאד. ויאמרו ראו ראו  
 [כי אחר]נו במלחמה ויגבוהו את חומות העיר ויחזקום  
 לבלתי בוא אליהם מלכי כנען למלחמה. ויהי  
 כאשר קרבו אל העיר ויראו והנה שערי העיר  
 סגורים ויקראו אל השוערים לאמר פתחו לנו  
 ונבואה העיר. ומאנו השוערים לפתוח להם

<sup>34</sup> Unklares Zeichen.<sup>35</sup> Korrektur in der Handschrift.

כמצות בלעם הקוסם. ולא נתנום לבוא העירה. ויערכו מלח" [נוכח] השערה ויפלו מחיל קיקנוס ביום ההוא שלשים ומאה איש ויהי ביום השני וילחמו מעבר הנהר ויצאו שלשים רכבי פרשים במים ההמה ויבקשו לעבור ולא יכולו ויטבעו בתוך הבורות וימותו. ויצו המלך לחטוב עצים לעשות לעשות רפסודות לעבור אליהם ויעשו כן ויהי בבואם אל מקום הבורות היו המים מתגלגלים ברחים ויטבעו ביום ההוא מאתים איש על עשר רפסודות ויהי ביום השלישי ויצאו מצד הנחשים ולא יכלו לגשת שמה ויהרגו הנחשים מהם מאה ושבעים איש ויחדלו מהלחם על כוש. ויצורו על כוש שנים תשע ואין יוצא ואין בא. ויהי בהיות המצור על כוש ויברח משה ממצרים ויבוא אל מחנה קיקנוס מלך כוש. ומשה בן שמנה עשרה שנה בברחו מפני פרעה וינס וימלט אל מחנה קיקנוס הצרים בפעם ההוא על כוש. והימים אשר צר קיקנוס על כוש תשע שנים ויהי הבחור משה הולך ובא עמהם. ויאהב המלך והשרים וכל חיל המלחמה את הבחור כי רב ויקר הוא וקומתו כארז אדיר ופניו כצאת השמש וכוח גבורתו כארי ויהי יועץ למלך ויהי מקץ תשע שנים ויחלה מלך כוש את חליו אשר ימות בו ויהי ביום השביעי

fol. 172v

לעת חלתו וימת קיקנוס מלך כוש. ויחנטוהו עבדיו ויקברוהו נכח שער העיר הפונה ארץ מצרים ויבנו עליו בִּנְיָן נאה וגבוה מאד ויפתחו על האבנים את כל מלחמותיו ואת כל גבורותיו ויהי אחרי אשר [השלימו] הבנין ויאמרו איש אל רעהו מה נעשה אם אמרנו נלחמה [העירה] ויפלו ממנו חללים רבים. ואם אמרנו נשב במצור ושמעו כל מלכי ארם ובני קדם כי מת מלכנו ובאו עלינו פתאום ולא ישאירו לִּי שריד ועתה לכו נמליכה עלינו מלך ונשב במצור עד הינתן העיר בידנו וימהרו ויפשיטו איש לבושו וישליכו ארצה ויעשו בימה גדולה ויושיבו עליה את משה ויתקעו בשופרות ויאמרו יחי המלך יחי המלך. וישבעו לו כל השרים וכל העם



לתת לו את הכושיית הגבירה אשת קיקנוס לו לאשה וימליכו  
 אתו עליהם. ומשה בן שבע ועשרים שנה במלכו  
 על בני כוש ויהי ביום השני למלכו ויועדו כולם לפני המלך  
 ויאמרו לו אם על המלך טוב תנה לנו עצה מה נעשה כי זה  
 תשע שנים לא ראינו את נשינו ואת בנינו ונשב במצור.  
 ויען המלך את העם ויאמר אם תשמעו בקולי דעו כי  
 תינתן העיר בידינו. ועתה אם נלחום נלחם בהם ויפלו ממנו  
 בראשונה ואם אמרנו נבוא המימה ויטבעו ממנו כבראשו"  
 ועתה לכו היערה והביאו מבני החסידה איש אפרחו  
 בידו והיו לכם למשמרת עד גדלם ולמרום לטוס כדרך בני  
 הנץ. וימהרו העם וילכו היערה ויעלו על הברושים  
 ויצאו איש אפרוחו בידו ויעשו כדבר המלך ויהי כאשר  
 גדלו בני החסידה ויצו המלך להרעיבם ימים שנים ויעש  
 העם כן. ויהי ביום השלישי ויאמר המלך אליהם לבשו כלי

fol. 173r

מלחמתו ורכבו איש על סוסו וקחו איש אפרוחו בידו  
 ונקומה ונלחמה בעיר מקום אשר הנחשים שם ויע"  
 ויעשו כדבר המלך ויהי בהגיעם אל מקום הנחשים  
 ויאמר שלחו איש אפרוחו וישלח ויטסו בני החסידה על  
 הנחשים ויאכלום וישביהום מן המקום ההוא. ויהי כראות  
 המלך והעם כי נשבתו הנחשים ויריעו העם תרועה גדולה  
 וילחמו העירה ויתפשוה ויבאו איש אל ביתו אל אישתו ואל אשר לו  
 [וימותו] ביום ההוא מעם הארץ אלף ומאה איש מישבי  
 העיר ומעם המצור לא מת אחד. ויהי כראות  
 בלעם הקוסם כי נלכדה העיר ויפתח השער וירכב על הסוס  
 הוא ושני בניו וינוסו מצרים<sup>מ</sup> אל פרעה מלך מצרים. המה  
 החרטמים והמכשפים הכתובים בספר הישר היועצים  
 את פרעה לאבד שם יעקב מעל פני האדמה ויהי  
 כמלוך פרעה על מצרים וישנה את חוקות המלאכים הרא  
 הראשונים ואת דתיהם ויכבד עולו על כל יושבי ארצו. וגם  
 על בית יעקב לא חמל בעצת בלעם הקוסם ושני בניו כי יועצו<sup>ם</sup>  
 למלך היו בימים ההם. ויועץ המלך את שלשת יועציו

שם האחד רעואל המדיני ושם השני אויב העוצי ושם השלישי  
בלעם הפתורי ויאמר להם הנה עם בני ישראל רב ועצום  
ממנו הנה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה  
ונוסף גם הוא על שונאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ. ויען רעואל  
המדיני את המלך ויאמר המלך לעולם יחיה אם על המלך  
טוב אל תשלח ידך בם כי אלהיהם בחר בהם מימי קדם ויקחם  
לחבל נחלתו מכל גויי הארץ. ומי בכל מלכי הארץ אשר  
שלח בם ידו וינקה. ולא עשה בו אלהימו נקם. הלא ברדת אברהם

fol. 173v

אברהם מצרימה ויצו פרעה לקחת את שרה אשתו וינגע[הו]  
(י) אלהימו נגעים גדולים ואת ביתו עד אשר השיב לו את אשתו  
וינגע"הו<sup>36</sup> ויתפלל עליו וירפא. גם לאבימלך הגררי הוכיח  
נעוצר כל רחם למאדם ועד בהמה ויבוא אליו בחלום הלילה  
למען השיב לו את אשתו אשר לקח. ואחרי התוכח כל  
אנשי גררה השב לו אשתו ויתפלל עליהם אל אלהיו ויעתר לו  
וירפאם. אך אל יצחק הפליא פלאיו בהגרשו מגרר ויטיבשו כל  
מוצאי מימיהם ועצי תנובתם לא צמחו ושדי נשיהם ובהמתם  
צמקו וילך אליו אבימלך מגרר ואחוזת מרעהו ופיכל שר  
צבאו ויקדו לו ארצה ויבקשו ממנה תחנה ויתפלל אל (י)  
עליהם ויעתר לו וירפא אותם ויעקב איש תם נוצל בתומו  
מיד עשו ולבן הארמי ומיד כל מלכי כנען ומי הוא אשר  
ידו בהם ונקה הלא אביך גידל את יוסף על כל שרי ארץ  
מצרים. כי על חכמתו מילט כל שוכני מצרים מן הרעב  
ויצו להוריד יעקב ובניו מצרימה למען תמלט ארץ ומצרי"  
בחסדם ברעה מרעה ועתה אם טוב בעיניך חדל לך  
מהשחיתם ואם אין בלבך להושיבם מצרים שלח אותם  
מזה וילכו ארצה כנען ויחר אף פרעה על רעואל ויברח וימלט  
מדינה ומטה יוסף לקח בידו. ויאמר המלך לאויב העוצי  
מה יעשה באלה ויאמר אויב העוצי אל המלך הלא כל יושבי  
ארצך בידך הטוב בעיניך עשה. ויאמר בלעם הפתורי למלך

<sup>36</sup> Wort in der Handschrift als Fehler markiert.

אם בל[ה] בת אש תאמר להמעטם הלא אלהימו מילט אברהם מאור כשדים. ואם בחרב תאמר להשמידם הלא יצחק בוחן בה ולא סף ויותן איל תחתיו ועתה אדוני המלך אם תבקש למחות את שמם צוה להטיל ילדיהם המימה כי לא נוסה אחד מהם

fol. 174r

בה. וייטב הדבר בעיני המלך ויאמר להעשות כן ותנתן דת במצרים לאמר כל זכר הנולד לעברים יוטל המימה ויהי בעת אשר הוטלו זכורי בית יעקב היאורה הוטל גם משה עמהם שם. וישלח אל"ם מלאך להצילם וימלט גם משה מן היאר על ידי בתיה בת פרעה. ויהי כאשר גדל משה בבית המלך ותחש בתו בת פרעה לבן וייראו מפניו כל בית פרעה. ויהי היום ויוגד לבלעם לאמר הנה בן בתיה מבקש להרגך. ויברח בלעם הקוסם הוא ושני בניו אתו וינסו וימלטו את נפשם וילכו ארץ כוש. ויהי בהלחם קיקנוס את בני קדם וארם וימרוד בלעם עליו ולא נתנו לבוא העירה ויצורו על כוש תשע שנים וימת קיקנוס במצור וימליכו עליהם עם המלחמה את משה הלוי וילכד משה את העיר בחכמתו ויושיבוהו על כסא המלוכה וישימו כתר מלכות בראשו וגם את הכושית הגבירה נתנו לו לאשה. ויירא משה את אלהי אבותיו ולא בא אליה כי זכר את השבועה אשר השביע אברהם את אליעזר עבדו לא תקח אשה לבני מבנות כנען. וגם יצחק כה עשה בברוך יעקב מפני עשו ויצוהו ויאמר לו לא תתחתן בבני חם כי זכרו את אשר נתן נח את בני חם לעבדים לבני שם ולבני יפת. ויירא משה מפני יי) אלהיו ויתהלך לפניו באמת בכל לבו ולא סר מן הדרך אשר הלכו במ אברהם יצחק ויעקב ויתחזק במלכות בני כוש וילחם את אדום ואת בני קדם ואת ארם ויכניעם תחת יד בני כוש. והימים אשר מלך על בני כוש ארבעים שנה ויצלח בכל מלחמותיו כי יי) אלהי אבותיו אתו. בשנת ארבעים למלכו והוא יושב על [כס]א

fol. 174v

המלוכה והגבירה יושבת אצלו. ותאמר הגבירה אל השרים ואל העם

הנה זה ארבעים שנה אשר מלך זה על כוש ואני לא קרב ואת אלהי בני כוש לא עבד ועתה שמעו נא בני כוש ולא ימלוך עליכם זה הנה מוברוס בני הוא ימלוך עליכם כי טוב לכם לעבוד את בן אדוניכם מעבור איש נכרי עבד מלך מצרים. ויהי כל העם נדון עד הערב וישכימו בבקר וימליכו את מוברוס בן קיקנוס עליהם. ויראו בני כוש משלוח ידם במשה כי זכרו את השבועה אשר נשבעו לו ויתנו לו מתנות וישלחוהו בכבוד גדול ויצא משם וילך לדרכו ויחדל ממלוך על כוש ומשה בן שבע ששים וששים שנה בצאתו מכוש כי [מיי]) היה הדבר כי בא הקץ אשר התעדת מימי קדם להוציא את בני ישראל מעני בני חם. וילך משה מדיינה כי ירא לשוב מצרימה מפני פרעה וישב על באר הַמִּים. ותצאנה שבע בנות רעואל המדיני לרעות צאן אביהן ותבאן אל הבאר ההיא ותדלן מים להשקות הצאן. ויבואו רועי מדין ויגר" ויגרשום ויקם משה ויושיען וישק את הצאן. ותשובן אל רעואל אביהן והגדן לו את אשר גמל להן האיש וישלח רעואל ויקחהו הביתה ויאכל עמו לחם. ויספר לו משה את אשר ברח ממצרים. ואת אשר מלך על כוש ואת אשר לקחו מידו את המלוכה וישלחוהו. ויהי כשמוע רעואל את דבריו ויאמר בלבם אתנה זה אל בית הכלא וארצה בו כל בני כוש כי נוס נס הוא. ויקחהו ויתנהו אל בית הסהר ויהי כלוא שם עשר שנים ויהי בהיותו עצור שמה ותחמול עליו צפורה בת רעואל ותכלכלהו לחם ומים. ויהי מקץ עשר שנים ותאמר אל אביה לאמר האיש העברי []תה זה עשר שנים בבית הסהר ואין דורש ואין מבקש אליו. אשר כל וע[תה] אם טוב בעיני אבי נשלחה נא ונראה אם מת אם חי הוא ואביה לא [ידע כי] כלכלתהו. ויען רעואל ויאמר ונהיה כדבר הזה להעצר [גבר] בבית הכלא שנים עשר ולא יאכל ויחיה. ותען צפורה את

fol. 175r

אביה לאמר הלא שמעת אדוני כי אלהי העברים גדול ונורא הוא ומפליא להם בכל עת. הוא הציל אברהם מאור כשדים ואת יצחק מן החרב ואת יעקב מיד המלאך בהאבקו עמו מבעבר יבוק. וגם עם זה רבות עשה ויצילהו [מיאורי] מצרים ומחרב פרעה גם מזה יכול למלטהו [וייטב הדבר] בעיני רעואל ויעש כדבר בתו. וישלח אל הבור לראות מה [נעשה] בו. ויראו והנה איש חי עומד על רגליו ויתחנן אל אלהי אבותיו

ויוציאוהו מן הבור ויגלחוהו וישנו את בגדי כלאו ויאכל לחם.  
 וירד האיש אל גינת רעואל אשר אחורי הבית ויתפלל אל אלהיו  
 אשר עשה אתו נפלאות רבות. ויהי בהתפללו  
 ויבט כנגדו והנה מטה ספיר מוצב ארצה והוא נטוע  
 בתוך הגינה ויקרב אל המטה והנה חקוק בו שם יי) אל"ים  
 צבאות כתוב ומפורש על המטה ויקרא בו ויושיט ידו  
 ויתלשהו כהתלש עץ יער מסובכו ויהי למטה בכפו.  
 הוא המטה הנברא בתבל מפעלות אלהינו אחרי [בוראו]  
 שמים וארץ וכל צבאם ימים ונהרות וכל דגתם.  
 ויהי בהגרש אדם מגן עדן ויקח את המטה בידו ויצא ויעבוד  
 את האדמה אשר לוקח משם. ויגע המטה עד נח וינתן אל  
 שם ואל תולדותיו עד געתו אל 'די אברהם העברי ויתן אברהם  
 את כל אשר לו ליצחק גם מטה האותות יירש. ויהי בברוח  
 יעקב פדנה ויקחהו בידו ובבאו אל יצחק אביו בארה ש[ב]ע נטוש  
 לא נטשו וברדתו מצרימה לקחו בידו ויתנהו אל יוסף [שכ]ם על  
 אחיו כי באומצה לקחו יעקב מיד עשו אבי אדום. וי[הי]  
 אחרי מות יוסף וישבו שרי מצרים בית יוסף ויגע המ[טה]

fol. 175v

אל יד רעואל המדיני ובעת צאתו ממצרים לקחו בידו ויטעהו  
 בתוך גינתו ויבחרו כל גיבורי קינים לתלשהו בבקשם לקחת צפורה  
 בתו ולא יכלו וישאר בתוך הגן עד בוא אשר לו המשפט ויקחהו.  
 ויהי כראות רעואל את המטה בידו ויתמה על ככה ויתן  
 רעואל את צפורה בתו למשה. ומשה בן שבע שנים ושבעים  
 שנה בצאתו מבית הסהר ויקח את צפורה המדינית כאשה  
 ותלד<sup>37</sup> צפורה כדרכי נשי בית ישראל לא חסרה דבר מצדקת שרה  
 רבקה רחל ולאה גבעות עולם ותהר ותלד בן ויקרא שמו גרשום  
 כי אמר גר הייתי בארץ נכריה רק לא מל את בשר ערלתו בגזרת  
 רעואל חותנו. ויהי בעת ההיא מקץ שלש שנים ותהר עוד  
 ותלד בן שני וימל את בשר ערלתו. ויקרא שמו אליעזר כי אלהי  
 אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה בימים ההמה

<sup>37</sup> Sic.

ומשה היה רעה צאן רעואל המדיני אחרי מדבר סין ומטה האלהים בידו ויקנא יי) לעמו ולנחלתו וישמע את קולם ויאמר להוציאם מעני בני חם לתת להם את ארץ כנען לאחוזת. וירא אל משה עבדו בחרב על סנה בוער באש רק האש לא שלטה בסנה לאכלהו ויקרא לו יי) מתוך האש ויצוהו לרדת מצרימה אל פרעה מלך מצרימה. לשלח חפשים בני בחיריו ויורהו יי) עשות אותות ומופתים במצרים למען יאמינו כי יי) שלחו שם ויבטיחהו בפיו לאמר לך שוב מצרים כי מתו כל מב[ק]שי נפשך ואין לאל ידי בניהם לעשות לך רעה. וישב משה מדינה וידבר באזני חותנו את כל הדברים האלה ויאמר לו לך לשלום ויקם וילך ואת אשתו ואת בניו לקח עמו וילינו במלון וירד מלאך האלהים ויבקש ממנו תואנה ויאמר להמיתו

fol. 176r

על דבר בנו בכורו אשר לא מל ויעבור על הברית אשר כרת יי) את אברהם עבדו. ותמהר צפורה ותקח מחדודי הצורים אשר שמה ותמל את בנה. ותמלט את אישה מיד המלאך וירא אלהים את אהרן הלוי במצרים בלכתו על יד היאר ויאמר לו צא נא לקראת משה המדברה וילך ויפגשוהו בהר האלהי" וישק לו. וישא עיניו וירא את האשה וילדיה ויאמר למשה מי אלה ויאמר לו אשתי ובני אשר נתן לי אלהים במדין וירע הדבר בעיני אהרן ויאמר לשלח את האשה וילדיה בית אביה ויעש כן. ותהי צפורה ובניה ביתה רעואל עד אשר פקד יי) את עמו ויוציאם ממצרים מיד פרעה. ומשה ואהרן באו מצרימה אל עדת ישראל וידברו להם את כל דברי יי) וישמח העם שמחה גדולה מאד וישכימו ממחרת וילכו עד בית פרעה ומטה האלהים לקחו בידם. ויהי בבואם אל שער בית המלך והנה שני כפירי אריות אסורים שם בכבלי ברזל ואין איש יוצא ובא מפניהם לבד מאשר יצוה המלך לבוא וילכו האומנים ויסירו הכפירים בלחשיהם ויביאוהו וימהר משה וינף <sup>א</sup> המטה על הכפירים ויתירם ויבואו בית המלך והכפירים באו עמם בשמחה גדולה כאשר ישמח הכלב אל אדוניו בבואו מן השדה ויהי כראות פרעה כן ויתמה על ככה. ויבהל מאד

מפני האנשים כי היה תארם כתואר בני האלהים. ויאמר אליהם המלך מה אתם רוצים ויאמרו לו ייי) אלהי העברים שלחני אליך לאמר שלח את עמי ויעבדוני. ויירא פרעה מאד מפניה[ם] ויאמר להם היום ובואו למחר ויעשו כדבר המלך. ויהי אחרי ל[כתם] וישלח פרעה ויקרא אל בלעם הקוסם ואל יניס וימבריס

fol. 176v

והמכשפים וכל חרטומי מצרים עמם ויבואו אל המלך. ויספר להם המלך את אשר דברו אליו האנשים ויאמרו החרטומי" אליו איך באו האנשים מפני הכפירים אשר אסורים בשער. ויאמר המלך הניפו מטיהם על הכפירים ויותירו ויבואו אלי גם הכפירים נעשו ככלבים וישמחו לקראתם. ויען בלעם את המלך לאמר אין אלה כי אם מכשפים כמונו. ועתה שלחה בעדם ויבואו ונבחנה אותם ויעש המלך כן ויקחו את מטה האלהים בידם ויבואו אל המלך וידברו לו את הדברים אשר דברו אליו בראשנ" ויאמר להם המלך מי יאמין לכם כי שלוחי אלהים אתם ועל פיו באתם אלי. ועתה תנו לכם מופת ויאמינו דבריכם וימהר אהרן וישלך את המטה מידו לפני פרעה ולפני עבדיו ויהי לתנין ויעשו כן החרטומים וישליכו איש מטהו ארצה ויהיו גם המה לתנינים. וישא התנין הנעשה ממטה אהרן את ראשו ויפתח את פיו לבלוע את תניני מטות המכשפים ויען בלעם הקוסם ויאמר כבר נעשה מימי קדם אשר בילע תנין את רעהו ואשר בולעים דגי הים איש את רעהו ועתה השי" השיבהו נא למטה כראשונה ונשובה גם אנחנו את מטינו. אם יכול מטך לבלוע את מטינו ונדעה באמת כי רוח אלהים בך ואם לא יכול לבלעם הנה חרש אתה כמונו. וימהר אהרן וישלח ידו ויחזק בזנב התנין ויהי למטה בכפו. ויעשו גם ה[מה במ]טיהם. וישליכו איש מטהו ארצה כבראשונה ויבלע מטה [א]הרן את מטתם. ויצו פרעה ויביאו את ספר הזכרונות דבר[י] הימים למלכי מצרים אשר כל אלילי מצרים כתובים ב[ו]ויקרא לפני המלך. ויהי בהקרא ספר אליל לפני פרעה

ויאמר אליהם הנה לא מצאתי את אלהיכם כתוב בספר הזה  
 ואת שמו לא ידעתי ויענו ויאמרו למלך יי) אלהי האלהים  
 שמו ויאמר פרעה מי יי) אשר אשמע בקלו לשלח את ישראל  
 לא ידעתי את יי) וגם את ישראל לא אשלח. ויאמרו אלהי העברים  
 נקרא שמו עלינו מימי אבותינו ועתה שלחה נא אותנו ונלכה  
 נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לו כי מימי רדת ישראל  
 מצרימה לא לקח מידינו עלה ומנחה וזבת. ועתה אם  
 אינך משלח יחרה אפו והכה את ארץ מצרים בדבר או בחרב  
 ויאמר פרעה אלהם ספרו נא לי את כחו ואת גבורתו ויאמרו לו  
 הוא ברא את השמים ושמי השמים וכל צבאם הארץ וכל אשר עליה  
 הימים וכל דגתם יוצר אור ובורא חשך ממטיר ארץ וירוייה  
 ויצץ בה צמח ודשא בורא אדם ובהמה וחיתו יער ועוף השמי"  
 ודגי הים ועל ידו יחיו וימותו הלא הוא ברא אותך ברחם אמך  
 ויתן בך רוח חיים ויגדלך ויושיבך על כסא מלכות מצרים  
 והוא יקח את רוחך ואת נפשך וישיב אותך אל האדמה אשר  
 לוקחת משם. ויחר אף פרעה בס ויאמר ומי בכל אלהי העמים  
 אשר יכול לעשות כן לי יארי ואני עשיתיני. ויגרש אותם משם  
 ויצו להכביד עבודת העברים מתמול שלשום.  
 ויעורר יי) את גבורתו במצרים ויך את פרעה ואת עמו במ"  
 במכות עשר מכות רעות גדולות ויהפוך את מימיהם [לדם]  
 והיה אם בא המצרי לשאוב מים ויבט אל כדו והנה המ[ים נהפכו]  
 לדם. ובבאו לשתות ויהיו המים לדם בכוסו גם בלוש [האשה]  
 את קמחה ותבשל את תבשילה נהפכו מראותם לדם.  
 וישרץ כל מימיהם צפרדעים ויהי בשתות המצ[רי]

מים וימלא בטנו צפרדעים ותקרקרנה במעיו כאשר  
 תקרקרנה בהיותם היארה. גם כל חמי לישתם ומימי בשולם  
 לצפרדעים נהפכו ובשכבם על מיטתם ויזועו כל ז'עתם צפרד  
 יהיו. ויך את עפרם לכנים ברום שתי אמות גם על  
 בשרם היו ברום טפח ועל המלך ועל הגבירה. וישלח יי)  
 בהם את חיתו שדי להשחיתם ונחש ושרף ועקרב להזיקם



גם עכבר וחלד וצבי אדמה עם זוחלי עפר. וזבוב וצרעה  
 ויתוש ויבחוש להכנס בעינמו ובאזנימו ופרעוש ופשפש וכל  
 מיני בעל כנף להציקם ויבאו מפניהם חדר בחדר. ויהי בהחבא  
 מצרים מפני הערוב וינעלו דלתימו אחרימו ויצו אלהים על  
 הסילונית אשר בים ותעל מצרימה. ולה אמות ארוכות באורך  
 עשר אמות באמת איש ותעל הגגה ותגל את התקרא ואת  
 המעזיבה ותחתרים. ותשלח אמתה הביתה ותסר את המנעול  
 ואת הקופלות ותפתח את בתי מצרים. ואחריכן בא הערוב  
 בביתה פרעה ובבית עבדיו ויצר להם מאד. ויתן האלהים  
 דבר במצרים בסוסים בחמרים בגמלים בבקר ובצאן. ויהי  
 בהשכים המצרי בבקר להוציא את מקנהו אל בית המרעה  
 וימצא את בהמתו כי מתה ולא נותר ממקנה מצרים זולתי  
 אחד מעשר. ויגר אלהים דלקת בבשר מצרים ויבקע  
 [אחרי] כן בשרם ויהי לשחין רע צומת מכף רגלם ועד קדקדם  
 [ויהיו א]בעבועות לרוב עליהם ויזב בשרם מאד עד כי נמקו ויסדחו.  
 ויך בברד גפנם וכל עץ מצרים ולא נותרה בס קליפה  
 עלים וייבשו גם ירק עשב נוכו ואש משתלהבת ירדה  
 בתוכו. וגם אדם ובהמה הנמצאים החוצה מתו מלהב"

fol. 178r

וכל בתי הכפרים נותשו ויבא ארבה חסיל וסלעם  
 ויאכל יתר הברד אז שמחו במ מצרים ויצודו מהם לרוב  
 מאד וימלחום לאכל. ויהפך יי) רוח ים חזק מאד  
 וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף לא נשאר ארבה אחד בכל  
 גבול מצרים. ותחשך כל ארץ פתרוס ימים שלש"  
 אשר לא יראה איש את ידו לשומה על פיו. ויהי רבים  
 מעם העברים אשר מררו בצורם. וימרו את פי משה ואהרן  
 שלוחי אלוה ויאמרו לא נצא פן נמות ברעב במדבר שממה.  
 ויגוף יי) אותם ויכלה קוצו כרמו ויקברו בשלשת ימי  
 האפלה לבל יראו מצרים וישמחו על מפלתם.  
 ויהרוג כל בכור באדמת מצרים למאדם ועד בהמה גם  
 דמות בכוריו החקוק בקירות בתימו נמחק ויפל ארצה.  
 ועצמות בכוריו אשר קבורים בבתימו גררום. [כלבי]

מצרים ויסחפום לפניהם ויצעקו בקול משפחות בני  
 חם וימהרו וילוו עבדי אל וישלחום בנכסים רבים וב"  
 ובמגדנות בשבועת ייי) בינו ובין אתוי נהרים.  
 וימהר משה וילך אל שיחור וידלה משם את ארון יוסף ויקחהו  
 עמו גם כל ראשי שבטים העלו איש ארון בית אבותיו גם  
 מגויי הארץ נלוו עמם ויצאו אתם ממצרים וילכו עמהם  
 דרך שלשת ימים נלך במדבר וזבחנו ליי) אלהינו. וע[תה]  
 נשכימה בבקר והיה אם ישובו מצרימה אל אדונינ[ו]  
 כי נאמנים הם ואין אנו נלחמים בם ואם אין נלחמה את [ם]  
 ונשיבם בכח גדול וביד חזקה. וישכימו בבקר ביום הרביעי[י]  
 והנה משה ואהרן ובני ישראל אוכלים ושותים וחוגגים את

fol. 178v

את חג ייי) ויאמרו להם [האספסוף] מדוע אינכם חוזרים  
 אל אדוניכם. ויען משה ויאמר כי ייי) העד העיד בנו לאמר  
 לא תוסיפו לשוב עוד מצרימה. כי אם אל ארץ זבת חלב ודבש  
 לכו כאשר נשבעתי לאבותיכם. ויראו כי לא שמעו לשוב  
 וילחמו עם בני ישראל ויתגברו יד בני ישראל עליהם ויכום מכה  
 רבה. ושרידיהם הלכו מצרימה ויגידו לפרעה כי ברח העם  
 ויהפך לבבו ולבב עבדיו על העם לרדוף אחריהם להשיבם  
 אל סבלותם. וינחמו מצרים אחרי שילחם וימהרו וירד<sup>פ</sup>  
 אחריהם [וישי]גום חונים על ים סוף ויפלא ייי) נסיו לעדת  
 עברים על ידי משה בחירו אשר נטה מטהו על הים  
 ויבקעו מים<sup>38</sup> סוף לשנים עשר קרעים ויעברו בתוכו ברגלה<sup>פ</sup>  
 נעולות כאשר יעבר באורח סלולה ויבאו מצרים אחריהם  
 ויטבעו ולא נותר בם איש זולתי פרעה מלך מצרים אשר  
 נתן תודה לאל חי ויאמן בו כי הוא אל ויצו אלוה למיכאל  
 [ו]לגבריאל ואוריאל שרי מרום ויוציאוהו משם ויוליכוהו  
 ארצה נינוה וימלוך על נינוה שנים חמש מאות.  
 ובני ישראל באו מדברה ויבא עליהם עמלק  
 בן אליפס בן עשו למלחמה ועמו מאה אלף ושמונים אלף

<sup>38</sup> Stelle in der Handschrift als Fehler markiert.

ר[בוא] איש קוסמים ובעלי אוב וימסרם יי) ביד  
 מ[שה] עבדו וביד יהושע בן נון האפרתי ויתנום לפי חרב  
 ורעואל המדיני חתן משה בא אל משה אל המד"  
 א[שר] הוא חנה שם הר האלהים וצפורה ובניה אתו וישבו  
 ב[ק]רב ישראל. גם בסיחון ועוג נלחם משה ויקח מידם  
 א[ת] כל ארצם ובמדין נלחם ויהרג את אוי ואת רקם

fol. 179r

ואת צור ואת חור ואת רבע וצור הוא בלק אילו חמישת מלכי מ"  
 מדין ואת בלעם הקוסם ואת שני בניו הכו לפי חרב ויהי בראות  
 בלעם הקוסם את אלעזר בן אהרן הכהן ואת פניחס בנו שרי  
 צבאות ישראל רודפים אחריו להרגו וינחש בכשופו ויעוף כאשר  
 ידאה הנשר השמימה וימהרו ויזכירו את השם הנכבד והנורא  
 ויפילוהו ארצה ויתפשוהו ויהרגוהו לפי חרב על חלל רוזני מדין  
 וגם הכנעני היושב בהר ירד וילחם בישראל עם העמלקי  
 ויתנם יי) ביד משה וביד בני ישראל ויכום ויחרימום.  
 ומשה בן שמונים שנה בעמדו לפני פרעה מלך מצרים ויוציא  
 יי) את עמו על ידו ממצרים. וימלוך על ישראל ארבעים שנה  
 במדבר ויכלכלם בחסדו ארבעים שנה בלחם אבירים וציפור שמי"  
 גם מצור החלמיש הוציא להם מעינות מים. וענן יי) עליהם  
 יומם ועמוד אש בלילה וינהגם בלט כדרך בנים. וכל הימים  
 אשר הלכו במדבר לא בלו של מותם ועוליהם לא חסרו כל  
 טוב. וימלוך משה על כל ישראל במדבר סין ויבאו הר סיני  
 בחדש השלישי לצאת ממצרים בשלשה לחדש.  
 ויהי דבר יי) אל משה הלוי לאמר. עלה אלי ההרה [ואת]  
 ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצות אשר כתבתי להורות  
 את בני ישראל. וימהר משה ויקדש את העם ימים שלשה  
 וביום השלישי עלה אל ההר הוא יום הששי לחדש השלישי  
 ויתן יי) לישראל על משה עבדו שש מאות ושלוש עשרה  
 מצות צרופות ככסף בחונות כזהב בקול שופר ורעם  
 ולפידי אש. ואחריכן עשו לו משכן וכלים ל[שרת]  
 וארון לשום בו את שני הלוחות וספר התורה בצדו. ויעשו  
 לו מזבחות להעלות עולות ולהקטיר קטרה סמים. וגם

שמן המשחה למשחה את המשכן וכל כליו וגם כהני אל

fol. 179v

[אה]רן ובניו המשרתים לפני אל ומקריבים לפניו ומקטירים  
 [ו]בגדי כבוד עשו להם. וגם בני לוי העמדים למשמרת משכן  
 יי) ומשרתים לאחיהם הכהנים. וגם קטרת הסמים עשו ל"  
 להקטיר. פנימה להעצר הנגף מעם יי) ובשנת ארבעי"  
 מתה מרים הנביאה בעשור לחדש הראשון ותקבר במדבר צן  
 [היא] קדש. ובשנת ההיא באחד לחדש החמישי מת אהרן  
 הכהן ויקבר בהר ההר ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם  
 ותהי להם כהונתם למורשה עד עולם ולבניהם אחריהם לנחלה  
 כל דור ודור ובשנה ההיא בחדש שנים עשר הוא חדש אדר  
 ב[שב]עה לחדש מת משה עבד יי) והוא בן מאה ועשרים שנה  
 ויתר דברי משה וכל כחו וכל מלחמותיו וגבורתו ואשר התפלל  
 על עם יי). הלא הם כתובים על ספר דברי תורת אלהינו  
 ויקם אחרייו יהושע בן נון האפרתי משרתו לנגיד על ישראל  
 יעבר ישראל את הירדן ויחלק להם את הארץ בגורל על פי יי).  
 נשלם תהלה לאל עולם ס

דברי הימים של משה<sup>39</sup>

בשנת מאה ושלשים לרדת בני ישראל מ־מצרים<sup>40</sup>. ופרעה חולם והנה<sup>41</sup>  
 יושב על כסא מלכותו<sup>42</sup>. וישא את עיניו וירא. והנה<sup>43</sup> זקן אחד  
 עומד לנגדו ובידו מאזנים ממאזני הסוחרים. ויקח האיש הזקן את המאזנים  
 ויתלם לפני פרעה. ויקח כל זקני מצרים. ושריה וגדוליה ויאסרם יחד ויתנם  
 בכף מאזנים האחד. ויקח טלה ויתן בכף מאזנים השנית ויכרע הטלה את  
 כולם ויתמה פרעה על החזון הנורא ההוא. מדוע יכרע הטלה את כולם. ויקץ  
 פרעה והנה חלום<sup>44</sup>. וישכם בבקר ויקרא לכל עבדיו<sup>45</sup>. ויספר להם החלום. ויראו  
 האנשים יראה גדולה<sup>46</sup>. ויען סריס אחד מסריסי המלך ויאמר אין זה כי אם  
 רעה גדולה אשר תצמח במצרים באחרית הימים. ויען המלך את הסריס  
 ויאמר לו מה יהיה. ויאמר הסריס למלך. ילד יולד בישראל ויחריב את כל ארץ  
 מצרים. אם על המלך טוב יצא דבר מלכות מלפניו ויכתב בדתי<sup>47</sup> מצרים ולא  
 יעבור. אשר כל זכר הילוד לעברים יהרג. למען תחדל הרעה הזאת מארץ  
 מצרים. ויעש המלך כן<sup>48</sup>. ויקרא למלדות העבריות אשר שם האחת שפרה<sup>49</sup>.  
 ושם השנית פועה<sup>50</sup>. ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבנים אם בן  
 הוא והמיתן אותו ואם בת היא וחיה<sup>51</sup>. ותראין המלדות את ה אלהים ולא עשו  
 כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחיין את הילדים<sup>52</sup>. ויקרא מלך מצרים למלדות

<sup>39</sup> Überschrift findet sich in der Handschrift am oberen Seitenrand und ist durch Markierungen hervorgehoben.

<sup>40</sup> In der Handschrift finden sich Korrekturen. Sowohl vom Schreiber selbst (Kopist 2), als auch von einer anderen Hand. Zum Teil sind lateinische Anmerkungen vorhanden. Durchgestrichene Buchstaben in der Edition gehen auf eine Korrektur zurück, hochgestellte Letter stehen für eine nachträgliche Einfügung oder Verbesserung.

<sup>41</sup> Vgl. Gen 41,1. Die Auflistung der Bibelzitate in dieser Edition ist nicht erschöpfend. Abhängig von der Eingrenzung des Suchfilters können mehr oder weniger Stellen des Textes mit bestimmten Bibelversen in Zusammenhang gebracht werden.

<sup>42</sup> Vgl. Est 5,1.

<sup>43</sup> Vgl. II Sam 18,24.

<sup>44</sup> Vgl. Gen 41,7.

<sup>45</sup> Vgl. Gen 20,8.

<sup>46</sup> Vgl. Jon 1,10; Jon 1,16.

<sup>47</sup> Est 1,19.

<sup>48</sup> Est 2,4.

<sup>49</sup> Hier Verweis auf Ex 1 in lateinischen Buchstaben.

<sup>50</sup> Ex 1,15.

<sup>51</sup> Ex 1,16.

<sup>52</sup> Ex 1,17.

העבריות ויאמר אליהן מדוע עשיתן את הדבר הזה ותחיין את הילדים<sup>53</sup>.  
 ותאמרן המילדות אל פרעה כי לא כנשים המצריות העבריות כי חיות הנה<sup>54</sup>.  
 הנה דומות לחיות השדה. אשר אינן צריכות למילדות. כי בטרם תבא אליהן  
 המילדת וילדו<sup>55</sup>. וירא פרעה כי לא יכול להם. ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל בן  
 הילוד היארה תשליכוהו וכל הבת תחיון<sup>56</sup>: ויהי כשמוע בני ישראל את הדבר  
 הזה אשר צוה פרעה להשליך זכוריהם היאורה. ויפרדו בני ישראל. מקצתם  
 מנשיהם ומקצתם דבקו בהן. ויהי בעת לידתנה ותצאנה השדה ללדת  
 שמה. ותעזבנה ילדיהן על פני השדה. ויביא אשר נשבע להם ולאבותם להרבותם  
 שלח להם מלאך ממשרתיו אשר בשמים לרחצם במים לסוכם ולחתלם ולשים  
 בידיהם שני חלוקי אבנים מן האחת יונק דבש ומן האחרת יונק חלב. וגם  
 שערותיו מגדיל עד ארכובותיו. למען יתכסה בהם לענבו ולפרקו בחמלו  
 עליו. ויהי בחמול אלהים עליהם ובבקשו להרבותם על פני כל הארץ. ויצו לארץ  
 ליודעיו<sup>57</sup> לקבלם לשמור אותם עד גודלם. ואחר כן פתחה פיה ותקיאם ויציצו  
 כעשב השדה. וכצמחי יער. וישובו איש אל משפחתו ואיש אל בית אבותיו  
 וידבקו בהם. ויהי בקבל בהם הארץ את ילדי בית יעקב בחמלת יי עליהם.  
 ויצאו כל מצרים השדה בצמד בקר ובמחרשתו. ויחרשו על גבם במחרישה<sup>58</sup>  
 בשדה תלם בעת הזרע. ויהי בחורשם ולא יכלו להזיקם. וירב העם ויעצמו  
 מאד<sup>59</sup>: איש לוי היה במצרים. ושמו עמרם בן קהת בן לוי בן

fol. 340v

יעקב. ויקח האיש את יוכבד בת לוי אחות אביו<sup>60</sup>. ותהר האשה ותלד בת. ותקרא  
 את שמה מרים. כי בימים ההמה החלו בני חם למרור את חיי בני ישראל. ותהר  
 עוד ותלד בן ותקרא שמו אהרן. כי בימים ההמה החל פרעה לשפוך דם  
 זכוריהם ארצה ולהשליכם אל היאור במצרים. ויהי בהשמע דבר המלך ודתו<sup>61</sup>.  
 ובהשליך זכרים יאורה. ויפרדו רבים מן העם מנשיהם. ויפרד גם האיש  
 עמרם מאשתו: ויהי בעת ההיא מקצה שלש שנים. ותהי רוח  
 אלהים על מרים. ותלך ותבא בתוך הבית לאמר הן בן יולד מאבי

<sup>53</sup> Ex 1,18.<sup>54</sup> Ex 1,19.<sup>55</sup> Ex 1,19.<sup>56</sup> Ex 1,22.<sup>57</sup> Wort in der Handschrift als Fehler markiert.<sup>58</sup> Vgl. Ps 129,3.<sup>59</sup> Ex 1,20.<sup>60</sup> Vgl. Ex 2,1 und Ex 6,20.<sup>61</sup> Est 2,8.

ומאמי בפעם הזאת. והוא יושיע את ישראל מיד מצרים.<sup>62</sup> ויהי כשמוע עמרם את דברי הילדה. וילך ויקח את אשתו אשר גירש בצוואת פרעה לאבד כל זכר לבית יעקב. ויקחיה בשנת שלש שנים להתגרשה. ויבא אליה ותהר לו<sup>63</sup>. ויהי מקצה ששה חדשים לעת הורתה. ותלד בן<sup>64</sup>. וימלא כל הבית אורה גדולה כאור השמש והירח בעת זורחם. ותרא האשה כי טוב<sup>65</sup> הילד ונחמד למראה. ותצפנהו שלשה ירחים<sup>66</sup>. ובחדר הפנימי: בימים ההמה הערימו סוד כל מצרים לאבד שם העברים. ותלכנה נשי מצרים ארצה גשן אשר שם בני ישראל.<sup>67</sup> ותשאן גוריהן על כתפיהן עד לא ידברו. ובלדת האשה ותצפינה את בנה מפני מצרים לבלתי דעת מצרים עת לדתנה. לבלתי כלותם מעל פני האדמה. ותבאינה נשי מצרים גשנה וילדיהן אשר לא ידברו אתם. ויהי בבא אתם<sup>68</sup> המצרית בית\*<sup>69</sup> וילדה מגמגם בלשונו. ויהי בגמגמו ויענהו הילד הצפון בתוך החדר ותלכנה המצריות ותאמרן בית פרעה. ופרעה שולח שוטרים לקחת הילדים להמיתם. ויהי כמשלש חדשים לעת צפון האשה את הילד. ויודע הדבר בית פרעה. ויתמהר טרם באו שוטרים לקחתו. ותקח לו תבת גומא ותחמרה בחמר ובזפת. ותשם בה את הילד ותשם בסוף על שפת היאר. ותתצב אחותו מרחוק לדעה מה יעשה לו<sup>70</sup>. ויעש ה' אלהים שרב וחום בארץ מצרים ויבער בשר אדם עליו. כאשר יבער השמש בתקופתו ויצר אליהם מאד. ותרד בת פרעה לרחוץ על היאר<sup>71</sup> מפני חם השרב. ונערותיה הולכות על יד היאור.<sup>72</sup> וגם כל נשי מצרים כהנה ותרא בתיה את התיבה צפה על פני המים. ותשלח את אמתה ותקחיה<sup>73</sup>. ותפתח ותראהו את הילד והנה נער בוכה ותחמול עליו. ותאמר מילדי העברים זה<sup>74</sup>. ותבאנה נשי מצרים ההולכות על היאור להניקהו. ולא אבה להינ'ק אותו כי מאת יי' היתה זאת להשיבו אל שדי אמו. ותאמר מרים אחותו אל בת פרעה האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות ותינק לך את הילד<sup>75</sup>. ותאמר לה בת פרעה הילכי

<sup>62</sup> Vgl. Ri 13,5.

<sup>63</sup> Vgl. Gen 38,18 und Ex 2,2.

<sup>64</sup> Ex 2,2.

<sup>65</sup> Ex 2,2.

<sup>66</sup> Ex 2,2.

<sup>67</sup> Vgl. Ex 9,26.

<sup>68</sup> In Handschrift als Fehler markiert.

<sup>69</sup> Randglosse (unvokalisiert): העברית.

<sup>70</sup> Ex 2, 3-4.

<sup>71</sup> Ex 2,5.

<sup>72</sup> Ex 2,5.

<sup>73</sup> Ex 2,5.

<sup>74</sup> Ex 2,6.

<sup>75</sup> Ex 2,7.

את הילד הזה והניקוהו לי ואני אתן את זכרך<sup>76</sup> שתי כסף ליום. ותקח האשה את הילד ותניקהו<sup>77</sup>. ויהי מקץ שנתיים שנה. ותביאהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה. כי מן המים ס<sup>78</sup> משיתהו<sup>79</sup>. ואביו קרא לו חבר<sup>80</sup>

fol. 341r

כי בעבורו חבר עם אשתו אשר גרש. ואמו קראה לו יקותיאל כי קיויתהו אל שדיה. וישיבהו אלהים אליה. ואחותו קרא<sup>81</sup> לו ירד. כי ירדה אחריו אל היאר. לדעת מה יהיה בסופו. ואחיו קרא לו אבי זנוח. לאמר זנח אבי את אמי וישבה אמי עגונה בעבורו זה וקהת אביו קרא לו אביגדור. כי בעבורו גדר אלהים גדר פרץ בית יעקב. ולא יספו להטיל אותם למים. ומניקתו קראה לו אבי סוכו. לאמר בסוכו הוצפן שלשה חדשים. מפני בני חם. וכל ישראל קראו לו שמעיה בן נתנאל<sup>82</sup>. כי בימיו שמע יי את נאקתם<sup>83</sup> מיד דוחקיהם. ויהי בשנה השלישית ללדת משה. ופרעה יושב לאכול והגבירה יושבת לימינו. ובבתיה בתו יושבת לשמאלו. והנער יושב בחיקה. וכל שרי המלך יושבים אצלו. ויהי הם יושבים אצלו על השולחן<sup>84</sup>. ויושיט הנער את ידו ויקח את העטרה מראש פרעה וישם אותה בראשו. ויבהל המלך והשרים על הדבר הזה. ויתמהו עד מאד. ויען בלעם הקוסם אחד מסריסי המלך. זכור נא אדוני המלך את החלום אשר חלמת. והפתרון אשר פתר לך את עבדך. ועתה הלא זה העלם מילדי העברים אשר רוח אלהים בקרבם. ומחכמה עשה זאת. ויבחר לו את מלכות מצרים. כה עשה אברהם אשר התיש את חיל נמרוד מלך כשדים. ואת אבימלך מלך גרר. ויורש את ארץ בני חת. ואת כל מלכות ארץ כנען. ומצרימה ירד גם הוא. ויאמר מאשתו אחותי היא<sup>85</sup>. למען הכשיל את הארץ ואת הממלכה. וגם יצחק עשה כן לפלשתים אשר גר בגרר. ויעצם כוחו מכל פלשתים. גם מלכיה רצה להכשיל. באמרו אחותי היא<sup>86</sup>. ויעקב הלך בערמה ויקח מיד אחיו בן אמו בכורתו. וגם את ברכתו לקח. וילך פדנה ארם בית לבן אחי אמו.<sup>87</sup> ויקח בערמתו מידו את בנותיו. ואת כל מקניהו ואת כל אשר לו. ויברח וישב ארצה

<sup>76</sup> Ex 2,9.<sup>77</sup> Ex 2,9.<sup>78</sup> Unleserliches Zeichen. Fehler.<sup>79</sup> Ex 2,10.<sup>80</sup> Vgl. I Chr 4,18.<sup>81</sup> Sic.<sup>82</sup> Vgl. I Chr 24,6.<sup>83</sup> Vgl. Ex 2,24.<sup>84</sup> Vgl. I Kön 13,20.<sup>85</sup> Gen 12,19.<sup>86</sup> Gen 26,7.<sup>87</sup> Vgl. Gen 28,5.



כנען. וימכרו בניו את יוסף. וירד מצרימה. ונתנו אותו בבית כלא שנים עשר חודש. עד אשר חלם פרעה ויוציאוהו מבית הכלא. ויגדלו על כל שרי מצרים על פותרו חלומותיו לו. ויהי כהרעבי ייי את הארץ. וישלח ויבא את אביו ואת אחיו מצרימה. ויכלכלם בלא מחיר הון. ואותנו קנה לעבדים. אם על המלך טוב נשפכה את דמו ארצה. פן יגדל ויקח את המלוכה מידך: ותאבד את תקות מצרים אחרי מולכו. וישלח אלהים מלאך אחד ממלאכי קדושו ושמם גבריאֵל. וידמה כאחד מהם. ויען המלאך אם על המלך טוב יביאו אבן שוהם וגחלי אש. ושימו אותם לפני הילד. והיה אם ישלח ידו אל השוהם. דעו כי מחכמה עשה זאת. ונהרגהו. ואם אל הגחלת יושיט ידו דעו כי לא מחכמה עשה כן ונחיהו. וייטב הדבר בעיני המלך והשרים<sup>88</sup> ויעש המלך כן<sup>89</sup> כדבר המלאך. ויביאו לו את השוהם ואת הגחלת ויקרב המלאך את ידו אל הגחלת. וידבק הגחלת באצבעו ויביאיה לפיו<sup>90</sup>. ותבער קצת שפתיו. וקצת לשונו. ויעשהו כבד פה וכבד לשון<sup>91</sup>. ויחדלו המלך וה

fol. 341v

והשרים מהמית את הילד ויהי בבית פרעה אחריכך שנים חמש עשרה. ויהי בהיות הילד בית המלך לבשוהו בגדי ארגמן ויגדל בקרב בני המלך. ויהי מקצה חמש עשרה שנה בבוא בית המלך היא שנת חמש עשרה ביום היוולדו. ויתאו הילד אל אביו ואל אמו. וילך אליהם ויצא אל אחיו וירא בסבלותם. וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו<sup>92</sup>. ויהי כראות המוכה את משה. וינס אליו לעזרה. כי האיש משה נכבד וגדול בבית פרעה. ויאמר אליו בי אדוני. האיש המצרי הזה בא אל ביתי לילה ויאסרני ואל אשתי בא בפני. ועתה בקש את נפשי לקחתה. ויהי כשמוע משה את הדבר הרע הזה ויחר אפו מאד. ויפן כה וכה וירא כי אין איש ויך את המצרי ויטמנהו בחול<sup>93</sup>. ויצל את העברי מיד מכהו: וילך משה וישב בבית המלך ואי והאיש עברי שב לביתו. ויהי בשוב האיש ביתה ויאמר לגרש את אשתו. כי לא נכון לבית יעקב לבא אל אשתו אחרי הוטמאה. ותלך האשה ותגד לאחיה ויבקש אחי האשה להורגו וינס אל ביתו וימלט. ויהי ביום השיני ויצא מ

<sup>88</sup> Est 1,21.<sup>89</sup> Est 2,4.<sup>90</sup> Vgl. Jes 6,6.<sup>91</sup> Ex 4,10.<sup>92</sup> Ex 2,11.<sup>93</sup> Ex 2,12.

משה אל אחיו<sup>94</sup> וירא אותם והנה שני אנשים עברים נצים. ויאמר לרשע למה תכה את רעך<sup>95</sup>. ויען האחד ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו. הלהרגיני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי. וירא משה אכן נודע הדבר<sup>96</sup> וישמע פרעה את הדבר הזה ויצו להרוג את משה<sup>97</sup>. וישלח ה' אלהים אל משה את מיכאל שר הגדול וידמה בדמות שר הטבחים. ויקח החרב מידו. ויסר את ראש שר הטבחים. כי נהפך דמותו לדמות משה. ויחזק המלאך בימין משה ויציאוהו ממצרים ויניחהו מחוץ לגבול מצרים רחוק ארבעים ריס. וישאר אך אהרן ויתנבא בתוך מצרים. אל בני ישראל לאמר איש שיקוצי<sup>98</sup> עיניו השליכו ובגילולי מצרים אל תטמאו<sup>99</sup>. וימרו בית ישראל ולא שמעו<sup>100</sup>. ויאמר יי' להשמידם. לולי בריתו אשר כרת את אברהם ואת יצחק ואת יעקב. ותלך יד פרעה הלוך וקשה על בני ישראל<sup>101</sup> וילחצם ידחקם עד עת אשר שלח יי' את דברו ויפקדם. בימים ההם נהייתה מלחמה בין כוש ובין בני קדם וארם. ויפשעו: במלך כוש. ויצא קיקנוס מלך כוש להלחם בארם ובני קדם. ויך קיקנוס את ארם ואת בני קדם. וישב מהם שבי גדול וכניעם תחת בני כוש. ויהי בצאת קיקנוס להלחם בארם ובני קדם. ויעזוב את בלעם הקוסם הוא ולבן הארמי ההובא מפתור ושני בני עמו וימסרם לשמור את העיר ודלת עם הארץ אתו. ויועץ בלעם את עם הארץ למרוד במלך קיקנוס לבלתי לבא העירה. וישמעו אליו עם הארץ. וימליכוהו עליהם. ואת בניו הפקידו שרי צבאות. ויגביהו את החומות מאד.<sup>102</sup> ושני צידי העיר. ומן השלישי חפרו בארות רבות בלא מספר בין העיר ובין הנהר הסובב אל

fol. 342r

ארץ כוש<sup>102</sup>. ויבקעו שם את מי הנהר. ומן העבר הרביעי קבצו נחשים לרוב מאד. בלחשיהם ובכשפיהם ואין יוצא ואין בא<sup>103</sup> אליהם. ויהי בשוב המלך וכל שרי החיילים מן המלחמה וישאו עיניהם ויראו את חומות העיר כי גבהו מאד. ויתמהו מאד. ויאמרו ראה ראינו כי אחינו במלחמה ויגביהו

<sup>94</sup> Ex 2,11.<sup>95</sup> Ex 2,13.<sup>96</sup> Ex 2,14.<sup>97</sup> Ex 2,15.<sup>98</sup> Hier Hinweis auf Ezechiel in lateinischen Buchstaben.<sup>99</sup> Ez 20,7.<sup>100</sup> Vgl. Ez 20,13.<sup>101</sup> Vgl. Ri 4,24.<sup>102</sup> Vgl. Gen 2,13.<sup>103</sup> Jos 6,1.

את חומות העיר. ויחזיקום לבלתי בא אליהם מלכי כנען למלחמה. ויהי כאשר קרבו אל העיר. ויראו והנה שערי העיר סגורים. ויקראו אל שוערי העיר לאמר פתחו לנו ונבואה העירה. וימאנו השוערים לפתוח להם כמצות בלעם הקוסם ולא נתנום לבא העירה. ויערכו מלחמה נוכח הניק השערה. ויפול מחיל קיקנוס ביום ההוא שלשים ומאה איש. ויהי ביום השני וילחמו מעבר לנהר ויבאו שלשים רכבי פרשים במים ההמה. ולא יכלו לעבור ויטבעו בתוך הבאורות וימותו. ויצו המלך לחטוב עצים לעשות רפסודות<sup>104</sup> לעבור אליהם ויעשו כן. ויהי בבואם אל הבאורות היו המים מתגלגלים בריחיים. וטבעו ביום ההוא מאתים איש על עשר רפסודות. ויהי ביום השלישי. ויבואו מצד הנחשים ומתו מהם מאה ושבעים איש. ויחדלו להלחם על כוש. ויעזרו על כוש שנים תשע ואין יוצא ואין בא:<sup>105</sup> ויהי בהיות המצור על כוש ויברח משה<sup>106</sup> ממצרים ויבא אל מחנה קיקנוס מלך כוש. ומשה בן שמונה עשרה שנה בבורחו מפני פרעה. וינס וימלט אל מחנה קיקנוס הצרים בפעם ההוא<sup>107</sup> על כוש. והימים אשר צר קיקנוס על כוש שנים תשע. ויהי הבחור הולך ובא עמהם. ויאהב המלך<sup>108</sup> והשרים וכל חיל המלחמה את הבחור כי רב ויקיר הוא. וקומתו כארז אדיר<sup>109</sup>. פניו כצאת השמש. כח גבורתו<sup>110</sup> כארי. ויהי יועץ למלך: ויהי מקץ תשע שנים ויחלה המלך את חליו אשר מת בו.<sup>111</sup> ויהי ביום השביעי לעת חלותו. וימת קיקנוס מלך כוש ויחנטוהו עבריו ויקברוהו נכח שער העיר הפונה ארץ מצרים. ויבנו עליו בניין נאה וגבוה מאד. ויפתחו על האבנים את מלחמותיו וכל גבורותיו. ויהי אחרי אשר השלימו את הבניין. ויאמרו איש אל רעהו מה נעשה אם אמרנו נלחמה העירה ויפלו ממנו חללים רבים. ואם אמרנו נשב במצור וישמעו כל מלכי אדום<sup>112</sup> ובני קדם כי מת מלכינו. ויבאו עלינו פתאום ולא ישאירו לנו לא שריד ולא פליט. ועתה לכו ונמליכה עלינו מלך ונשב במצור.

<sup>104</sup> Vgl. II Chr 2,15.

<sup>105</sup> Jos 6,1.

<sup>106</sup> Vgl. Ex 2,15.

<sup>107</sup> Sic.

<sup>108</sup> Vgl Est 2,17.

<sup>109</sup> Vgl. Ez 17,23.

<sup>110</sup> Ri 5,31.

<sup>111</sup> Vgl. II Kön 13,14.

<sup>112</sup> Durch die Streichung des ו durch den Korrektor wäre die Lesung אדם anstatt אדם denkbar. Letter für sich betrachtet jedoch eher ו.

עד הנתן העיר בידינו. וימהרו ויפשיטו איש את ראשו\*<sup>113</sup> וישליכו ארצה ויעשו במה גדולה ויושיבו עליה את משה ויתקעו בשופרות<sup>114</sup> ויאמרו יחי המלך ויחיה<sup>115</sup>. וישבעו לו כל השרים 'כל העם לתת לו את כושית הגבירה אשת קיקנוס לו וימליכו אותו עליהם: ומשה בן שבע ו ועשרים שנה במולכו על בני כוש. ויהי ביום השיני

fol. 342v

למולכו. ויוועדו כולם לפני המלך. ויאמרו אם על המלך טוב הבה לנו עצה מה נעשה. כי זה תשע שנים לא ראינו את נשינו ואת טפינו ונשב במצור. ויען המלך את העם ויאמר אם תשמעו בקולי דעו כי תנתן העיר בידינו ועתה אם נלחם בהם ויפלו ממנו כבראשונה. ועתה לכו היערה והביאו מבני החסידה איש אפרוחיו בידו. ויהיו לכם למשמרת עד גודלם וללמדום לטוס בדרך בני נץ. וימהרו העם וילכו היערה ויעלו על הברושים. ויביאו איש את אפרוחיו בידו ויעשו כדבר המלך. ויהי כאשר גדלו בני החסידה. ויצו המלך להרעיבם שני ימים ויעשו כדבר המלך. ויהי ביום השלישי ויאמר אליהם המלך לבשו איש כלי מלחמתו ורכבו<sup>116</sup> איש על סוסו ו'קחו אפרוחיו בידו ונקומה ונלחמה בעיר. מקום אשר הנחשים שם. ויעשו כדבר המלך. ויהי בהגיעם אל מקום הנחשים. ויאמר המלך שלחו איש את אפרוחיו. וישלחו ויטוסו בני החסידה על הנחשים ויאכלום וישביתום מן המקום ההוא: ויהי כראות המלך והעם כי נשבתו הנחשים. ויריעו העם תרועה גדולה<sup>117</sup> ולחמו העירה ויתפשוה ויבואו איש אל ביתו ואל אשתו אל אשר לו. וימותו ביום ההוא מיושבי העיר מעם הארץ אלף ומאה איש מיושבי העיר. ומעם המצור לא מת אחד. ויהי כראות בלעם כי נלכדה העיר<sup>118</sup> ויפתח השער וירכב על סוס<sup>1</sup> הוא ושני בניו וינוסו מצרימה אל פרעה מלך מצרים. ויהיו המה מחרטומים והמכשפים הכתובים בספר הישר. היועצים את פרעה לאבד את שם יעקב מעל פני האדמה. ויהי במלוך פרעה על מצרים וישנה את החוקים אשר היו בימי מלכים הראשונים ואת דתיהם ויכבד עולו על כל יושבי ארצו. גם על בית יעקב לא חמל בעצת בלעם

<sup>113</sup> Randglosse (vokalisiert): בגדו.

<sup>114</sup> Vgl. Jos 6,4.

<sup>115</sup> Vgl. II Sam 16,16 und wiederholt Könige.

<sup>116</sup> I Sam 8,12.

<sup>117</sup> Jos 6,5 und 6,20.

<sup>118</sup> Vgl. I Kön 16,18.

הקוסם ושני בניו כי יועצים למלך היו בימים ההם: ויועץ המלך את שלשת יועציו. שם האחד רעואל המדיני. ושם השני איוב העוצי. ושם השלישי בלעם הפתורי. ויאמר הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו<sup>119</sup>. הבה נתחכמה לו פן ירבה<sup>120</sup>. ויען רעואל המדיני את המלך. ויאמר המלך לעולם יחיה<sup>121</sup>. אם על המלך טוב אל תשלח ידך<sup>122</sup> בס. כי אלהים שכח בם מימי קדם. ויקחם לחבל נחלתו מכל גויי הארץ. ואת מי מכל ממלכות הארץ אשר שלח ידו בם ונקח. ולא עשה בו אלהימו נקמה. הלא ברדת אברהם מצרימה. ויצו פרעה לקחת את אישתו שרה. וינגע יי אלהימו אותו נגעים גדולים. ואת ביתו<sup>123</sup> עד אשר השיב לו ואת אשתו. ויתפלל עליו וירפא. וגם לאבימלך הגררי אשר גר בגרר. הוכיח בעוצר כל רחם ולמאדם ועד בהמה. ויבא אליו בחלום<sup>124</sup>. למען ישיב לו את אישתו אשר לקח ממנו. ואחרי התווכח כל אנשי גרר השיב לו את אשתו. ויתפלל עליהם

fol. 343r

אל אלהימו ויעתר לו וירפאם. ואל יצחק הפליא פלאיו בהגרשו מגרר ויתיבשו כל מוצאי מימיהם. ועצי תנובתם לא צמחו. ושדי נשיהם ובהמתם צמקו. וילך אל אבימלך מגרר ואחוזת מרעהו ופיכל שר צבאו<sup>125</sup>. ויקדו לו ארצה ויבקשו ממנו תחנה. ויתפלל עליהם אל יי ויעתר לו וירפא אותם. ויעקב איש תם<sup>126</sup> הוצל בתומו מיד עשו ולבן הארמי. ומיד כל מלכי כנען. ומי הוא אשר שלח ידו בהם ונקח הלא אביך גדל את יוסף על כל שרי מצרים כי על חכמתו כילכל שוכני ארץ מן הרעב. ויצו להוריד יעקב ובניו מצרימה למען תמלט ארץ מצרים בחדסם מרעה. ועתה אם נאה בעיניך חדל מהשחיתם. ואם אין בלבך להושיבם במצרים שלח אותם מזה וילכו ארצה כנען. ויחר אף פרעה עליו וימלט רעואל מדיינה. ומטה יוסף לקח בידו. ויאמר המלך לאיוב העוצי מה יעשה באלה. ויאמר איוב העוצי אל המלך הלא כל יושבי ארץ בידך כטוב בעיניך עשה<sup>127</sup>: ויאמר בלעם הפתורי למלך במה נמלכת להמעיטם. אם באש. הלא אלהימו מילט את אברהם

<sup>119</sup> Ex 1,9.<sup>120</sup> Ex 1,10.<sup>121</sup> Vgl. Neh 2,3.<sup>122</sup> Vgl. Gen 22,2 und Hi 1,12.<sup>123</sup> Vgl. Gen 12,17.<sup>124</sup> Vgl. Gen 20,3.<sup>125</sup> Gen 26,26.<sup>126</sup> Gen 25,27.<sup>127</sup> Vgl. Jos 9,25.

מאור כשדים. ואם בחרב תאמר להשמיד הלא יצחק נבחן בה. וניתן איל תחתיו. ועתה אדוני המלך אם אתה תבקש למחות את שמם. צוה אליהם להטיל ילדיהן המימה. כי לא נוסה אחד מהם בזה. וייטב הדבר בעיני המלך.<sup>128</sup> ויאמר לעשות כ<sup>129</sup> ותנתן דת במצרים<sup>129</sup>. אמר כל זכר הנולד לעברים יוטל המימה. ויהי בעת הושלכו זכורי בית יעקב הוטל גם משה שם. וישלח ייי מלאך להצילם. וימלך גם משה על יד בת פרעה. ויהי כאשר גדל משה בבית המלך ותחשבהו בת פרעה לבן. וייראו מפניו כל בית פרעה: חצי הספר<sup>130</sup>: ויהי היום ויוגד לבלעם לאמר הנה בן בתיה מבקש להרגך. ויברח בלעם הקוסם ושני בניו אתו וינוסו וימלטו נפשם וילכו ארץ כוש<sup>131</sup>. ויהי בהלחם קיקנוס את בני קדם וארם וימרוד בלעם עליו ולא נתנו לבא העירה. ויצורו על כוש תשע שנים וימת קיקנוס במצור. וימליכו עליהם עם המלחמה את משה הלוי. וילכוד משה את העיר בחכמתו. וישיבוהו על כסא המלוכה. וישימו כתר מלכות בראשו.<sup>132</sup> וגם את הכושית הגבירה נתנו לו לאשה: ויירא משה את יי אלהיו ולא בא אליה. כי זכר את השבועה אשר השביע אברהם את אליעזר עבדו לאמר לא תקח אשה לבני מבנות כנען<sup>133</sup>. וגם ביצחק כה עשה בברוח יעקב מפני עשו ויצוהו ויאמר לו לא תתחתן בבני חם<sup>134</sup>. כי זכר את אשר נתן נח את בני חם לעבדים לבני שם ולבני יפת. ויירא משה מפני יי אלהיו ויתהלך לפניו באמת בכל לבבו ולא סר מן הדרך<sup>135</sup> אשר הלכו אברהם ויצחק. ויתחזק במלכות כוש וילחם בבני אדום<sup>136</sup> ובבני קדם ובבני ארם ויכניעם תחת בני כוש. והימים אשר מלך משה על בני כוש ארבעים שנה

fol. 343v

ויצלח בכל מלחמותיו. כי יי אשר היה אבותיו היה אתו: בשנת ארבעים למלכו. והוא יושב על כסא המלוכה<sup>137</sup>. והגבירה יושבת אצלו. ותאמר אל העם והשרים. הנה זה הנה זה ארבעים שנה מלכתי על כוש. ואלי לא קרב לא אלהי כוש ולא עבדיו ועתה

<sup>128</sup> Est 2,4; Est 1,21.<sup>129</sup> Vgl. Est 9,14.<sup>130</sup> Durch Markierungen abgesetzt.<sup>131</sup> ש an dieser Stelle ähnelt ס.<sup>132</sup> Est 6,8; Est 2,17.<sup>133</sup> Gen 24,3 (und Gen 24,37, Wiederholung des Schwurs). Vgl. auch Gen 28,1.<sup>134</sup> Vgl. Gen 28,1.<sup>135</sup> Formulierung erinnert an Ri und Chr.<sup>136</sup> Durch die Streichung ist ארם statt אדום lesbar. Vgl. oben.<sup>137</sup> Vgl. I Kön 1,46.

שמעו נא בני כוש אלי המליכו מוברוס בן קיקנוס עליכם כי טוב לכם לעבוד את בן אדוניכם מעבוד איש נכרי<sup>138</sup> עבד למלך מצרים. ואלהו יקרב עמו ויהיה עמו. וישבו כל העם דומים עד הערב ולא ענו אותו דבר<sup>139</sup>. וישכימו בבקר ויאמר טוב הדבר אשר דבר משה וילכו וימלכו עליהם מוברוס בן קיקנוס. ויראו בני כוש משלוח ידם במשה כי ביזיון נראה להם שעבד מלך עליהם. ולא שלחו ידם בו. כי זכרו את השבועה אשר נשבעו לו. ויתנו לו מתנות גדולות וישלחוהו בכבוד גדול. ויצא משם וילך לדרכו. ויחדל ממלך על כוש: ומשה היה משבע שנים וששים שנה בצעאמו מכוש. כי מיי יצא את הדבר. כי בא הקץ אשר דבר יי מימי קדם. להוציא את בני ישראל מבני חם<sup>140</sup>. וילך משה מדיינה. וירא לשוב מצרימה מפני פרעה וישב על הבאר<sup>141</sup>. ותצאן שבע בנות<sup>142</sup> רעואל המדייני לרעות את צאן אביהן ותבאן אל הבאר ההיא. ותדלנה המים להשקות את הצאן ותשובנה אל אביהן<sup>143</sup>. ותגידו לו את כל אשר עשה להן האיש וישלח רעואל ויקחהו הביתה ויאכל עמו לחם<sup>144</sup> ויספר לו משה אשר ברח ממצרים. ואת אשר מלך על בני כוש. ואת אשר לקחו מידו המלוכה וישלחוהו. ויהי כאשר שמע רעואל את דבריו. ויתן אותו בכלא בבית הסוהר. כי אמר נס הוא מבני כוש. ויהי כלוא שם עשר שנים. ויהי בהיותו אסור שמה ותחמול עליו<sup>145</sup> צפרה בת רעואל ותכלכלהו לחם ומים: ויהי מקץ עשר שנים ותאמר אל אביה לאמר העברי אשר היה כלוא זה עשר שנים בבית הסוהר. ואין דורש לו ואין מבקש אליו<sup>146</sup>. ועתה אם טוב בעיניך אבי נשלחה ונראה אם מת הוא אם חי. ואב'ה לא ידע כי כילכלתה'. ויען רעואל ויאמר ונהיה כדבר הזה להיות איש בבית הכלא עשר שנים בלא מאכל וחייה. ותען צפרה את אביה לאמר. ולא שמעת אדוני כי אלהי העברים גדול ונורא הוא ומפליא להם בכל עת. כי הציל אברהם מאור כשדים. ואת יצחק מן החרב ואת יעקב מיד המלאך בהאבקו עמו במעבר יבק. וגם עם זה עשה פלא

<sup>138</sup> Vgl. Dtn 17,15.

<sup>139</sup> Vgl. I Kön 18, 21 und II Kön 18, 36. Außerdem Jes 36,21.

<sup>140</sup> Vgl. Ex 6,13.

<sup>141</sup> Ex 2,15.

<sup>142</sup> Vgl. Ex 2,16.

<sup>143</sup> Vgl. Ex 2,18.

<sup>144</sup> Vgl. Ex 2,20.

<sup>145</sup> Vgl. Ex 2,6.

<sup>146</sup> Ez 34,6.

ויצילו מיד מצרים ומחרב פרעה וגם מזה יכול למלטהו. וייטב הדבר בעיני רעואל. ויעש כדבר בתו. וישלח אל הבור לראות מה נעשה בו וירא זה והנה האיש חי עומד על רגליו ומתפלל ל אלהי אבותיו. ויוציאוהו מן הסוהר ויגלחוהו וישנו בגדי כלאו ויאכל לחם<sup>147</sup>. וירד האיש אל גינת רעואל אשר אחרי

fol. 344r

הבית ויתפלל אל אלהיו אשר עשה אתו נפלאות רבות. ויהי בהתפללו וישא עיניו וירא כנגדו והנה מטה יוסף מוצב אצ ארצה. והנה נטוע בתוך הגינה ויקרב משה אל המטה. וירא והנה חקוק בו שם יי אלקי צבאות ומפורש על המטה ויקרא בו. ויתלשהו מן הארץ. ויהי למטה בכפו<sup>148</sup>. הוא המטה הנקרא בתבל המפעלות אלהינו. ואחרי בוראו שמים וארץ וכל צבאם ימים ונהרות וכל דגתם. ויהי בהיגרש אדם מעדן. ויקח את המטה בידו ויעבד את האדמה אשר לוקח משם. ויגע המטה עד נח. ויתן אותו אל שם ואל תולדותיו עד אשר הגיע לידי אברהם העברי. ויתן כל אשר לו ליצחק גם מטה אשר א יירש: ויהי בברוח יעקב פדנה ארם ויקחהו בידו והביאו אל יצחק אביו בארה שבע. ולא נטשו וברדתו מצרימה ויקח אותו בידו ויתנהו אל יוסף. וזהו שכם אחד<sup>149</sup> על אחיך<sup>150</sup>. כי באמונה לקחו מיד עשו אבי אדום. ויהי אחרי מות יוסף ויגע המטה אל רעואל המדיני. ויטעהו אל תוך גנתו. ויבחנו בו כל גיבורי קיקנוס לתלשהו בבקשם לקחת את צפורה בתו ולא יכלו. וישאר בתוך הגן עד בא אשר לו המשפט ויקחהו. ויהי כראות רעואל את המטה בידו. ויתמה על ככה. ויתן לו רעואל את צפורה בתו למשה<sup>151</sup>: ומשה בן שבע שנים ושבעים שנה בצאתו מבית הסוהר. ויקח צפורה המדינית לאשה. ותלך צפורה כדרך ישר ולא סרה מצדקות שרה ורבקה ורחל ולאה גבעות עולם. ותהר ותלד בן ותקרא את שמו גרשם. כי אמר גר גר הייתי בארץ נכרייה<sup>152</sup>. אבל לא מל בשר עורלתו<sup>153</sup>. ויהי בעת ההיא מקץ שלש שנים. ותהר עוד ותלד בן וימל בשר עורלתו. ויקרא את שמו אליעזר. כי אלהי אבי בעזרי ויצילני מחרב פרעה. בימים ההם ומשה היה רועה את צאן רעואל המדיני אחרי מדבר סין<sup>154</sup>. ומטה ה אלהים בכפו. ויקנא יי על עמו ועל

<sup>147</sup> Vgl. Jer 52,33; II Kön 25,29.

<sup>148</sup> Vgl. Ex 4,4.

<sup>149</sup> Hier Hinweis auf Gen 48 in lateinischen Lettern.

<sup>150</sup> Gen 48,22.

<sup>151</sup> Ex 2,21; Ex 18,3.

<sup>152</sup> Ex 2,22.

<sup>153</sup> Vgl. Ex 4,25.

<sup>154</sup> Ex 3,1.



נחלתו. וישמע את קולם<sup>155</sup>. ויאמר להצילם מיד בני חם<sup>156</sup>. לתת להם את ארץ כנען לאחזה. וירא אליו יי בחרב על סנה בוער באש. רק בסנה לא שלטה האש<sup>157</sup> ל ויקרא אליו יי מתוך הסנה<sup>158</sup>. ויצוהו לרדת מצרימה אל פרעה מלך מצרים לשלח את האנשים בני בחיריו<sup>159</sup>. ויורהו לעשות אותות ומופתים במצרים. למען יאמינו למען יאמינו כי יי שלחו שם<sup>160</sup>. ובטחהו לאמר לך שוב מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך<sup>161</sup>. ואין להם יכולת לעשות עמך רעה. וישב משה מדיינה. וידבר משה לחתנו את כל הדברים האלה. ויאמר לו חותנו לך לשלום<sup>162</sup>. ויקם וילך ויולך את אשתו ואת בניו לקח עמו<sup>163</sup>. וילינו במלון<sup>164</sup>. וירד מלאך ה אלהים ויבקש להמיתו<sup>165</sup> על דבר בנו בכורו אשר לא מל. ועבר על הברית אשר כרת יי את אברהם עבדו. ותמהר צפרה ותקח צר ותמל את בנה ותמלט את אישה מיד המלאך<sup>166</sup>. וירא אלהים אל אהרן הלוי לאמר במצרים בלכתו על היאר ויאמר לו צא נא לקראת משה המדברה

fol. 344v

וילך ויפגשוהו בהר ה אלהים וישק לו<sup>167</sup>. וישא עיניו וירא את האשה וילדיה. ויאמר מי אלה. ויאמר אישתי ובניי המה אשר נתן לי אלהים במדין<sup>168</sup>. וירע הדבר בעיני אהרן. ויאמר לשלח האשה וילדיה אל אביה ויעש כן. ותהי צפרה ובניה ביתה רעואל עד עת אשר פקד יי את עמו. ויוציאם מיד פרעה מלך מצרים. ומשה ואהרן באו מצרימה אל עדת בני ישראל וידברו להם את כל דברי יי<sup>169</sup>. וישמח העם שמחה גדולה מאד. וישכימו ממחרת וילכו עד בית פרעה. ומטה ה אלהים בכפם. ויהי בבואם אל שער בית המלך. והנה שני כפירי אריות אסורים שם בכבלי ברזל<sup>170</sup> ואין יוצא ואין בא לפניהם<sup>171</sup>\* מאשר יצוה המלך לבא וילכו האומנן ויסיירו הכפירים בלחישתם. ויבאו וימהר משה וינף את המטה על הכפירים

<sup>155</sup> Vgl. Ex 2,24.<sup>156</sup> Vgl. Ex 3,8.<sup>157</sup> Vgl. Ex 3,2.<sup>158</sup> Ex 3,4.<sup>159</sup> Vgl. Ex 3,10.<sup>160</sup> Vgl. Ex 4,5.<sup>161</sup> Ex 4,19.<sup>162</sup> Vgl. Ex 4,18.<sup>163</sup> Vgl. Ex 4,20.<sup>164</sup> Vgl. Ex 4,24.<sup>165</sup> Vgl. Ex 4,24.<sup>166</sup> Vgl. Ex 4,25.<sup>167</sup> Ex 4,27.<sup>168</sup> Vgl. Gen 33,5.<sup>169</sup> Vgl. Ex 4,30.<sup>170</sup> Vgl. Ps 149,8.<sup>171</sup> Randglosse (vokalisiert): לבד.

ויתירם. ויבא בית המלך והכפירים באו עמהם בשמחה גדולה כאשר ישמח אל אדוניו בבואו מן השדה. ויהי כראות פרעה כן. ויתמה על ככה ויבהל מאד מפני האנשים כי היה הוא רב ומופלא בתואר כבני ה אלהים. ויאמר אליהם פרעה מה אתם רוצים. ויאמרו לו יי אלהי העברים שלחנו אליכם לאמר שלח את עמי ועבדוני<sup>172</sup>. ויירא פרעה מאד מפניהם. ויאמר אליהם לכו היום ובואו למחר. ויעשו כדבר המלך. ויהי אחרי לכתם. וישלח אחרי לכתם<sup>173</sup> בלעם הקוסם ואחרי בניו המחשפים. וכל פרשי מצרים עמהם. ויבאו אל המלך ויספר להם את אשר דברו אליו האנשים. ויאמרו החרטומים אליו איך באו אליך האנשים מפני הכפירים האסורים בשער. ויאמר המלך הניפו את מטיהם על הכפירים ויתירום. ויבואו אלי גם הכפירים עמהם ככלבים. וישמחו לקראתם. ויען בלעם הקוסם את המלך. אין זה כי אם מכשפים כמונו. ועתה שלח נא בעדם ויבואו אל המלך וידברו את הדברים לו כבראשונה. ויאמר מי יאמין כי שלוחי אלהים אתם ועל פיו באתם אלי. ועתה תנו לכם מופת ויאמנו דבריכם<sup>174</sup>. וימהר אהרן וישלך את מטהו לפני פרעה ולפני עבדיו. ויהי לתנין<sup>175</sup> ויעשו כן החרטומים וישלכו איש מטהו ויהי גם הם לתנינים<sup>176</sup>. וישא התנין הנעשה ממטה אהרן את ראשו ויפתח את פיו לבלוע התנינים הנעשים ממטות המכשפים. ויען בלעם ויאמר כבר נעשה מימי קדם מנהג זה כי דרכו של תנין לבלוע וכן דגי הים בולעים וכן איש את רעהו. אבל השיבהו למטה כבראשונה. ונשיבה גם אנחנו את מטותינו. ואם יכול לבלוע את מטינו. אז נדעה כי מטה\*<sup>177</sup> אלהים בך. ואם לא יכול לבלועו הרי אתה חרש כמונו. וימהר משה ויחזק בזנבו ויהי למטה בכפו<sup>178</sup>. ויעשו גם המה במטיהם כן. וישליכו איש מטהו כבראשונה. ויבלע את מטה אהרן את מטותם<sup>179</sup>: ויצו פרעה ויביאו כל אלילי מצרים כתובים ויקרא' לפני המלך. ויהי בקראם את ספר האליל לפני פרעה. ויאמר לא מצאתי אלהיכם כתוב בזה הספר. ואת שמו לא ידעתי. ויענו ויאמר למלך. יי צבאות אלהי ה אלהים שמו. ויאמר

fol 345r

פרעה מי יי אשר אשמע בקולו לשלח את בני ישראל. לא ידעתי את יי וגם את

<sup>172</sup> Vgl. Ex 5,1.

<sup>173</sup> Wort in der Handschrift als Fehler markiert.

<sup>174</sup> Vgl. Ex 7,9.

<sup>175</sup> Vgl. Ex 7,10.

<sup>176</sup> Vgl. Ex 7, 11-12.

<sup>177</sup> Randglosse (unvokalisiert): רוח.

<sup>178</sup> Vgl. Ex 4,4.

<sup>179</sup> Ex 7,12.

ישראל לא אשלח:<sup>180</sup> ויאמרו יי אלהי העברים נקרא עלינו מימי אבותינו<sup>181</sup>. ועתה שלח אותם. ונלכה דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה ליי אלהינו<sup>182</sup>. כי מימי רדת ישראל מצרימה לא לקח מידינו עולה ומנחה וזבח<sup>183</sup>. ועתה אם אינך משלח<sup>184</sup> וחרה אפו והכה את ארץ מצרים בדבר או בחרב<sup>185</sup>. ויאמר פרעה ספרו נא לי את שמו ואת גבורתו. ויאמר לו הוא ברא שמים וארץ ושמי השמים וכל צבאם. הארץ וכל אשר<sup>186</sup> עליה. הימים וכל אשר בהם. יוצר אור ובורא חושך<sup>187</sup>. ממטיר הארץ וירויה ויוצא בה צמח ודשא. ברא אדם ובהמה וחייתו יער ועוף השמים. ודגי ימים. והוא ממית ומחיה. הלא הוא ברא אותך וברא אביך ואמך. ויתן בך רוח חיים ויגדלך ויושיבך על כסא מצרים. והוא יקח רוחך ונפשך וישיב אותך אל האדמה אשר לוקחתה משם. ויחר אף פרעה בם. ויאמר מי בכל אלהי העמים אשר יכול לעשות כן. לי יאורי ואני עשיתני<sup>188</sup>. ויגרש אותם משם. ויצו להכבד עטרת העברים מתמול שלשום<sup>189</sup>. ויעורר יי את גבורתו במצרים. ויך פרעה ואת עמו במכות רעות גדולות. ויהפך את מימיהם לדם<sup>190</sup>. ובבא המצרי לשאוב מים ויבט אל כדו והנה המים נהפכו לדם ובבואו לשתות ויהיו המים לדם בכוסו<sup>191</sup>. גם בשנת בשלו תבשילהם נהפכו מראיתם לדם: וישרוץ כל מימיהם צפרדעים<sup>192</sup>. ויהי בשתות המצרי מים וימלא בטנם צפרדעים. ותקרנה במעיו. כאשר תקרנה בהיותם היאורה. גם כל מימי משתיהם ומימי בישולם נהפכו לצפרדעים. ובשוכבם על מטותם<sup>193</sup> ושרץ מן זיעתם צפרדעים: ויך את עפר הארץ לכנים ברום שתי אמות<sup>194</sup>. גם על בשרם היה ברום טפח. ועל המלך ועל הגבירה: וישלח יי בם את חייתו<sup>195</sup> כדי להשחיתם נחש ושרף ועקרב<sup>196</sup> להזיקם. גם עכבר וחלד וצבי אדמה עם זוחלי עפר וזבוב להשחיתם. וצרעה ויתישו את לבותם ועצמותם ויכנסו

<sup>180</sup> Ex 5,2.

<sup>181</sup> Vgl. Ex 5,3; Ex 3,18.

<sup>182</sup> Ex 3,18; Ex 5,3.

<sup>183</sup> Vgl. Ri 13,23.

<sup>184</sup> Vgl. Ex 8,17.

<sup>185</sup> Vgl. Ex 5,3.

<sup>186</sup> Neh 9,6.

<sup>187</sup> Jes 45,7.

<sup>188</sup> Ez 29,3.

<sup>189</sup> Vgl. Ex 4,10.

<sup>190</sup> Ex 7,20.

<sup>191</sup> Vgl. Ex 7, 21.

<sup>192</sup> Ex 7,28.

<sup>193</sup> Vgl. Ex 7, 28-29.

<sup>194</sup> Vgl. Ex 8,13.

<sup>195</sup> Vgl. ab Ex 8,17.

<sup>196</sup> Dtn 8,15.

באזניהם. ופרעוש ופישפוש וכל מיני בעל כנף להזיקם. ויבואו מפניהם חדר בחדר. ויהי בהחבא המצרי כך מפני הערוב. וינעלו דלתימו אחרימו. ויצו אלהים את סילונות אשר בים ותעל במצרים וירם בגובה עשר אמות באמת איש. ותעל הגגה ותגל התקרה. ואת המעזיבה ותיכנס ותשלח את אמתה הביתה ותסר את המנעול ואת הקופל ותפתח את בתי מצרים ואחרי כן בא הערוב בית פרעה ובבית עבדיו<sup>197</sup> ויצר להם מאד: ויתן יי אלהים דבר במצרים בסוסים ובחמורים בבקר ובצאן<sup>198</sup>. ויהי בהשכים מצרים בבקר איש מקנהו אל בית המרעה וימצא את בהמתו כי מתו. ולא נותר בכל ארץ מצרים זולתי אחד מעשר. ויתן אלהים דלקת בבשר מצרים ויבקע אחריכן. ויהי לשחין רע מכף רגלם ועד קדקדם.<sup>199</sup> ויהי האבעבועות לרוב עליהם עד כי נמקו בשרם ונסרחו<sup>200</sup>: ויך בברד<sup>201</sup> גפנם

fol. 345v

וכל עץ מצרים ולא נותרה בהם קליפה. ויבשו כל ירק עשב. ואש מתלקחת בתוכו. וגם אדם ובהמות הנמצאים חוצה מתו: ויבא ארבה וחסיל וסלעם ויאכל יתר הברד<sup>202</sup>. וכיון שבא הארבה שמחו מצרים שמחה גדולה ויקחום וימיתום וימלחום לרוב מאד. ויהפך יי רוח ים חזק מאד וישא את הארבה ויתקעהו ימה סוף.<sup>203</sup> גם המלוחים כמו כן. לא נשאר ארבה אחד בכל גבול מצרים<sup>204</sup>: ותחשך בכל ארץ מצרים ימים שלשה ולא ראה איש ידו לשום אותה על פיו<sup>205</sup>. ויהי רבים מעם העברים אשר מרדו בצורם אותם מתו בשלשת ימי אפילה לבל יראו מצרים וישמחו: ויהרג כל בכור מארץ מצרים למאדם ועד בהמה<sup>206</sup>. גם דמות בכוריו החקוק בקירות בתימו נמחה ויפל ארצה. ועצמות בכוריו אשר קבורים בבתימו גוררם וילכו מצרים ויספרום לפניהם ויזעקו בקול גדול אחרי משה ואהרן וימהרו וישלחום בנכסים גדולים ובמגדנות. בשבועת יי בינו ובין אתויי נהרים: וימהר משה וילך אל שיחור ויקח משם עצמות יוסף<sup>207</sup> ויקחו עמם גם

<sup>197</sup> Ex 8,20.<sup>198</sup> Ex 9,3.<sup>199</sup> Hi 2,7; Dtn 28,35.<sup>200</sup> Vgl. ab Ex 9,10.<sup>201</sup> Ab Ex 9,22.<sup>202</sup> Vgl. ab Ex 10,12.<sup>203</sup> Ex 10,19.<sup>204</sup> Ex 10,19.<sup>205</sup> Vgl. ab Ex 10,21.<sup>206</sup> Vgl. Ex 12,12; Ex 13,15.<sup>207</sup> Ex 13,19.

כל ראשי שבטי ישראל העלו איש בית אבותיו. גם מעם הארץ נלוו עמהם ממצרים. וילכו דרך שלשת ימים<sup>208</sup>. ויהי ביום השלישי. ויאמרו איש אל רעהו הלא משה ואהרן אמרו אל פרעה דרך שלשת ימים נלך במדבר וזבחנו ליי אלהינו. ועתה נשכימה לבקר והיה אם ישובו למצרים אל אדונינו נדעה כי נאמנים הם. ואם אין נלחמה עמהם ונשיבה אותם בכח גדול וביד חזקה.<sup>209</sup> וישכימו בבקר ביום הרביעי. והנה משה ואהרן ובני ישראל אוכלים ושותים. וח'גגים את חג יי. ויאמרו להם העם האספסוף<sup>210</sup>. מדוע אינכם חוזרים אל אדוניכם. ויען משה ואהרן ויאמרו כי יי העיד בנו לאמר לא תוסיפו לשוב מצרימה כי אל ארץ זבת חלב ודבש כאשר נשבעתי לאבותיכם. ויראו כי לא שמעו לשוב וילחמו עם ישראל. ותגבר יד ישראל עליכם ויכוס מכה רבה וישלחום והלכו למצרים. ויגידו לפרעה כי ברח העם. ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם<sup>211</sup>. ויאמר מהרו לרדוף להשיבם לסבלותם וינחמו מצרים. וירדפו אחריהם<sup>212</sup> אחרי שלחם. וימהרו וירדפו אחריהם. וישיגו אותם חונים על הים<sup>213</sup>. ויפלא יי את ניסיו לעברים על ידי משה בחירו אשר נטה מטהו על הים. ויבקעו המים<sup>214</sup> לשנים עשר קרעים. ויעברו בתוכם ברגלים נעולות. כאשר יעבור גבר באורח סלולה. ויבאו מצרים אחריהם ויטבעו ולא נותר בהם איש<sup>215</sup> זולתי פרעה מלך מצרים אשר נתן הודאה ל אל. ויצו אלהים למכ אל וגבראל ואוראל שרי מרום ויוליכיהו אל ארץ נינוה ויהי שם חמש מאות שנה<sup>216</sup>. ובני ישראל באו המדברה ויבא עליהם עמלק בן עשו<sup>217</sup> למלחמה ועמו מאה אלף

fol. 346r

איש ושמונים ריבוא איש קוסמים ובעלי אוב. וימסרם יי ביד משה עבדו וביד יהושע בן נון האפרתי ויכוס לפי חרב. ורעואל המדיני בא אל משה חותנו אל המדבר אשר הוא חונה שם הר ה אלהים. וצפרה ובניה אתו<sup>217</sup>. גם בסיחון ובעוג נלחם. ויקח את כל ארצם ובמדין נלחם

<sup>208</sup> Anspielung auf Ex 3,18; Ex 5,3; Ex 8,23.

<sup>209</sup> Ex 32,11.

<sup>210</sup> Wort in Num 11,4.

<sup>211</sup> Ex 14,5.

<sup>212</sup> Ex 14,9.

<sup>213</sup> Ex 14,9.

<sup>214</sup> Ex 14,21.

<sup>215</sup> Vgl. Ex 14,28.

<sup>216</sup> Vgl. ab Ex 17,8.

<sup>217</sup> Vgl. Ex 18,5.

ויקח את כל ארצם ויהרגו את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע חמשת מלכי מדין ואת בלעם הקוסם ואת שני בניו הכה לפי חרב<sup>218</sup>. ויהי כראות בלעם הקוסם אלעזר בן אהרן הכהן ואת פנחס בנו שרי צבאות ישראל רודפים אחריו להורגו וינחש בכשפיו וידא כאשר ידאה הנשר השמימה. וימהרו ויזכירו את השם הנכבד והנורא ויפילוהו ארצה. ויתפשוהו ויהרגוהו לפי חרב על רוזני מדין. וגם הכנעני היושב בהר ירד וילחם בישראל. ויתנם יי ביד משה וביד בני ישראל ויחרימום: ומשה בן שמונים שנה בעומדו לפני פרעה מלך מצרים ויוצא יי עמו על ידו מארץ מצרים וימלוך על ישראל ארבעים שנה במדבר ויכלכלם ארבעים שנה בלחם אבירים גם מצפור מצרים גם מצור החלמיש<sup>219</sup> הוציא להם מעיינות מים. וענן יי עליהם יומם. ועמוד אש לילה. וינהגם בלט כדרך בנים. וכל הימים אשר היו<sup>220</sup> ישראל לא בלו שלמותם מעליהם ולא חסרו כל טוב. וימלוך עליהם משה במדבר סין ויבואו עד הר סיני בחדש השלישי לצאתם מארץ מצרים בשלשה לחדש<sup>221</sup>. ויהי דבר יי אל משה הלוי לאמר עלה אלי ההרה. ואתנה לך שני לוחות אבנים. את לוחות התורה והמצות אשר כתבתי להורותם<sup>222</sup>. וימהר משה ויקדש את העם ימים שלשה. וביום השלישי עלה אליו ההרה לחדש שלישי. ויתן יי לישראל על ידו שש מאות ושלש עשרה מצות. צרופות ככסף ובחונות כזהב בקול שופר ולפידי אש. ואחריכן עשה לו משכן ארון וכלים לשרת וארון לשום בו שני לוחות האבן. ויעש לו מזבחות לעולה ולזבח ולקטורת הסמים ולשמן למאור ולמשחה<sup>223</sup> לממשוח בו את קדשי הקדשים ממשכן וכליו. וגם כהני אל המה אהרן ובניו המשרתים לפני יי ומקריבים ומקטירים את קרבנות העדה. ובגדי כבוד עשו להם<sup>224</sup>. וגם בני לוי העמידו שומרים משכן יי. ומשרתים לאחיהם הכהנים ומשוררים על המזבח. וגם קטרת סמים עשו להקטיר קטורת פנימה. להשיבת קצף ואנף ונגף מעם יי<sup>225</sup>. ובשנת הארבעים מתה מרים הנביאה בעשור לחדש הראשון. ותיקבר

<sup>218</sup> Num 31,8.

<sup>219</sup> Vgl. Dtn 8,15.

<sup>220</sup> Randglosse (vokalisiert): במדבר.

<sup>221</sup> Vgl. Ex 19,1.

<sup>222</sup> Ex 24,12.

<sup>223</sup> Vgl. Ex 25,6; Ex 35,8; Ex 35,28.

<sup>224</sup> Vgl. Ex 28,2.

<sup>225</sup> Vgl. Num 17,11-12.

במדבר סין בעשור היא קדש<sup>226</sup>. ובשנה ההיא בעשור לחדש מת  
אהרן הכהן ויקבר בהר ההר. ויכהן אלעזר בנו תחתיו<sup>227</sup>. ואיתמר  
על פני אהרן אביהם<sup>228</sup>. ותהי להם כהונתם למורשה עד עולם ולבניהם

fol. 346v

אחריהם בכל דור ודור. ובשנה ההיא בשבעה לחדש הוא חודש אדר  
מת משה עבד יי בן מאה ועשרים שנה<sup>229</sup>. ויקבר בגיא אשר בתחתית הר  
העברים<sup>230</sup>. ויקם יהושע בן נון האפרתי לנגיד על ישראל. ויתר דברי  
משה וכל כחו וכל מלחמותיו ואשר התפלל על עם יי. הלא הם כתובים  
על ספר הישר<sup>231</sup> תורת אלהינו. ויקם אחריו יהושע בן נון משרתו ויעבר  
את ישראל הירדן ויחלק להם הארץ בגורל על פי יי<sup>232</sup>:  
סיימתי ספר דברי הימים של משה..<sup>233</sup>

---

<sup>226</sup> Vgl. Num 20,1.

<sup>227</sup> Dtn 10,6 Vgl. auch Dtn 32,50.

<sup>228</sup> Num 3,4.

<sup>229</sup> Ab Dtn 34,5.

<sup>230</sup> Vgl. Dtn 34,6.

<sup>231</sup> Vgl. Jos 10,13 und II Sam 1,18.

<sup>232</sup> Vgl. ab Jos 1.

<sup>233</sup> Schluss durch Markierungen hervorgehoben.

2. Editionen des Texts Peṭirat Moshe

2.1. *British Library Add.Ms. 16406*

fol. 384r

כתיב ויאמר ייי

<sup>234</sup>י

אל משה הן קרבו ימיד זו היא שנאמר על ידי  
איוב קטן וגדול שם הוא<sup>235</sup> לא אמרו אלא כנגד  
מיתתו של אהרן אדם כיון שהגיע זמנו ליפטר  
מן העולם אין מועיל לו חכמה ותבונה וגבורה  
שנאמר אל יתהלל חכם בחכמתו<sup>236</sup> שאפילו היה  
מלך ונותן כל ממונו פדיון נפשו אפילו שעה  
אחת אין מקבלין ממנו שנאמר קטן וגדול שם  
הוא<sup>237</sup> קטן זה דוד דכתיב מת ודוד הוא הקטן<sup>238</sup> גדול  
זה משה שנאמר גם האיש משה גדול מאד<sup>239</sup>  
ועבד חפשי מאדוניו<sup>240</sup> לעולם יעסוק אדם בתור  
בתורה ובמצות קודם שימות שכיון מת בטל  
מן המצות<sup>241</sup>. דבר אחר אפילו עבד שלקחו רבו  
באלף זהובים כיון שהגיע שם אין יכול לומר  
לו עבדי אתה. כתיב אם יעלה אל השמים שיאו<sup>242</sup>  
זה משה רבינו בשעה שאמ לו הקב"ה הן קרבו  
ימיד<sup>243</sup> נזדעזע ועמד בתפילה לפני הקב"ה ואמ לפ  
לפניו רבונו של עולם לשוא דשו ערפל רגליי  
ודברתי עמך פנים בפנים ורצותי<sup>244</sup> לפניך כשה ל  
לעשות רצונך ועכשיו אתה אומר לי הן קרב  
קרבו ימיד<sup>245</sup> ויהי סופי רימה ואחריתי תוליעה

<sup>234</sup> Markierung für Spaltenumbruch.

<sup>235</sup> Hi 3,19.

<sup>236</sup> Vgl. Jer 9,22. Hi 12,13.

<sup>237</sup> Hi 3,19.

<sup>238</sup> I Sam 17,14.

<sup>239</sup> Ex 11,3.

<sup>240</sup> Hi 3,19.

<sup>241</sup> Vgl. bShab 30a.

<sup>242</sup> Vgl. Hi 20,6.

<sup>243</sup> Dtn 31,14.

<sup>244</sup> Auffällige Form.

<sup>245</sup> Dtn 31,14.



משל לאחד מגדולי מלכות שמצא סייף שלא  
נראה כמותה בכל העולם אם אין זה ראוייה אלא  
למלך הולכה למלך בד[ור]ון כיון שראה אותה ה'  
המלך אם לעבדיו צאו וחכתו בה<sup>246</sup> וחכתו בה את  
ראשו אם לו אדוני המלך בדורון שהקרבת  
בו תמיתני כך אם משה לפני הקב"ה רבונו של  
עולם אדם הראשון שהרי מצוה קלה צויתו  
ועבר עליה אם לו והרי אברהם יצחק ויעקב  
צדיקים וכבר מתו אם לפניו ימות אברהם שה'  
שהרי יצא ממנו ישמעאל ויצחק יצא ממנו  
עשו והרחיבו והחריבו את ביתך ימות יעקב  
שהרי נשא שתי אחיות והתורה אוסרת<sup>247</sup> אם  
לו הקב"ה משה אל תוסף דבר אלי<sup>248</sup> אם לפניו  
רבונו של עולם שמא יאמרו דורות הבאין ש'  
שמא נמצא' בי דברים שאינן הגונים ולכך מת אם

fol. 384v

אם לו כבר כתבתי בתורה לא כן עבדי משה<sup>249</sup> א'  
אם לפניו רבונו של עולם שמא יאמרו בק'  
בקטנותו לא נמצאו בו אבל בזקנותו נמצאו  
בו אבל כבר כתבתי על אשר לא קדשתם או  
אותו<sup>250</sup> אם לפניו רבונו של עולם אם רצונך  
אכנס לארץ ישראל ואחיה כג' שנים ואחר כך  
אמות אם לו גזירה היא מלפניי שלא תכנס  
אל ארץ א' ישראל אמר לפניו רבונו של עולם  
אם בחיי לא זכיתי במותי אכנס בה. אם לו ג'  
גלוי וידוע לפניי שלא תכנס שם לא בחייד  
ולא במותך אם לפניו רבונו של עולם כל  
הכעס הזה עלי למה לי על אשר לא קדשת

<sup>246</sup> Markierter Fehler.

<sup>247</sup> Undeutliche Schreibung des Endbuchstabens. Auch ך oder ך wären denkbar.

<sup>248</sup> Dtn 3,26.

<sup>249</sup> Num 12,7.

<sup>250</sup> Dtn 32,51.

קדשתם אותי מה היא דכתיב ואכחיד את  
שלשת הרועים בירח אחד<sup>251</sup> וכי בירח אחד מתו  
מתו והלא מרים מתה בניסן ואהרן מת בא'  
באחד באב ומשה מת בז' באדר אלא אימ'  
בשנה אחת וג' מתנות טובות ניתנו על ידם  
באר מן ועמוד הענן מתה מרים ביטל הבא'  
הבאר דכתיב ותמת שם וכתיב ולא היה מים  
לעדה<sup>252</sup> וחזר בזכות משה ואהרן מת אהרן<sup>253</sup> ביט'  
בטלו ענני כבוד וחזרו בזכות משה מת מש'  
משה בטלו שלשתן כיון שמתה מרים היו  
משה ואהרן יושבין ובוכין עד ז' שעות ז'  
נכנסו כל ישראל אצלן אמ' להם עד שאת'  
שאתם בוכין על נפש אחת מי בוכה על  
כולנו אמרו להם מפני מה אמרו לו שאין  
לנו מים לשתות עמד ויצא עמהן וראה  
שביטל את הבאר התחיל ועשה עמהן מרי'  
מריבה אמ' להם לא כך אמרתי לא אוכל  
אנכי לבדי<sup>254</sup> הרי יש לכם שרי אלפים ושרי  
מאות<sup>255</sup> וזקינים אמרו לו כולנו תלויין ממך  
שהוצאתנו למקום צמא אם אתה נותן לנו  
מים מוטב ואם לאו הרי אנו סוקלין אותך  
מיד ברחו ויבא משה ואהרן מפני הקהל  
נכנסו באהל מעוד ונפלו על פניהם בתפילה  
+  
מיד ויירא כבוד יי' אליהם<sup>256</sup> אמ' לו הקב"ה למ'  
למשה מה לך אמ' לו בניך בקשו לסקלוני וב'  
וברת וברחתי מפניהם אמ' לו משה עד אתה  
מוציא לעז על בני כך אמרתי לי בחורב עוד

<sup>251</sup> Sach 11,8.

<sup>252</sup> Num 20,2.

<sup>253</sup> Dtn 32,50; Dtn 10,6.

<sup>254</sup> Num 11,14.

<sup>255</sup> Vgl. Dtn 1,15.

<sup>256</sup> Num 20,6.

מעט וסקלונ<sup>257</sup> ואמרתי לך עבור לפני העם<sup>258</sup>  
ועברת לפניהם ולא סקלוד ולא עוד אלא  
שכרעו והשתחוו לפניך ועכשיו חס ושלו  
יסקלוד אלא כ' יכבדוד ולפי שמצאו בני ע?  
עכשיו והקפידו עליך לפי שעה לא תירא מ?  
מהם קח את המטה והקהל את העדה אתה ו  
ואתה ואהרן ודברתם אל הסלע<sup>259</sup> בשם המופ  
המפורש שכתוב במטה<sup>260</sup> והשביעו אותה בש  
בשמי ונתן לך מימיו והיה משה הולך וכל  
ישראל אחריה לפי שלא הודיע לו הקב"ה א'  
איזה סלע מוציא מים והיה משה מהלך ב  
בהם עד שיודע לו הקב"ה איזה סלע אמרו לו  
ועד מתי אתה מושכינו אחריך אם מן סלע  
אמ' לך הקב"ה להוציא מים הרי לך סלע והיה  
משה חוזר לאחוריו אמרו לו תן לנו מים ונח  
ונחיה ולא נמות<sup>261</sup> אמר להם הרי מן אותו הסלע  
אמרו לו אם מן אותו סלע יכול להוציא אף  
מן זה יכול להוציא כיון שהוקשו עליו אמ'  
להם וכי יודע אני איזה סלע יוציא מים א'  
אלא שיודע לי הקב"ה והיו אומרים ראיתם  
זה משה היה רועה במדבר זה צאן יתרו חת  
חתנו<sup>262</sup> ויודע מקום מעיינות ומחפש אחריהם  
כיון ששמע משה כך עמד על סלע אחד  
הוא ואהרן והקהילו את הקהל עמהם שנא'  
ויקהילו משה ואהרן<sup>263</sup> אמ' משה בלבו שמא  
אומר לסלע ואינו מוציא מים מה אומר  
להם הניח המטה על הסלע והתחיל לריב עם  
עמהם ואמ' להם ה' שמעו נא המוראים המן

<sup>257</sup> Ex 17,4.

<sup>258</sup> Ex 17,5.

<sup>259</sup> Num 20,8.

<sup>260</sup> Ex 7,17/20?

<sup>261</sup> Gen 43,8; Gen 47,19; Gen 42,2.

<sup>262</sup> Ex 3,1.

<sup>263</sup> Num 20,10.

הסלע הזה מוציא לכם מים<sup>264</sup> או בידי להוציא  
מים התפלל<sup>265</sup> לפני הקב"ה שהכל בידו הזיע הסלע  
מפני שם המפורש שהיה חקוק במטה כיון ש

fol. 385r

שראה שהיה מזיע הרים המטה והכה את  
הסלע פעמים<sup>266</sup> התחיל הסלע וזבה דם שנאמ'  
הכה צור ויזובו מים<sup>267</sup> כענין שנאמר אשה  
כי תהיה ה זבה דם<sup>268</sup> אמ' לה הקב"ה מפני מה הוצ'  
הוצאתה דם אמרה לפניו רבונו של עולם לא  
הייתי יודעת שברשותך באו אמ' לו הקב"ה אנ'  
אני אמרתי למשה ולאהרן שידברו לך ולהש'  
ולהשביעך בשמי החקוק במקלו של משה  
מיד צעק הסלע עליהם ואמ' רבונו של עולם  
אתה ציויתם להשביעני ולפייסני ולדבר  
בשמך והוא עמד והכה אותי פעמיים ורא'  
וראה אהרן ולא מנעו יהי רצון מלפניך  
שלא יעברו את הירדן ושלל יכנסו לארץ יש'  
ישראל לא בחייהם ולא במיתתם ואף הקב"ה  
נתמלא עליו רחמים ואמ' למשה מפני מה  
הכית את הסלע אמ' לפניו עד שיוציא מים  
אמ' לו אני אמרתי ודברתם אל הסלע<sup>269</sup> ולא  
בהכאה אילו אמרת לו בשמי ולא היה מוצ'  
מוציא בו היה עליך להכותו ואתה ציו'תה  
את ישראל בצדק תשפוט<sup>270</sup> את עמיתך ומפ'  
ומפני מה לא דנתה אותו בצדק והוא גגדלך<sup>271</sup>  
ופרנסך שכן כתיב ויניקוהו דבש מסלע<sup>272</sup> מי

<sup>264</sup> Num 20,10.

<sup>265</sup> Sic.

<sup>266</sup> Num 20,11.

<sup>267</sup> Ps 78,20; Jes 48,21; Ps 105,41.

<sup>268</sup> Lev 15,19. Evtl. mit Fehler des Kopisten.

<sup>269</sup> Num 20,8.

<sup>270</sup> Lev 19,15.

<sup>271</sup> Fehler. Gemeint ist: הגדלך.

<sup>272</sup> Dtn 32,13.

שעשה טובה עם בניי ואתה מכה אותו ול'  
ולא עוד אלא שקראתם לבניי מורים אין  
מורים אלא שוטים הם שוטים ואתה פקח  
לכן לא תיכנס עם השוטים לארץ ישראל  
שנאמר לא תביאו את הקהל הזה<sup>273</sup> וחזר הק'  
הקב"ה ופייס מן הסלע ואומר לו בני עשה  
בשביל בניי ואני עשיתי דינך על משה ואה'  
ואהרן הפוך דמם למים ואף הוא הפך שנא'  
ההופכי הצור אגם מים<sup>274</sup>. אמ' לפניו רבונו  
של עולם כולן אתה מתנהג עמהם שמים  
ושלוש פעמים ואני עוון אחד יש בי ואין א'  
אתה מוחל לי אמ' לו הקב"ה למשה ע' משה  
ששה עונות עשית לפניי ולא רציתי לגלות

†

לגלותך עד עכשיו אמרת שלח נא<sup>275</sup> והצל לא  
הצל<sup>276</sup> לא יי שלחני<sup>277</sup> אם בריאה יברא יי<sup>278</sup>.  
שמעו נא המורים<sup>279</sup>. והנה קמתם תחת אבותי'  
אבותיכם תרבות אנשים חטאים<sup>280</sup> וכי אברהם  
יצחק ויעקב חטאים היו אמ' לפניו רבונו של  
עולם ממך למדתי ואת מחתות החטאים הא'  
האלה<sup>281</sup> אמ' לו אם אמרתי חטאים בנפשותם<sup>282</sup>  
ולא בנפשות אבותם. אמ' לפניו רבונו של  
עולם אני יחיד והם מרובים הרבה כמה פע'  
פעמים חטאו לפניך ובקשתי עליהם רחמים  
ומחלת להם ועכשיו מחול לי אמ' לו אינו  
דומה גזירת ציבור לגזירת יחיד. אמ' לפניו

<sup>273</sup> Num 20,12.

<sup>274</sup> Ps 114,8.

<sup>275</sup> Ex 4,13.

<sup>276</sup> Ex 5,23.

<sup>277</sup> Num 16,29.

<sup>278</sup> Num 16,30.

<sup>279</sup> Num 20,10.

<sup>280</sup> Num 32,14.

<sup>281</sup> Num 17,3.

<sup>282</sup> Vgl. Fortsetzung Num 17,3.

רבוננו של עולם עמוד לי מכסא הדין ושב  
 על כסא רחמים ואם יש בי עון<sup>283</sup> יסריני ביס  
 ביסורין ואל תמסריני בחבלו של מלאך ה'  
 המות ואני אגיד שבחך לכל באי עולם וע'  
 ועליו אמ' דוד לא אמות כי אחיה ואספר  
 מעשה יק'.<sup>284</sup> ואמ' לו הקב"ה זה השער ליי<sup>285</sup> צ'  
 כיון שראה שאין משגיחין עליו הלך אצל  
 שמים וארץ ואמ' להם בקשו עלי רחמים  
 אמרו לו עד שנבקש עליך רחמים נבקש ע'  
 על עצמינו דכתיב השמים כעשן נמלחו ו'  
 והארץ כבגד תבלה.<sup>286</sup> הלך אצל חמה ולבנה  
 אמרו לו כך הלך אצל הים אמ' לו בקש עלי  
 רחמים שלא אמות אמרה<sup>287</sup> לו ולא אתה בן  
 עמרם כשהייתה מלך והכית אותי לזיב חלקים  
 כיון שזכר לו כך בכה ואמ' מי יתנני כירחי  
 קדם<sup>288</sup> הלך אצל שר הפנים אמ' לו בקש עלי ו'  
 רחמים אמ' לו משה אל תטרח בדבר הזה  
 שמעתי מאחורי הפרגוד שמע' שאין תפילה  
 נשמעת בדבר הזה והיה בוכה וצועק ואומר  
 מי ילך<sup>289</sup> עד שנתמלא הקב"ה עליו חמה שנאמ'  
 ויתעבר יי' בי למענכם ויאמר יי' אלי רב לך  
 אל תוסף<sup>290</sup> ואמ' לו משה שתי שבועות נשב'  
 נשבעתי שתמות או לאבד את ישראל לבטל

fol. 385v

שניהן אי איפשר. אמ' לפניו רבוננו של  
 עולם בעלילה אתה בא עלי. ימות משה  
 ואלף כמותו ואל תאבד אחד מישראל

<sup>283</sup> Vgl. II Sam 14,32; I Sam 20,8.

<sup>284</sup> Ps 118,17.

<sup>285</sup> Ps 118,20.

<sup>286</sup> Jes 51,6.

<sup>287</sup> Sic.

<sup>288</sup> Hi 29,2.

<sup>289</sup> Vgl. bMeil 17a.

<sup>290</sup> Vgl. Dtn 3,26.

אלא כך אני אומר יאמר וכל באי העולם  
 ומה משה שעלה למרום וקיבל פני שכינה  
 וקיבל תורה ליום מותו לא הועיל לו תשובה  
 אנו בלא תורה מה תהא עלינו ולא עוד אלא  
 הוקהו שיניה בשני בניה במיתתי מה תעשי  
 אם לו ומה אעשה שכבר נגזרה גזרה וכך  
 העולם נוהג דור ודור ופרנסיו דור ודור ומנה  
 מנהיגיו עד עכשיו היה חלקך ועכשיו ה'  
 הגיע חלק יהושע בארץ לשרת אם רבונו  
 של עולם אם מפני יהושע אני מת אלך  
 ואהיה לו תלמיד אם לו הקב"ה לך מיד השי'  
 השכים משה ועמד על פתחו של יהושע  
 ומצאו שהיה יושב וזקנים עומדין עליו  
 ויהושע לא היה רואה את משה שהיה ע'  
 עומד לפניו כיון שראה יהושע שהיה משה  
 עומד לפניו קרע את בגדיו וצעק ובכה ואמ'  
 רבי רבי אבי אבי למד תורה לישראל אם לו  
 אין לי רשות חזרו כל ישראל למשה ואמ'  
 ואמרו אין אנו מניחך עד שתלמדנו יצת'  
 יצתה בת קול ואמרה לימדו תורה מיהושע  
 באותה שעה קיבלו עליהם להושיב יהושע  
 בראש ומשה בימינו ובני אהרן משמאלו  
 באותה שעה ניטלה חכמה ממנו וניתנה ליי'  
 ליהושע והיה יושב משה ושותק ולא היה  
 יודע להשיב לאחר שעמדו ישראל מי ש'  
 שזכה אם לו למשה משה רבינו סיים לנו א'  
 את התורה אם להם אין לי כלום בתורה נפטר  
 מיהושע ונכשל והיה נופל באותה שעה א'  
 אם לפני הקב"ה רבונו של עולם האספני פתח  
 הקב"ה ואם מי יקום לי עם מריעים מי יקום  
 להם<sup>291</sup> לישראל בשעת כעסי ומי יבקש עלי'

---

<sup>291</sup> Ps 94,16.

עליהם רחמים בשעה שהן חוטאין לפני  
 +  
 בא מטטרון ואמ' לפניו רבונו של עולם משה  
 בחייו שלך היה ומותו שלך אמ' לו משל למ'  
 למלך שהיה לו בן אחד ובכל יום היה כועס עליו  
 ומבקש להורגו והיתה עומדת אמו ומצילו  
 מידו לימים מתה והיה בוכה המלך אמרו  
 לו עבדיו אדונינו המלך מפני מה אתה בוכה  
 כשאני בוכה כועס עליו מי מצילו מידי ואף  
 אני לא על משה בלבד אני כועס בוכה אלא  
 אף על בניי אני בוכה כשחוטאים לפני היה  
 עומד משה ומבקש רחמים עליהם ומשיב  
 את חמתי מלאבדן שנאמר ויאמר להשמי'  
 להשמידם לולי משה בחירו<sup>292</sup> ועוד אמ' משה  
 לפני הקב"ה רבונו של עולם תהיה נפשי כציפור  
 לנווד שאוכל עשב ושותה מים ופורח ורואה  
 את העולם אמ' לו רב לך<sup>293</sup> אמ' לפניו רבונו של  
 עולם תהא אזני ציר לדלת ג' פעמים בשנה וי'  
 ואחיה ולא אמות אמ' לו רב לך אמ' לו הקב"ה  
 לגבריא'ל לך הביא לי נשמתו של משה. אמ'  
 לפניו רבונו של עולם מי שהוא שקול כנגד  
 ששים ריבוא ויש בו כל מידות טובות היאך  
 אני יכול לעשות לו קצף אמ' למיכאל אמ' לפ'  
 לפניו רבונו של עולם אני הייתי מהלך לפניו  
 כתלמיד לפני הרב היאך אני יכול לראות במו'  
 במותו. אמ' לו לסמאל הרשע ראש כל השט'  
 השטנים צא והבא לי נשמתו של משה מיד  
 לבש כעסו וחגר חרבו ונתעטף אכזרית והלך א'  
 אצל משה ומצאו שהוא כותב שם המפורש  
 ומראהו מזהיר כזוהר השמש ודומה למלאך  
 ייי צבאות מיד נחפז ונרעד סמאל ולא מצא

<sup>292</sup> Ps 106,23.

<sup>293</sup> Dtn 3,26.



פתחון פה לדבר עם משה עד שאמ' לו משה  
 אין שלום אמר יי' לרשעים<sup>294</sup> מפני מה באתה  
 לביתי אמ' לו ליטול נשמתך אמ' לו מי שיגרך  
 אמ' לו הקב'ה אף על פי כן אין אתה תיטול  
 נשמתי אמ' לו הלא כל הנשמות מסורות בידי  
 אמ' לו יש בי כח מכל באי עולם שאני בן עמרם

fol. 386r

שיצאתי מהול מבטן אמי<sup>295</sup> ובוז' ביום שנולדתי  
 דיברתי עם אבי ואמר שכן כתיב ותרא אותו<sup>296</sup>  
 שראתני מהול כי טוב<sup>297</sup> שהתנבאתי טוב וכשה  
 וכשהייתי בן שלשה חדשים התנבאתי שע'  
 שעתיד אני לגאול את ישראל ולעשות שפ'  
 שפטים ומופתים במצרים וקרעתי הים ומתקף  
 מי מרה ועליתי לרקיע ורבתי עם מלאכים וקי'  
 וקיבלתי תורה ודברתי עם שכינה פנים בפנים  
 ולמדתי ז' רזי מלאכים ולמדתי תורה לישראל  
 עשיתי מלחמה עם סיחון ועוג והרגתים לך  
 רשע אין אתה יכול ליגע בי מיד חזר סמאל  
 הרשע והשיב דברים לגבורה אמ' לו הקב'ה  
 לישראל לסמאל לך פעם שנייה והבא לי  
 נשמתו של משה מיד חגר חרבו ושלפה  
 מתערה<sup>298</sup> ועמד לפני משה באותה שעה קצף  
 עליו משה ונטל המטה שהיה חקוק עליו  
 שם המפורש והכהו על פניו יצתה בת קול  
 ואמרה לו משה הגיע שעה שאתה נפטר מן  
 העולם אמ' לפניו רבונו של עולם זכור מ'  
 יום שהייתי כמלאך לחם לא אכלתי ומים  
 לא שתיתי<sup>299</sup> ועכשיו אל תמסרני ביד מלאך

<sup>294</sup> Jes 48,22; Jes 57,21.

<sup>295</sup> Vgl. Hi 1,21.

<sup>296</sup> Ex 2,2.

<sup>297</sup> Fortsetzung Ex 2,2.

<sup>298</sup> Vgl. I Sam 17,51.

<sup>299</sup> Dtn 9,18; Dtn 9,9.

המות יצתה בת קול ואמרה לו כל כך אתה  
 מתיירא ממלאך המות אני בעצמי מטפיל<sup>300</sup>  
 בך וקוברך אם לפניו רבונו של עולם המתן  
 לי עד שאברך את ישראל שלא מצאו קור  
 קורת רוח כל ימיהם מפני אזהרות ותוכחות  
 התחיל מברך כל שבט ושבט יצתה בת קול  
 ואמרה הגיע חצי שעה שאתה נפטר מן הע'  
 העולם כללן בברכה אחת שנאמר וישכן ישר'  
 בבטח בדד<sup>301</sup>. יצתה בת קול הגיע עונה אם ל'  
 להם בני הרבה ציערתי אתכם על התורה ועל  
 המצות מחלו לי אמרו לו אדונינו מלכינו י'  
 רבינו מחול לך ואף הם עמדו ואמרו ציערני  
 אותך מחול לנו אם להם בני מחול לכם יצתה  
 בת קול ואמרה הגיע רגע אם להם בבקשה  
 †

מכם בני כשתכנסו לארץ זכרו אותי יצתה בת  
 קול ואמרה הגיע חצי רגע מיד עמד וקדש כשר'  
 כשרפים וירד הקב"ה משמי שמים ושלשה מל'  
 ?<sup>302</sup> מלאכים עמו מיכאל וגבריאל ורפאל אחד הציע  
 מיטתו ואחד פרש בגד של בוך מראשותיו ו'  
 ואחד מרגלותיו ואף הקב"ה עומד עליו אם לו  
 משה עלה למיטה עלה פשוט רגליך פשט הנח  
 ידיך זה על זה על חזה שלך עשה כך השקף עי'  
 עיניך זה על זה עשה כך סתום פיך סתם מיד  
 קרא הקב"ה לנשמה אם לה בתי קכ שנים הייתה  
 בגופו של משה ועכשיו הגיע קיצך לצאת צ'  
 צאי ואל תאחרי אם לפניו רבונו של עולם יו'  
 יודעת אני שאת אדון כל הנשמות ונפשות  
 החיים והמתים מסורין בידך ואתה בראתני יצ'  
 יצרתני ונתתני בגופו ומצאתי גוף טהור בלא

<sup>300</sup> Hier Hif'il statt Pi'el.

<sup>301</sup> Vgl. Dtn 33,28.

<sup>302</sup> Unleserliches Zeichen.

שום דופי בעולם בבקשה ממך אל תוציאני  
מגוף טהור זה שאני מחבבת אותו יותר מדאי  
אם לה הקב"ה בתי צאי ואל תאחרי ואני מע'  
מעלה אותיך בשמי השמים במקום שכינה  
תחת כסא הכבוד אצל שרפים וכרובים ואופ'  
ואופנים וחיות הקודש אמרה לפניו רבונו של  
עולם בבקשה ממך אם רצונך יפה אני יושבת  
הנחני בגופי באותה שעה נשקו הקב"ה על פיו  
ויצתה נשמתו בנשיקה והיה הקב"ה בוכה ואומ'  
מי יקום לי עם מריעים ומי יתיצב לי עם פוע'  
פעולי און<sup>303</sup> ושמים בוכין ואומרין אבד חסיד  
מן ארץ<sup>304</sup> והארץ בוכה מן הארץ יש ואומרת  
ישר באדם אין<sup>305</sup> וכשביקש יהושע את משה  
רבו ולא מצאו בכה ואמר הושע יי כי גמר ח'  
חסיד כי פסו אמונים מבני אדם<sup>306</sup> וישראל א'  
אומרין צדקת יי עשה<sup>307</sup> ומלאכים אומרין ומ'  
ומשפטיו עם ישראל<sup>308</sup> וחיות הקודש אומרות  
זכר צדיק לברכה<sup>309</sup> וכסא הכבוד אומרת נשמתו  
לחיי העולם הבא

חזק ונתחזק<sup>310</sup>

<sup>303</sup> Ps 94,16.

<sup>304</sup> Mi 7,2.

<sup>305</sup> Mi 7,2 Fortsetzung.

<sup>306</sup> Ps 12,2.

<sup>307</sup> Dtn 33,21.

<sup>308</sup> Dtn 33,21 Fortsetzung.

<sup>309</sup> Spr 10,7.

<sup>310</sup> II Sam 10,12.

2.2. *The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2342*

fol. 194v

פטירתו של משה

אמר רבי חלבו<sup>311</sup> באותו היום שבעה באדר עד שלא

נפטר משה רבינו כתב יג תורות של

חמשה חומשי תורה. ועדיין לא הגיע לחצי היום. ואחר כך קרא

לכל שבט ושבט ונתן להם את התורה. והוכיחן והזהירן כל אחד

ואחד על התורה ועל המצות. אנשים בפני עצמם ונשים בפני עצמן

אמ להם הזהירו כולכם בספר התורה הזאת שנתתי לשמור ולעשות

ואותו ספר תורה המובחר שבכולו<sup>312</sup> הלך והניחו בצד הארון. שנאמלקוח ספר התורה הזאת וגו'<sup>313</sup>. ויש או גבריא'ל ירד ונטל את התורה

מידו של משה והעלה אותה לשמים לבית דין הגדול כדי שיודיע

צדקות של משה בפמליא של מעלה שבכל רקיע ורקיע שנ צדקות

ייעשה<sup>314</sup>. ולא עוד אלא שנישמתן של צדיקים קורא בה שיני וח

וחמישי ובשבתות ובימים טובים. אך יאשיה באותה שעה

משה ליהושע כבוד גדול לפני כל ישראל היה כרוז יוצא מלפניו בכל

מחנה ישראל. ויאמר<sup>315</sup> שמעו דברי נביא שקם עליכם היום. עלו כל ישראל

לכבודו של יהושע. ואחר כך צוה משה להביא כסא של זהב ועטרה

fol. 195r

של מרגליות והוליכו בכבוד<sup>316</sup>. וכובע של מלכות ולבוש ארגמן והיה ?

משה בעצמו עומד ומתקן ומעריך סדר מערכות וספסלין של זהב

של סנהדרין ושל ראשי גדודים ושל כהנים. ואחר כך הלך משה

בעצמו והעמיד יהושע תלמידו לפניו בלבוש ארגמן וכובע של מלכות

ועטרה של מרגליות והוליכו בכבוד והושיבו על כסא של זהב והעמיד

עליו המתורגמן לדרוש לפניו ולפני כל ישראל. ומי היה מתורגמן כלב בן

יפונה. ויהושע בן נון פותח ודורש בפני רבו ובפני כל ישראל. והיה משה

וכל ישראל יושבין לפניו כתלמיד לפני רבו. ומהו המדרש שדרש יהושע

<sup>311</sup> Selbe Größe wie die Überschrift.<sup>312</sup> Vgl. Jos 23,6. In der Handschrift PP2342 sind ו am Wortende und ן oftmals nicht zu unterscheiden.<sup>313</sup> Vgl. Dtn 31,26.<sup>314</sup> Ps 103,6.<sup>315</sup> Vgl. Num 12,6.<sup>316</sup> Markierter Fehler in der Handschrift.

באותה שעה. שירו ורנו שמים ושמי השמים העליונים. שירו והריעו מוסדות הארץ ותחתונים שירו וסללו כל סדרי בראשית עמן הרנינו הררי עד עולם והללו כל גיבעות חכמה שירו כל אחי ישׁ שירו שׁ שבחו כל משכנות יעקב שמעו והאזינו אימרי מלככם שימו לבבכם לכבדהו. קיבלו בשמחה עליכם ועל נפשותיכם מצות תורת אלהיכם. פתחו לשונכם ופיכם תנו שיר לאל מושיע ותהיו מודים לפני אלהיכם. תנו עליו בטחונכם כי הוא אחד ואין שיני אין כמוהו באלהים ואין<sup>317</sup> כערכו במלכים. ואין זולתו באדונים. אשר לשבחו אין קץ ולתהלתו אין אחרית. וסוף לנפלאותיו אין חקר. ששמר לנו שבועת אבות ה' הראשונים שקיים לנו חברית<sup>318</sup> החסד אשר כרת להם על ידי משה קרע לנו את הים. אמרו משום שמואל<sup>319</sup> לו שנה היה יהושע משרת למשה רבינו. וכיון שנגזרה גזירה על משה ואמ לו הן קרבו ימיד למות<sup>320</sup> היה משה דן קל וחומר בעצמו ואמ שמא מפני תלמידיו שהוא עומד לפרנס את ישׁ היה עמן וסדרין שלא אכנס לארץ ישׁ ולא לאכול פרייה סרה למה לי שלא ידרכו רגליי לארץ ישׁ מוטב שׁ שאהיה לו שמש ואכנס לארץ ישׁ משאמות ולא אכנס כל עיקר

fol. 195v

מה עשה משה באותה שעה מאחד בשבט באדר עלו למשה יום לשנה יום לשנה.<sup>321</sup> כיצד משה משמש ליהושע נוטל המפתח ופותח ונכנס ונוטל חלוקו ומנעליו<sup>322</sup> ומניחו בראשו ונותן מנעליו ומנתקן<sup>323</sup> ומניחן בצידה של מיטה. ונוטל את טליתו ואת סודרו ואת כובעו של זהב ואת עטרת מרגליותיו ומצרפו ומזקקו ומסדרו<sup>324</sup> על סילון של זהב. שוב היה מביא קיתון של מים וקערה של זהב ומניחו לפני סילון של זהב. ועדיין לא היה יהושע תלמידו עורר משנתו. ואחר כך היה משה מצוה לחבר<sup>325</sup> אהלו של יהושע מעין אהלו של משה. ומשלח ומכניס כסא של זהב - שלו ופרס<sup>326</sup> סדין של בוך וסדין של מלכים וכל כלים יקרים. וכלי ארגמן

<sup>317</sup> Vgl. Ps 86,8.<sup>318</sup> Unsauberes ה. Muss heißen: הברית.<sup>319</sup> Markierter Fehler in der Handschrift.<sup>320</sup> Dtn 31,14.<sup>321</sup> Vgl. Ez 4,6; Num 14,34.<sup>322</sup> Vermutlich Fehler. In Vergleichstexten מנערה „Schütteln“.<sup>323</sup> Vermutlich ebenso ein Fehler. Andere Handschriften schreiben: מתקנן.<sup>324</sup> Insbesondere in diesem Abschnitt sind ן am Wortende und ך nicht zu unterscheiden.<sup>325</sup> Vermutlich ein Fehler. Andere Varianten schreiben: לכבס.<sup>326</sup> Als Fehler markiert.

וכל כלים נאים שלו כמנהג מלכים ומסדרו לבמקומו. ואחר כך מוצא כרוז ואומר משה עומד בשער אהלו של יהושע וכל הרוצה להקביל פניו יבא ויקבל שנפל דבר ביהושע מפי הקב"ה לעשות פרנס על ישר וכל אחד ואחד מישר כשהיה שומע את הקול היה מזדעזע וחושש בר'אשו. והיה אז לו בבכיה ואז אוי לך ישר שמלכך נער.<sup>327</sup> באותה שעה יצאת בת קול ואמרה נער הייתי וגם זקנתי<sup>328</sup>. באותה שעה נקבצו כל ישר ראשי השבטים וראשי הגיבורים. ובאו כולם אצל משה וצוה עליהן והושיבום בגדולתו כל אחד ואחד במקומו. כיון שראה משה יהושע ישן היה נכנס לישב לפניו ומביא חלוקו ונותן בידו. כיון שה' שהכיר יהושע שהוא משה עמד על רגליו ונטל חלוקו ומכסה בו את גופו ונפל על רגליו של משה. ואמ' משה רבי בבקשה ממך אל תהרגני בחצי ימי מפני הסררה שבאת לידי מלפני הקב"ה. משיב משה ואמ' יהושע בני אל תירא שאין לך בדבר זה עונש. שבמידה שמדדה לי אני מודד לך. כשם ששמשת לפני בסבר פנים יפות. כך אני משמש לך. לא כך למדת ממני ואהבת לרעך כמוך אני יי.<sup>329</sup>

fol. 196r

יהי כבוד [חבירך\תלמידך?]<sup>330</sup> חביב עליך כשלך. לא הניחו ליהושע עד שישב בעל כרחו על סילון של זהב שלא כדרך מלכי ארץ. בעל כרחו עומד עליו ומשמשו. בעל כרחו לובשו בגד של ארגמן ומעיליו. בעל כרחו העט העטיפו בטלית של ארגמן שהמלכים משתמשים בו. ובעל כרחו הניח בראשו כתר של זהב בכבוד כדרך המלכים ובעל כרחו העטיר עליו עטרה של מרגליות. ובעל כרחו הניח עליו קרני הוד שמצא עמו זגנזגיל רבו תלמיד סופר על פי מרום. בשעה שסיים ממנו כל ספרי תורה.. בשעה שנתעטף צוה כרוז כל ישר לפני אהלו. מיד תפש משה ידו של יהושע והוציאו מתוך אהלו כיון שהגיעו שניהם לפתח האהל אמ' ליהושע לך לפני משיב יהושע למשה אל תענישיני. שלא אמות בחצי ימי. אמ' לו משה אין לך עונש בדבר. שהסררה מסורה לך מן השמים. ואחר כך הוציאו בעל כרחו לפניו. כיון שנ' שנשאו בני ישר את עיניהם וראו את משה ויהושע שיצאו מן

<sup>327</sup> Koh 10,16.<sup>328</sup> Ps 37,21.<sup>329</sup> Lev 19,18.<sup>330</sup> Korrektur in der Handschrift. Ursprüngliches Wort entfernt und verbessert. Beide Varianten sind lesbar.

האהל מיד נדזעו כולם ----- ועמדו על רגליהם.  
 והלכו שניהם עד שהגיעו לשם. אֵל משה ליהושע בא ושב על כסא  
 זהב שהוא ראוי לך לשב מפני הסררה הנתונה לך. משיב יהושע  
 אל תענישוני שכל הגדולה שלך היא<sup>331</sup> כסא כבוד ראו לך לישוב עליו.  
 משיב משה ואמ יהושע בני אין לי ראוי גדולה וכבוד מלפני הקב"ה.  
 כיון ששמעו ישר' כך נתנו קולם ובכו. ואף יהושע בכה עמהם  
 בכייה גדולה.. באותה שעה אמ שלמה עליו ברוח הקדוש באשר  
 דבר מלך שלטון מי יאמר לו מה תעשה<sup>332</sup>.. באותה שעה יצאת בת  
 קול ואמרה משה אין לך חיים עוד אלא ה' שעות. כיון ששמע משה  
 כך נתן קולו בבכיה. ואחר הושיב את יהושע על כסא הכבוד.  
 והוא יושב על סילון של זהב וכתר מלכות בראשו. ודרש לפני כל ישראל

fol. 196v

את כל התורה כולה. כל אחד ואחד מישר היו לפנייהם ופני משה  
 היו דומין לשמש ופני יהושע כלבנה. משה קורא ויהושע מתרגם.  
 משה שונה ויהושע משתנה. משה דורש ויהושע מתדרש. מקרא  
 שהיה משה קורא יהושע מתרגם. מדרש שהיה משה דורש. כך  
 היה יהושע מפרש. ולא היה להם חלוקה זה על זה נמצאת דברים  
 מכוונים כאחת כמרגלית של אבני מלכים. ועליו אמ שלמה דברי חכמ  
 כדרבנות<sup>333</sup> ועל אותה שעה אמ שלמה היושבת בגנים אין גנים  
 אלא כנסת ישר'. שנ גן נעול אחותי כלה<sup>334</sup>.. אין חברים אלא תלמידי  
 חכמים. שנ ----- יכרו עליו חברים<sup>335</sup>. והיה מוכיח את ישר' על כבוד אביהן  
 שבשמים והזהירין על התורה ועל המצות שנ ויבא משה וידבר את  
 כל דברי<sup>336</sup> התורה.. אשריו משה הצדיק מנהג דרך ענוה בעצמו ולא  
 היה בו צרת עין.. נא והסתכל בכבודו של משה כתחילה כשאמר לו  
 יהושע אלדד ומידד מתנבאים במחנה<sup>337</sup>. ואמ' משה מי יתן את כל עם  
 נביאים<sup>338</sup> ולא היה בו ----- צרת עין ולסוף עשה לתלמידו  
 כל אותה הגדולה וכל אותו הכבוד ולא היה בו צרות עין עליו.. ולמה

<sup>331</sup> Markierter Fehler.<sup>332</sup> Koh 8,4.<sup>333</sup> Koh 12,11.<sup>334</sup> Hld 4,12.<sup>335</sup> Hi 40,30.<sup>336</sup> Dtn 32,44.<sup>337</sup> Num 11,27.<sup>338</sup> Vgl. Num 11,29.

מסר משה פרנסתו ליהושע בחייו. וכבודו וגודלו במימיו ושמא אזכה מפני שפלותי ליכנס עמהם לארץ ישר שכן אמ שלמה בחכמתו ושפל רוח יתמוך כבוד<sup>339</sup> עד כאן עלתה לו כמה ----- עד כאן היו ישר לפני משה. יצאת בת קול ואמרה למשה. משה שוב אין לך חיים בעולם אלא ד' שעות בלבד. באותה שעה עמד משה בתפילה לפני הקב"ה ואמ לפניו רבוננו של עולם אם מפני יהושע מלמדי אינך מניח אותי ליכנס בארץ הרי הוא יעבר לפני כרב ואני כתלמיד או הוא ככהן גדול ואני אחריו ככהן הדיוט. או הוא כמלך ואני אחריו כעבד. ואלך ואראה את הארץ. אמ הקב"ה נשבע בשמי הגדול ששמים ושמי השמים לא

fol. 197r

יכלכלוהו<sup>340</sup> שלא תעבור את הירדן. שנ כי לא תעבור את הירדן הזה<sup>341</sup>.. משיב משה ואמ רבוננו של עולם תתן לי רשות שאהיה עוף השמים בשם המפורש ואעשה בזרועותי ככנפי שחר ואפרח באויר העולם למעלה מן הירדן ואלך ואראה את הארץ. אמ הקב"ה אם אתה עושה כן הרי אתה חשוב כמו שעברת את הירדן. אמ לפניו רבוננו של עולם אהיה כדג למטה בשם המפורש שלך ואעשה שני זרועותיי שני סנפירין וכל שערות ראשי קשקשין ומקפץ לתוך הירדן ואראה את הארץ .. אל הקב"ה אם אתה עושה כן הרי הוא חשוב לפני כאילו עברתה את הירדן ונמצא ששבועתי בטילה. – אמ לפניו אם כן אשב על כנפי עננים כשעור ג' פרסאות למעלה מן הירדן כדי שיהו<sup>342</sup> עננים למטה או למעלה ואלך ואראה את הארץ. אל הקב"ה אם אתה עושה כן הרי אתה חשוב לפני כמו שעברת את הירדן ונמצא שבועתי בטילה. אמ לפניו רבוננו של עולם חתכוני איברים איברים והשלך לי למעלה מן הירדן ביד גבריאל המלאך ואחר כך תחייני והעמידני על רגליי כדי שאראה את הארץ. אל הקב"ה למשה הרי אתה חשוב בעיניי כמו שעברת את הירדן אם לפניו אם כן הראיני הארץ במראית העין. אל הקב"ה בדבר הזה אשמע לך. שנ כי מנגד תראה את הארץ<sup>343</sup>.. באותה שעה הראה הקב"ה למשה ארץ ישר ארבע מאות פרסה על

<sup>339</sup> Spr 29,23.

<sup>340</sup> II Chr 2,5.

<sup>341</sup> Dtn 3,27.

<sup>342</sup> Sic.

<sup>343</sup> Dtn 32,52.



ארבע מאות פרסה כערוגה אחת בתוך הפרסה<sup>344</sup> ונתן כח בעיניו כדי שיראה כל הארץ את הטמון בגבוה ואת השפלה בגלוי ואת הרחוק בקרוב בסכייה אחת.. באותה שעה אמ הקב"ה למשה עד כאן עלתה לך שעה אחת.. יצאת בת קול ואמרה משה משה למה אתה מיצר על עצמך בדבר שאין לך חיים אלא ג' שעות בלבד.. אמ לפניו רבונו של עולם אתה אמרת הראיתך בעיניך ושמה לא תעבור.<sup>345</sup>

fol. 197v

עכשיו שאשב בעבר הירדן עם בני גד ובני ראובן ותחי נפשי כאחת מהם. ויהושע תלמידי יעלה הוא וירש לישראל את הארץ אשר נשבעת להם.. – אֵלֹהֵי הַקֶּבֶה משה בני הרי אתה עושה תורתן פלסתר<sup>346</sup> מפני שכתוב שלש פעמים יראה כל זכורך<sup>347</sup>. כשאתה יושב ולא תעלה לרגלים. מה יהו ישראל אומר זה לזה כשיעלו לרגל. ומה משה רבינו שנתן הקב"ה תורה על ידו וכל המצות אינו עולה לרגל אנו על אחת כמה וכמה שלא נעלה לרגל נמצא אתה מבטל מצותי. ועוד כת בתורתך מקץ שבע שנים תעשה שמיטה<sup>348</sup> בבא כל ישראל לראות<sup>349</sup>. ולא עוד אלא שא שאתה מבזה שררה של יהושע. בפני כל ישראל. כשיהושע יושב בימות החג ודורש ואו כך אמ משה וכי מה ישראל אומ עד שאנו לומדין בפני התלמיד נלך לפני הרב ונמצא אתה מבזה מדרשו של יהושע בן נון.. – באותה שעה אמ הקב"ה לגבריאל צא והבא נשמתו של משה. אמ לפניו מי שהוא שקול כששים ריבוא אתה אומר לי הבא נשמתו אין אני יכול לראות במותו.. קצף הקב"ה ואמ למיכאל צא הבא לי נשמתו של משה שכבר הגיע זמנו ליפטר מן העולם. אמר לפניו רבונו של עולם הייתי לו כרב ואני והוא היה לי כתלמיד איני יכול לראות במיתתו.. – ואחר כך קרא הקב"ה לסמאל הרשע ואמ לו צא והבא לי נשמתו של משה. מיד לבש כעסו וחגר חרבו ונתעטף באכזריות ובא לו אצל משה. כיון שראה משה רבינו יושב וכותב שם המפורש וזוהר מראהו דומה למראה השם והוא דומה למלאך ייי צבאות היה מתיירא סמאל מן משה רבינו אמ

<sup>344</sup> Korrektur aus anderer Hand: הפרדס.

<sup>345</sup> Dtn 34,4.

<sup>346</sup> Vgl. bBer 31b.

<sup>347</sup> Vgl. Ex 23,17; Ex 34,23; Dtn 16,16

<sup>348</sup> Dtn 15,1.

<sup>349</sup> Dtn 31,11.

סמאל הרשע ד ודאי אין המלאכים יכולין ליטול נשמתו של משה .. וכיון שראה סמאל את משה אחזתו רעדה וחיל כיולדה<sup>350</sup> ולא מצא פתחון פה לדבר עם משה.. עד שאמ משה לסמאל אין שלום

fol. 198r

אמר ייי לרשעים<sup>351</sup>. מה תעשה בכאן. אמ סמאל למשה ליטול נשמתך באתי. אמ לו סמאל הרשע לא תיטול נשמתי. אל סמאל כל באי עולם מסורים בידי. אל משה אני בן עמרם ויש בי כח מכל באי עולם. אל סמאל ומה כחך. אני בן עמרם שיצאתי מהול ממעי אמי ולא נצרכת לי לנמהל. ובו ביום שנולדתי מצאתי פתחון פה והלכתי ברגליי. ודברתי עם אבי ועם אמי. ואפילו חלב לא ינקתי. וכשהייתי בן ג' חדשים נתנבאתי ואמרתי שעתיד אני לקבל את התורה. כשהייתי מהלך בחוץ נכנסתי לפלטין של מלך ונטלתי כתר מעל ראשו.. וכש וכשהייתי בן שמנים שנה עשיתי אותות ומופתים במצרים.<sup>352</sup> והוצא והוצאתי ששים ריבוא לעיני כל מצרים וקרעתי את הים לשנים עשר קרעים.<sup>353</sup> והפכתי את מי מרה למתוק ועליתי להר ודרכתיו דרך בשמים. והייתי תופש במלחמתו של מלכים<sup>354</sup>. וקבלתי בו תורה של אש. ורדתי<sup>355</sup> תחת כסא אש כבוד וסחתי עמו ודברתי עמו פנים אל פנים ובפמליא של מעלה וגיליתי רזיהם לבני אדם. וקבלתי תורה מימינו של הקב"ה ולמדתי תורה לישא. ועשיתי מלחמה עם סיחון ועוג שני גיבורי אומות העולם שבשעת מבול ד לא הגיעו המים לקרסוליהם מפני גובהן. והעמדתי חמה ולבנה ברום עולם. והכיתי שונאין במטה שבידי והרגתים. מי יש בבאי עולם שיוכל לעשות בו<sup>356</sup>. לך רשע מכאן ואין לך לומר כן. לך ברח מפני כי איניני נותן לך נשמתי. --- מיד חזר סמאל לפני הגבורה והשיב דבר. מיד חזר סמאל לפני הגבורה והשיב דבר. אמ הקב"ה לסמאל פעם שנייה לך והביא לי נשמתו של משה ואל תעכב<sup>357</sup>. מיד עמד ושלף חרבו

<sup>350</sup> Ps 48,7.

<sup>351</sup> Jes 48,22; Jes 57,21.

<sup>352</sup> Vgl. Jer 32,20 u.a.

<sup>353</sup> Vgl. I Kön 11,30.

<sup>354</sup> Sic.

<sup>355</sup> Sic.

<sup>356</sup> Undeutliche Schreibung.

<sup>357</sup> Vermutlich als Fehler markiert.

מתערה.<sup>358</sup> ועמד על משה בחימה עזה ובחרון אף ובקצף גדול.  
 .. קצף עליו משה רבינו ונטל מטה האלהים שחקוק בו שם  
 המפורש ופגע בסמאל בכל כחו עד שנס מלפניו ורץ משה

fol. 198v

רבינו אחריו בשם המפורש ונטל הדרו מבן עיניו ועור את עיניו  
 של סמאל. עד כאן עלתה לו למשה רבינו סוף ריגע.. יצאת בת קול  
 ואמרה הגיע סוף ריגע מיתתך.. אמ משה לפני הקב"ה זכור אותי  
 היום. שניגלית עלי בסנה ואמרת לי לך ואשלחך אל פרעה<sup>359</sup>. זכור אותי  
 היום שהייתי עומד על הר סיני מ' יום ומ' לילה. בבקשה ממך אל  
 תמסריני ביד מלאך המות. יצאת בת קול ואמרה אל תירא אני בעצ  
 בעצמי אטפל בך ובקבורתך. באותה שעה עמד משה וקדש עצמו  
 כשרפים. וירד הקב"ה משמי מרום משמי השמים העליונים ליטול  
 נשמתו של משה. ושלשה מלאכי השרת ירדו עמו. מיכאל וגבריאל  
 ----- מיכאל היצע מיטתו של משה וגבריאל מצד אחד. אמ  
 לו הקב"ה למשה השקף עיניך זה על גב זה. והקף רגליך זה על  
 זה.. באותה שעה קרא הקב"ה נשמתו מתוך גופו. ואמ לה בתי הגיע  
 קיצך לצאת. צאי ואל תאחרי אמרה לפניו רבונו של עולם ידעתי אני  
 שאתה אלהי הרוחות לכל בשר וכל הנפשות בידך. בידך נפשות  
 החיים<sup>360</sup> והמתים מסורים ואתה יסרתני<sup>361</sup> ונתנני בגופו של משה.  
 ומעולם לא נראה בו רוח סרוחה ולא רימה תולעה ולא היה צר עין  
 מעולם. בשביל כך אני אוהבת אותו ואיני רוצה לצאת ממנו.. אמ  
 לה הקב"ה בתי צאי ואל תאחרי ואני אעלה אותך לשמי השמים ה'  
 העליונים. ואני מושיבך תחת כסא כבודי אצל כרובים שרפים וגדוד  
 וגדודים.. אמרה לפניו מאצל שכינתך ממרום ירדו שני מלאכים  
 עזא ועזא' והשחיתו דרכן על הארץ עד שתלית אותם בין שמים  
 ובין הארץ. אבל בן עמרם מיום שניגלית אליו בסנה לא בא  
 לאשתו שנ' ותדבר אהרן ומרים<sup>362</sup> באשה. בבקשה ממך תניחני בגופו  
 של משה.. באותה שעה נשקו משה ונטל נשמתו בנשיקה

<sup>358</sup> Vgl. I Sam 17,51; Jos 5,13.

<sup>359</sup> Vgl. Ex 3,10 mit vereinfachter Verbform.

<sup>360</sup> Vgl. Num 16,22; Hi 12,10.

<sup>361</sup> Sic.

<sup>362</sup> Vgl. Num 12,1.

והיה הקבלה בוכה ואומר מי יקום עם מרעים מי יתיצב עם פועלי

fol. 199r

און<sup>363</sup>. רוח הקדוש בוכה ואומר לא יקום עוד נביא כמשה<sup>364</sup>.. שמים בוכים  
ואומרים אבד חסיד מן הארץ.<sup>365</sup> ארץ בוכה ואומרת ישל בארץ אין.<sup>366</sup>  
וכשבקש יהושע לראות את רבו ולא מצאו. היה בוכה ואז הושיעה  
י"י כי גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם.<sup>367</sup> ישל בוכים ואומרים צדקות  
י"י עשה ומשפטיו עם ישל.<sup>368</sup> ----- זל ונש לה..  
סליק

2.3. The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2766

fol. 68r

פטירת משה ע"ה<sup>369</sup>

בשעה

שאמר הקבה

ית וית למשה

הן קרבו ימיד

למות<sup>370</sup> אמר

לפניו רבונו

של עולם שמא

יאמרו האומות

והדורות א

אלמלא לא מצא

הקבלה במשה

דברים רעים

<sup>363</sup> Ps 94,16.

<sup>364</sup> Vgl. Dtn 34,10.

<sup>365</sup> Mi 7,2.

<sup>366</sup> Vgl. Mi 7,2 Fortsetzung.

<sup>367</sup> Ps 12,2.

<sup>368</sup> Dtn 33,21.

<sup>369</sup> Die graphische Aufbereitung der Handschrift PP2766 für die Edition spiegelt, wie bei allen anderen Editionen, das Layout des Manuskripts. Da PetM und PetA als Randglosse neben dem eigentlichen Haupttext der Handschrift niedergeschrieben wurden, sind die Zeilen zum Teil sehr kurz (rechter und linker Rand) und zum Teil länger (oberer und unterer Rand). Für die langen Zeilen kommt es in der Edition gelegentlich zu Zeilenumbrüchen, die in der Vorlage nicht vorhanden sind.

<sup>370</sup> Dtn 31,14. In der Edition dieser Handschrift sind nur zentrale Bibelzitate gekennzeichnet. Eine exakte Prüfung kann jederzeit über DICTA (<https://citation.dicta.org.il/>) durchgeführt werden. Aufgerufen am 24.06.2023.

לא היה מסלקו

מן העולם.

אל כבר כתבתי

בתורתי ולא קם נביא עוד כמשה בישו<sup>371</sup>. אל שמא יאמרו בקטנותו עשה רצונו אבל לא ב

בזקנותו אל כבר כתוב בתורתי על אשר לא קדשתם אותי במי מריבה<sup>372</sup>. אל אכנס לארץ

ואהיה

שם שתים או שלוש שנים. ואחז אמות. אל גזירה היא מלפני שלא תעבור את הירדן

אל רבו של עולם תן לי רשות שאהיה כעוף השמים בשם המפורש שלך ואעשה מ

משתי זרועותי ככנפי נשר ואפרח באויר למעלה מן הירדן. ואלך ואראה את הארץ

fol. 68v

אל אך הוי כמו שעברת אל ואהיה כדג בשם המפורש ואעשה זרועותי כשני סנפירין וכל

שערות

לפי קשקשין ואקפוץ הירדן. אל אך הוי כמו שעברת ואל ואשב על כנפי עננים כשיעור ג

פרסאות

ואעבור את הירדן. אל אך הוי כמו שעברת. ויהיו ענני למעלה ולמטה ואראה את הארץ.

אל אך הוי כמו ש

שעברת. אל ה

חתכני אברים

אברים ומסרני ביד

גאבריא<sup>373</sup> וישאני

מעלה מן הירדן

ואחז תחייני ואראה

את הארץ. אל הוי

כמו שעברת. אל

הראני אותה במראי

העין. אל בדבר ה

הזה אני שומע לך.

באותה שעה הראה

לו את הארץ ד פרסאו

<sup>371</sup> Vgl. Dtn 34,10.

<sup>372</sup> Dtn 32,51.

<sup>373</sup> Sic.

על ד פרסאות כערוג  
אחת בתוך הפרדס  
ונתן בו כח בעיניו  
שיראה עד סופה אר'  
ישר וראה כל מטמוניו  
שבה. ואל הקבה ואת  
הארץ אשר נשבעתי  
לתת וגו'<sup>374</sup> ושמה לא  
תעבור. אל תן לי רשות  
שאהיה בירדן עם  
בני גד ובני ראובן.  
ותחי נפשי כאחד מהם  
ויהושוע<sup>375</sup> תלמידי יעלה  
הוא וישר לארץ. אל  
אכ אתה עושה ת  
תורתי פלסתר ד  
דכתי שלוש פעמים  
כו ואתה לא תהיה  
עולה לרגל. מה  
ישראל אומרי ומה  
משה שאינו עולה  
לרגל אנו לא כל שכן  
ולא עוד שאתה מבזה  
מדרשו של יהושוע ב  
בפני ישראל כי כשיהיה  
יהושוע יושב בימות  
החג ודורש לכל ישראל  
כך אמר משה דבר  
מה יהיו ישר אומרי  
עד שאנו לומדין מן

---

<sup>374</sup> Vgl. Dtn 10,11; Jos 1,6.

<sup>375</sup> Sic.

התלמיד נלך ונלמוד  
מן הרב. ונמצא  
שיהיה בית מדרשו  
מבוזה על ידך. והיה שם מלאך ששמו סמאל ראש לכל הסטנים וכל רגע ורגע היה מצפה  
למיתתו של אותו  
צדיק משה רבי ע"ה ואומר מתי [יגיע] השעה שאראה וארד ליטול נשמתו. וע"ה שלמה המלך  
אמר צופה  
רשע לצדיק וכי<sup>376</sup> ואין לך רשע בכל הסטנים כסמאל וצדיק בכל ישר כמשה ע"ה. כיון  
שראה מכאל שרו של ישר שהיה  
סמאל מצפה למיתתו של משה רבי ע"ה נתן קולו בבכייה וסמאל משחק ומשמח כנגדו אל  
מכאל רשע אני ב  
בוכה ואתה משחק ויא שאמר לו. אל תשמח אויב לי כי אם נפלתי קמתי<sup>377</sup> שאם נפלתי  
במיתתו של משה. ק

fol. 69r

קמתי בפרנסרו<sup>378</sup> של יהושוע כי אשב בחשבון<sup>379</sup> של חורבן ביום ראשון. ושנ לי אור.  
בימות המשיח  
יצתה בת קול ואמרה אין לך חיים כי אם שעה אחת. אמר משה רבינו ע"ה הנח אותי ואהיה  
בעולם.  
אל כתוב בתורתך אני אמות ואחיה ואין אני מחיתך בעולם הזה היאך אני מחיה  
אותך בעולם  
הבא. אל והנח  
לי כעוף פורח ומלקט  
מזונותיו מן הארץ  
ושותה מים מן  
הנהרות ולערב  
חוזר לקנו. אל  
רב לך. אל הנח  
לי ואהיה כחית  
השדה שאוכלים

<sup>376</sup> Ps 37,32.

<sup>377</sup> Vgl. Mi 7,8.

<sup>378</sup> Sic.

<sup>379</sup> Sic. Übersetzt als חשכון.

עשבי ברים ושותים  
מי גשמים. אל רב  
לך. כיון שראה משה  
שאין הקבה ית וית  
משא לו פנים. מיד  
פתח ואמר הצור תמים  
פעלו<sup>380</sup> ונתן קולו בבכי  
והלך אצל השמים  
ואמר להן שמי שמי  
בקשו עלי רחמי לפני  
הקבה. יצתה בק ו  
ואמרה אמרו לו עד  
עד שאנו מבקשים  
עליך אנו נבקש רחמי  
עלינו. שבתחילה כתי  
בדבר ה' שמים נעשו<sup>381</sup>  
ולבסוף כתי ונגולו כספר  
שמים<sup>382</sup>. הלך אצל ככבים  
ואמר כן בתחילה כתיב  
מונה מספר לככבים<sup>383</sup>. ולבסוף  
כתי ככבים אספו נגהם<sup>384</sup>.  
הלך אצל חמה ולבנה ואמר  
כן. אמרו לו עלינו יש לבקש  
רחמים שהרי כתיב עשה  
ירח למועד<sup>385</sup> וכתי ויתן  
אותם ברקיע השמים  
להאיר על הארץ<sup>386</sup> ולבסוף  
כתי וחפרה הלבנה ובושה

---

<sup>380</sup> Dtn 32,4.

<sup>381</sup> Ps 33,6.

<sup>382</sup> Jes 34,4.

<sup>383</sup> Ps 147,4.

<sup>384</sup> Joel 2,10; Joel 4,15.

<sup>385</sup> Ps 104,19.

<sup>386</sup> Gen 1,17.



החמה<sup>387</sup>. הלך אצל הארץ  
אמר בתחילה כתי יקוו  
המי אל מקו אחד.  
ותראה היבשה<sup>388</sup> ולבסוף  
כתי והארץ כבגד תבלה.<sup>389</sup>  
הלך אצל הסני. אל בתחילה כתי והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד ה' עליו באש<sup>390</sup> עליו.  
ולבסוף כתי כל הר וגבעה ישפלו<sup>391</sup>  
הלך אצל ים הגדול. אל מה היום מיומים. הלא אתה בן עמרם שבאת אלי במטך ושכינה  
לפניך והכיתני במטך  
וחלקתני ליב חלקי שבטי כיון שהזכירה לו הים מה שעשה בנערותו צעק ובכה ואמר מי  
יתנני כירחי קדם כימי  
אלהי ישמרני<sup>392</sup>: חזר ואמר לים כשעברתי עליך הייתי מלך ועכשיו אני משתלח ואין  
משגיחין בי ונבקש ממך בקש  
עלי רחמים. אמרה לו גם עלי יש לבקש רחמים שבתחילה כתיב ולמקוה המים קרא ימי<sup>393</sup>  
ולבסוף כתי והחרים

fol. 69v

ה' לשון ים<sup>394</sup> הלך אצל מדברות. אל בתחילה כתי ויבשת ידיו יצרו<sup>395</sup> ולבסוף כתי קול י' יחיל  
מדבר<sup>396</sup>. הלך אצל כל  
סדרי בראשית. אל בתחילה כתי את הכל עשה יפה בעתו<sup>397</sup> ולבסוף כתי קול י' יחיל מדבר  
הכל הולך אל מקום  
אחד.<sup>398</sup>  
מיד בכה ואמר אצל מי אלך הלך אצל שר הפנים. אל משה רבי טורח זה למה כי שמעתי  
מאחורי הפרגוד  
שמה תפלתך נשמעת  
בדבר הזה באותה

<sup>387</sup> Jes 24,23.

<sup>388</sup> Vgl. Gen 1,9.

<sup>389</sup> Jes 51,6.

<sup>390</sup> Ex 19,18.

<sup>391</sup> Jes 40,4.

<sup>392</sup> Hi 29,2.

<sup>393</sup> Gen 1,10.

<sup>394</sup> Jes 11,15.

<sup>395</sup> Ps 95,5.

<sup>396</sup> Ps 29,8.

<sup>397</sup> Koh 3,11.

<sup>398</sup> Koh 3,20.

שעה הניח משה  
שתי ידיו על ראשו  
וצעק ובכה. ואֵל  
שמלאי באותה  
שעה נתמלא הקב  
עברה עליו. שֵׁן  
ויתעבר י' בי<sup>399</sup>. עד  
שפתח משה ואמר  
ויעבור י' על פניו.  
ויקֹר י' <sup>400</sup>ונתקררה  
דעתו של מקום  
ואמר לו ה' משה  
משה שתי שבוע<sup>401</sup>  
נשבעתי אחת  
שתמות או יאבדו  
כל ישֹר אם אתה  
רוצה להחיות  
ושונאהם של  
ישֹר יאבדו מוטב.  
אֵל יאבד משה ואל  
יאבד נפש מישֹר.  
חזר ואמר רבו ש"ע  
רגלים שעלו לרקיע  
ועינים שירדו שכינת "  
וידִי שקבלו תורתך  
ילחכו עפר. או לבריו  
יאמרו מה משה  
שעלה למרום והיה  
כמלאכי השרת לא  
היית לו תשובה לפני

---

<sup>399</sup> Dtn 3,26.

<sup>400</sup> Ex 34,6.

<sup>401</sup> Sic.

הקבֹה בשר ודם  
על אחת כמה וכמה  
ולמה כל הכעס הזה  
עלי. אֵל על אשר לא  
קדשתם אותי במי  
מריבה<sup>402</sup>. אֵל עם ה  
הבריות אתה נוהג  
במדת רחמים שני  
או שלושה פעמים  
שנֵה הן כל אֵלֶּה יפעל אל  
פעמי שלש עם גבר<sup>403</sup>  
ואני בעון אחד אין  
אתה מוחל. אל שש עונות עשית ולא גיליתי שום מהן רק אחד. בתחילה שלח נא ביד  
תשלח.<sup>404</sup> ומאז באתי לדבר  
אל פרעה<sup>405</sup>. ואם בריאה יברא<sup>406</sup>. לא הִי שלחני.<sup>407</sup> שמעו נא המורים. והנה קמתם תחת  
אבותיכם תרבות אנשים  
רוֹדִים<sup>408</sup> חטאים<sup>409</sup> וכי אברהם ויצחק ויעקב חטאים הם שקראת לבניהם חטאים. אֵל ממך  
למדתי שאמרת את מחתות  
החטאים האלה<sup>410</sup>. אֵל בנפשותם<sup>411</sup> אמרתי ולא באבותם. אֵל אני יחיד וישׁוֹר ששים רבוא  
הרבה פעמים  
חטאו לפניך ובקשתי עליהם רחמים ומחלת להם ~~לא~~ עליהם השגחת ועלי לא השגחת. אֵל  
אינו גזרת יחיד

fol. 70r

לגזירת ציבור ועוד עד עכשיו מסורי בידך היו ועתה אינם מסורים בידך אֵל רבו ש"ע עמוד  
מכסא דין ועמוד על כסא רחמים ועוונותי יהיו מחולין ביסורין ולא אמות ואגיד שבחך  
בעולם. כדאמר

<sup>402</sup> Vgl. Dtn 32,51.

<sup>403</sup> Hi 33,29.

<sup>404</sup> Ex 4,13.

<sup>405</sup> Ex 5,23.

<sup>406</sup> Num 16,30.

<sup>407</sup> Num 16,29.

<sup>408</sup> Sic. Vermutlich Fehler.

<sup>409</sup> Num 32,14.

<sup>410</sup> Num 17,3.

<sup>411</sup> Fortsetzung Num 17,3.

לא אמות ואחיה ואספר מעשה יה<sup>412</sup>. אֵל זה השער לִי צדיקי יבאו בו<sup>413</sup>. מכאן לכל הצדיק

ולכל באי העולם

שמתוקן להם

למיתה. כיון

שראה יהושוע

כך חזר אצל

יהושוע ואֵל

יהושוע זכור

נא הימים שהשכמתי

והעברתי עליך

ללמדך מקרא ומשנה

וכל התלמוד. ועמוד

בלב שלם להתפלל על

חיי אולי ישמע ה'

את תפילתך. מיד

עמד יהושע ירא

ומזעזע ונפל על

פניו ובכה ורצה

להתפלל. מיד ירד

סמאל וקפץ פיו

של יהושע ואֵל

באשר דבר המלך

מי יאמר לו מה

תעשה ואתה רוצה

לדחות את דבריו

של הקבה שכתוב

הצור תמים פעלו<sup>414</sup>.

אֵל משה רבי אין

המלאך מניח להתפלל

עליך מיד נתן משה

---

<sup>412</sup> Ps 118,17.

<sup>413</sup> Ps 118,20.

<sup>414</sup> Dtn 32,4.

את קולו בבכי ויהוש  
במר נפש. הלך אצל  
אלעזר ואל נכדי זכור  
נא הימים שקיצף  
הקבה על אביך בשביל  
מעשה העגל. ו  
והתפללתי עליו  
ומחל לו הקבה אותו  
עון. גם אתה התפלל  
עלי בכל לב שלם.  
מיד עמד אלעזר

בתפילה ותפשו סמאל בגרוננו. אל דודי משה ורבי אין המלאך מנחיני להתפלל. מיד נתנו  
שלשתן  
את קולם בבכי גדול הלך אצל כלב בן יפונה ולכל [הנשיאים] ולשרי אלפי ולשרי מאות  
ולשרי חמישים  
ולכל הנשיאים. ועשה להם סמאל כמו שעשה לראשונ. מיד עג עוגה ועמד בתוכה ואמר  
איני זו [מכאן]  
עד ששמע ה את תפילתי ויבטל הגזירה באותה שעה לבש שק ונתפלש באפר ועמד  
בתפילה לפני המקו  
התחנן לפניו חמש מאות וכה תפילות. כמניין ואתחנן אל <sup>415</sup> עד שנזעזע שמים וארץ וכל  
מעשה

fol. 70v

בראשית. ואמרו <sup>שמא</sup> צבאיונו <sup>416</sup> של הקבה לחדש עולמו אמר להם הקבה לאו <sup>417</sup> [--] אשר  
בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש <sup>418</sup>.  
כלומר כל הרעש הזה הוי בשביל רוח של איש. ואין איש אלא משה שנ והאיש משה עניו  
מאוד <sup>419</sup>. מיד ציוה המקום  
לאכזריאל שיוציא כרוז למעלה לכל בד ובד של מרום שלא יעלו תפילתו של משה לפניו  
ושינעלו כל שערי רקיע. מיד

<sup>415</sup> Dtn 3,23.

<sup>416</sup> Undeutliche Schreibung.

<sup>417</sup> Nach DevR 11 vermutlich zu ergänzen mit אלא.

<sup>418</sup> Hi 12,10.

<sup>419</sup> Num 12,3.

ירדו כל שרי רקיע  
ונעלו השערי מיד  
נזעזעו כל שערי  
רקיע מתפילתו של  
משה מעין שם  
המפורש שלמד  
מפי זגניאל רבו.  
ועל אותה שעה  
אמר יח'קיאאל ואשמע  
אחרי קל רעש גדול.<sup>420</sup>  
ואין גדול אלא משה.  
שנ' והאיש משה גדו.<sup>421</sup>  
בשעה שראו כל  
גלגלי מרכבה ושרפי  
להבה שלא קבל על  
תפילתו של משה  
ולא נשא לו פנים  
מיד פתחו פיהם  
ואמרו ברוך כבוד  
י' ממקומו<sup>422</sup> שאין  
לפניו משוא פנים  
בין קטן לגדול. חזר  
ואמר לפני הקבה  
ר"ש עולם. כתבת  
בתורתך ביומו  
תתן שכרו<sup>423</sup> ועכשיו  
היכן הוא שכרי של  
מ' שנה שיעתי  
בשביל בניך ונצטערתי

---

<sup>420</sup> Ez 3,12.

<sup>421</sup> Ex 11,3.

<sup>422</sup> Ez 3,12 Fortsetzung.

<sup>423</sup> Dtn 24,15.

עליהם במצרים  
ובים ובמדבר  
ותורה ומצות שקבעתי  
להם וראיתי בצרת  
ועכשיו כשהגיע  
את טובתן גזרת  
עלי שלא אעבור את  
הירדן הזה. מיד  
התחיל ית וית לפייס  
משה ואֵל משה ה  
הרבה שכר מתוקן  
לך מששת ימי ב  
בראשית ולעולם  
הבא. עץ חיים  
וכל מעדני ג"ע  
נהרות של דבש.  
נהרות של חלב  
נהרות של שמן. נהרות של בשמים וכל מיני מתיקה בהמות ולויתן ופירות. ושלשי ושבעה  
שלחנות מלאים מכל מיני  
מעדנים ותענוגים. כמניין מה רב טובך אשר צפנת ליראיך.<sup>424</sup> וזה אשר כתיב בתורת ביומו  
תתן שכרו<sup>425</sup> אינו אלא בין  
אדם לחברו. אבל בין עבד לרבו לא. ועוד לאו ביומו שלכם. הוא שאינו אלא יב שעות. אלא  
ביום שלי שהוא אלף  
שנים. כלוֹ לכם יום שלכם ולא יום שלי. ולא עוד שמגיע זמנו של יהושע תלמידך להתמנות  
פרנס על הציבור  
ואין פרנס נוגע בחברו אפיֹ כל כלמלא נימא. שעתיד אני לכתוב עיֹ שלמה תלמידך. וזרח  
השמש ובא השמש.

---

<sup>424</sup> Ps 31,20.

<sup>425</sup> Dtn 24,15.

אלא יפרנסו בני תחת מלאו את מקומי או מקום אהרן אחי. אל גזירה היא לפני כי הוא  
יעבור את הארץ  
לפני העם הזה והוא ינחיל אותה את הארץ אשר ראית. אל אם מפני יהושע אני אהיה לו  
שמש כמו ששימש  
אותי. אל אם אתה רוצה לעשות כן עשה. מאותה שעה ואילך בכל יום ויום היה משה עומד  
מחצות הלילה והולך לפתחו  
של יהושע ופותח  
הדלת ונכנס ונוטל  
חלוקו ומנערה בידו  
ומניחה מראשותיו  
ונוטל מנעלי ומתקנו  
לפני מטתו. ונוטל עטרה  
של זהב ומצרפה ומרקקה  
ומניחה לפניו על סילון  
של זהב לפניו. שוב  
היה מביא קיתון מים  
וקערה של זהב. וסדין  
של מילת ומניחה לפני  
הסילון. ועדיין לא היה  
יהושע נועור<sup>426</sup> משנתו  
ומכניס כיסא של זהב  
ועליו סדין של בוך. וסדין  
וכלי ארגמן. כמנהג  
מלכים. ואח"כ היה  
כרוז יוצא ואומר משה  
עומד בשער האהל של  
יהושע. כל המבקש  
להקביל פניו יצא. שנפל  
דבר לפני המקום ית  
על יהושע להתמנות

---

<sup>426</sup> Sic.



פרנס על הציבור. מיד  
היו שואלין זה לזה וא'  
משה רבי היכן הוא  
הלכו ומצאו יהושע  
דורש ומשה שם. ומשה  
היה עומד על רגליו ואינו  
רואהו. ואומ' לו ליהוש'  
משה רבי עומד ואתה  
יושב. כיון שמרים עיניו  
ורואהו קורע בגדיו  
ואז רבי רבי אבי אבי  
רכב יש' ופרשיו למה  
אתה מענישני כל כך.  
אל אם אתה רוצה  
שאחיה. קבל עליך  
שאעשה לך כל מה  
שהית למוד לעשות  
אלי כי כן ציוה לי ה'  
אל כל מה שתגזור  
עלי אעשה על מנת

שתחיה. מיד היה יהושע היה יושב בראש ומשה ממינו ובני אהרן משמאלו ודורש לפני  
משה. אל שמואל בן נ  
נחמני באותה שעה ניטל מסורת החכמה ממשה וניתנה ליהושע. ולא היה משה יודע מה  
היה יהוש' אומר אחר  
שעמדו ישראל מן הישיבה. אומ' לו למשה רבי סדר לנו את התורה. אמר להם אמר להם  
איני יודע מה אשיב  
לכם. באותה שעה אמר משה לפני הקב"ה עד עכשיו היתי מבקש חיים. ועתה נפשי מסורה  
לך. והיינו דאמרי אנשי  
או חבר' או מיתות. כיון שהשלים נפשו למיתה. אמר הקב"ה ואמ' מי יקום לי עם מרע<sup>427</sup>. מי  
יקום להתפלל על בני

---

<sup>427</sup> Ps 94,16.

כשיהיו חוטאי עלי. בא מטטרון ואמר רבו ש"ע כל העולם שלך הוא ובמותו כל העולם כמו  
שלך הוא. אם הקב"ה  
אמשול לך משל למה הדבר דומה. למלך שהיה לו בן ובכל יום כועס עליו. ואביו מבקש  
להורגו מפני שאינו מכבדו.

והיה אמו מצילתו מידו.<sup>428</sup>

fol. 71v

לימים מתה אמו והיה המלך בוכה אמרו לו עבדיו אם המלך מפני אתה בוכה. אמר להם  
לא על אשתי אני בוכה  
אלא עליה ועל בני. שהרבה פעמים כעסתי עליו. והייתי רוצה להורגו אם לא שאמו מצילתו  
מדי. כך אני

לא על משה בלבד איני<sup>429</sup> מתנחם אלא עליו ועל ישראל. שהרבה פעמים הכעוסני ובקשתי

לכלותם והיה משה  
עומד כפף עלי והיה  
משיב חמתי מעליה  
מיד אל הקבה  
לגבריא"ל צא והבא  
נשמתו של משה. אל  
רבו ש"ע מי ששקול  
כנגד ששים רבוא  
היאך אני יכול ליטול  
נשמתו. אל למיכאל  
הבא לי נשמתו התחי  
לבכות. אל לגזניאל  
הבא לי נשמתו של  
משה אמר איני יכול  
כי הייתי לו לרב והוא  
היה לי לתלמיד חזר  
ואמר לסמאל הבא לי  
נשמתו של משה. מיד  
יצא בשמחה גדולה

<sup>428</sup> Vertikal.

<sup>429</sup> Sic.

וחרגו חרבו באכזריות  
והלך לפני משה. ומצאו  
שהיה כותב שם ה  
המפורש ---- והיה  
דומה למלאך – י צבאות  
נשא משה עיניו ונסתכל  
לסמאל שהיה חגור חרבו  
ועמד לנגדו. מיד חשכו  
עיניו של סמאל מזיו פני  
משה ונפל על פניו ולא  
היה לו כח ופתחון פה  
לדבר עם משה. עד  
שאל משה תחילה  
סמאל סמאל אין שלו לרשעי  
אמר ה<sup>430</sup>. למה אתה  
עומד לנגדי. אל הגיע זמנך  
ליפטר מן העולם תן לי  
נשמתך. אל לאו. אל  
והלא כל הנשמות מסורין  
בידי. אל יש לי בי כח מכל  
בני אדם. אל איזה כחך  
אל אני בן עמרם שיצאתי  
מהול ממעי אמי ובו ביום  
דברתי עם אבי ואמי. ואפי'  
מאמי לא ינקתי רק בשכר  
וכשהייתי בן מג' חדשים  
נת'באתי ואמרתי עתיד אני לקבל התורה מתוך להב של אש והייתי מהלך לחוץ ונכנסתי  
לתוך פלטין של מלך פרעה. ונטלתי  
עטרת ראשו. ובן שמונים עשיתי אותות ומופתים במצרים. והוצאתי משם שישים ריבוא  
בישאל לעיניהם. וקרעתי הים

---

<sup>430</sup> Vgl. Jes 48,22.

ליב קרעים. ומי מרה הפכתי למי מתיקה. ופסלתי שני לוחות אבנים. ועליתי לרקיע והייתי תפוש במלחמתן של מלאכים וקבלתי חציתן של אש מתוך הענן. ודברתי עם הקבה פנים אל פנים. ונכנסתי תחת כסא כבודו. ומנחתי<sup>431</sup> פמליא של מעלה. וגיליתי מהן לבני אדם. וקבלתי תורה מתוך להבי אש מימינו של הקבה וכתבתי מפיו תריג מצות

fol. 72r

ונלחמתי עם סחון ועוג שני גיבורי עולם. ילודי מלכים שלא היו כמותן בעולם. כי לא היו מגיעין עד קרסוליהן. והעמדתי במלחמתן חמה ולבנה ברום עולם. והיכיתים במטה אשר בידי והרגתים. כל זה עשיתי ואתה רוצה ליטול נשמתי. לך לך מלפני כי לא תטול נשמתי. חזר סמאל והשיב דבריו לפני המקום. וקצף לו המקום ואל הבא לי נשמתו. אמר לפניו רבו ש"ע אם אתה אומר לי צא לגהנם והפוך עליונים לתחתונים ברגע אחד אצא ולא אאחר דבריך. אבל לפני עמרם<sup>432</sup> איני יכול לעמוד. אל הקבה מפני מה. אל מפני שהוא דומא דומה למרכבה שלך. ולא עוד שזוהר פניו דומה לזיו שכינתך. ובבקשה ממך אל תשלחני אצלו קיצף עליו הקבה ואמר רשע בתחילה יצאתה מלפני בשמחה גדולה. וכשראיתה

<sup>431</sup> In DevR 11 נצחתי. Lesart hier unklar.

<sup>432</sup> Sic.

את שבחו וגדולו של משה  
אתה אומר כן. גלוי  
וידוע לפני שאתה  
עתיד לחזור  
מלפניו בבושה גדולה.  
מיד עמד סמאל והלך  
לפני משה ושלף חרבו  
מתערה ועמד על משה  
ליטול נשמתו. מיד  
קם משה על רגליו ונטל  
מטה אלקים בידו.  
שחקוק עליו שם המפורש  
וגער בו בכל כחו עד  
שנס מלפניו ורץ אחריו  
בשם המפורש ותפשו  
והכהו במטה האלקים  
אשר היה בידו. ונטל  
קרן הזיו. ועיזר עינו.  
מיד יצתה בת קול  
ואמרה משה משה  
השלמתה נפשך למיתה  
חייד לא יתעסקו בדך  
ידי אדם ולא על ידי  
מלאכים. אלא אני  
בכבודי ובעצמי אטפל  
בך וקוברך. מיד עמד  
משה וקדש השם וגם קדש עצמו כשרפים מעלה. ושלח הקבה מלאכים להציע מטתו. מיד  
ירד הקבה  
ית וית בכבודו ובעצמו ונטל נשמתו בנשיקה. שנ וימת שם משה על פי יי<sup>433</sup>. סליק  
פטירת משה רבי ע"ש

---

<sup>433</sup> Dtn 34,5.

הילך פטירת משה רבינו

ויאמר יי אל משה רב לך<sup>434</sup> בעל דין שלך הוציא מיתה לכל קטן וגדו<sup>435</sup> ל  
 אדם הראשון שאכל מן האילן הוא גרם מיתה לכל באי עול ם  
 אמ' לפניו רבו ש"ע לשוא דשו רגלי במרום ורצתי לפני בניך כסוס.  
 ולא די. אל שקילסתיך. הן ליי אלהיך השמים וגו'<sup>436</sup>. ובלשו זה גזרת על י  
 מיתה. שנ הן קרבו ימיד למות.<sup>437</sup> אל כבר קנסתי מיתה על אדם הר  
 הראשון. אל רבו ש"ע אדם הראשון היה ראוי למות שעבר על מצו ה  
 קלה. אל הרי אברהם שקידש את שמי בעולם. אל רבו ש"ע והלא  
 יצא ממנו ישמעאל שגזעו מכעיס לפניך. אל הרי יצחק שפש ט  
 צוארו ע"ג המזבח מת. אל והלא עשו יצא ממנו שבניו החריבו את  
 מקדשך. אל הרי יעקב שיצא ממנו יב שבטים מת. אל יעקב לא  
 עלה לרקיע ולא דשו רגליו ערפל ולא קיבל תורה מידך ולא דבר עמך  
 פנים אל פנים. אל הק רב לך. אל עכשיו יאמרו הדורות אילולי לא מ  
 מצא במשה מעשים רעי לא היה מסלקו מן העולם. אל כבר כת  
 כתבתי בתורתך לא קם נביא בישו כמשה<sup>438</sup>. אל שמא יאמרו בקטנותו  
 עשה רצונו ובזיקנותו לא עשה. אל כבר כתבתי על אשר לא קידשת  
 אותי<sup>439</sup>. אל עם כל הבריות אתה מתנהג מידת רחמים ב או ג פעמים  
 שנ הן כל אלה יפעל פעמי ושלש עם גבר.<sup>440</sup> ואני עון אחד נמצא בי ואי  
 אתה רוצה למחול. אל הרי ו עונות נמצא<sup>441</sup> בך. שלח נא ביד תשלח.<sup>442</sup>  
 ומאז באתי אל פרעה.<sup>443</sup> לא יי שלחני.<sup>444</sup> אם בריאה יברא<sup>445</sup>. שמעו נא ה  
 המורים.<sup>446</sup> והנה קמתם תח אבותיכם.<sup>447</sup> וכי אברהם יצחק ויעקב חוטאים

<sup>434</sup> Dtn 3,26.<sup>435</sup> Gelegentlich sind in der Handschrift die letzten Buchstaben einer Zeile stark abgesetzt. Dies wird in der Edition wiedergegeben. Die Lettern zählen regulär zum Wort am Zeilenende.<sup>436</sup> Dtn 10,14.<sup>437</sup> Dtn 31,14.<sup>438</sup> Dtn 34,10.<sup>439</sup> Dtn 32,51.<sup>440</sup> Hi 33,29.<sup>441</sup> Sic.<sup>442</sup> Ex 4,13.<sup>443</sup> Ex 5,23.<sup>444</sup> Num 16,29.<sup>445</sup> Num 16,30.<sup>446</sup> Num 20,10.<sup>447</sup> Num 32,14.

היו. אֵל מִמֶּךָ לְמַדְתִּי דֵּהָא כְּתִי אֶת מַחֲלֵת מַחֲטָאֵי הָאֵל בְּנִפְשִׁי  
 אֵל אֲנִי אִמְרָתִי בְּנִפְשֹׁתֶם וְלֹא בְּאֲבוֹתֶם.<sup>448</sup> אֵל יַחֲדִיד וְיִשְׂרָאֵל רִיבּוּא הֶרְבָּה  
 פַּעֲמֵי חֲטָאוֹ לִפְנֵיךָ וּבִקְשָׁתִי עֲלֶיהָ רַחֲמִים. וּמַחֲלָתָא לֵהֶם עַל סְרִיבּוּא הַשְּׁגָחָת  
 וְעָלִי אִי אֶתָּה מִשְׁגִּיחַ. אֵל אֵינִי דּוֹמָה גִּזִּיר צִיבּוֹר לְגִזִּיר יַחֲדִיד. וְעַד עַכְשִׁיו מִ  
 הֵייתָ שְׁעָה מִסּוּרָה וְעַכְשִׁיו אֵין הַשְּׁעָה מִסּוּרָה בִּידֶךָ. אֵל רַבּוֹ שׁ"ע עֵמוֹד מִן  
 מִכְסָּא הַדִּין וְשָׁב עַל כֶּסֶּא רַחֲמִים. וְעוֹנוֹתַי יְהוָה נִמְחָלוֹת בִּיִּסּוּרִין שֶׁתְּבִיא  
 בְּגוֹפִי וְאֵל תִּתְּנֵנִי בַּחֲבָלוֹ שֶׁל מֶלֶאךָ הַמּוֹת. וְאִם אֶתָּה עוֹשֶׂה כֵּן אֶגִּיד שֶׁבַחְךָ  
 לְכָל בָּאֵי עוֹלָם שֶׁנִּי לֹא אִמּוֹת כִּי אֲחִיָּה וְאֶסְפֵּר מֵעַשׂ יְהוָה.<sup>449</sup> אֵל זֶה הַשַּׁעֲרָא לִיִּי  
 זֶה הַשַּׁעֲרָא לִיִּי צְדִיקִי יְבוֹאוּ בּוֹ.<sup>450</sup> כְּשֶׁרָאָה מֹשֶׁה שֶׁאֵי הֵק מִשְׁגִּיחַ עָלָיו. הֵלֶךְ  
 אֶצֶל שָׁמַיִם וְאָרֶץ אֵל בִּקְשׁוֹ עָלֵי רַחֲמִים. אֵל עַד נִבְקַשׁ רַחֲמִים עָלֶיךָ נִבְקַשׁ  
 רַחֲמִים עַל עַצְמִינוּ. שֶׁנִּי כִּי הַשָּׁמַיִם כַּעֲשָׂן נִמְלָחוּ וְהָאָרֶץ כִּנְגַד תְּבִלָּה.<sup>451</sup> הֵלֶךְ  
 אֶצֶל חֲמָה וּלְבָנָה אֵל בִּקְשׁוֹ עָלֵי רַחֲמֵי. עַד שֶׁנִּבְקַשׁ רַחֲמֵי עָלֶיךָ נִרְעָע.  
 שֶׁנִּי וְחִפְרָה הַלְּבָנָה וּבּוֹשָׁה הַחֲמָה.<sup>452</sup> הֵלֶךְ אֶצֶל כְּכָבִים וּמִזְלוֹת אֵל בֶּקֶר אִם לֹא.  
 עַד שֶׁנִּבְקַשׁ רַחֲמֵי עָלֶיךָ נִרְעָע. שֶׁנִּי וְנִמְקוּ כָּל צְבָא הַשָּׁמַיִם.<sup>453</sup> הֵלֶךְ אֶצֶל הָרִים  
 וְגִבְעוֹת אֵל בֶּקֶר אִם עַד שֶׁנִּבְקַשׁ רַחֲמֵי עַצְמִינוּ. שֶׁנִּי כִּי הָרִים יִמּוּשׁ וְ

fol. 80v

וְהַגְבָּעוֹת תִּמּוּטֵן.<sup>454</sup> הֵלֶךְ אֶצֶל הַיָּם. אֵל בֶּן עֵמֶרֶם מֵהַיּוֹם מִיָּמִים. וְהָאֵל בְּמִטָּה הַכִּית נִי  
 וְחִילְקָתִי לִיבִי שְׁבִילִין וְלֹא הֵייתִי יָכוֹל לַעֲמוֹד לִפְנֵיךָ מִפְּנֵי הַשְּׁכִינָה. וְעַכְשִׁיו מֵהַ  
 עֵלֶת לֶךְ. וְכִיּוֹן שֶׁהַזְכִּיר לוֹ הַיָּם מַעֲשֶׂה נִעְרָו צוּחוֹ וְאִם מִי יִתְּנֵנִי כִּירְחֵי קִדְּם.<sup>455</sup> מִי ד  
 הֵלֶךְ אֶצֶל שֶׁר הַפְּנִים וְאֵל תְּבַקֵּשׁ עָלֵי רַחֲמִים. אֵל כֶּךָ שֶׁמַּעֲתִי מֵאַחֲרֵי הַפְּרָגוֹד  
 שֶׁאֵי תְּפִילָּת נִשְׁמַעַת. הִנֵּיחַ יָדוֹ עַל רֹאשׁוֹ. וְהִיָּה צוּעֵק וּבּוֹכָה. וְאִם אֶצֶל מִי אֵל  
 בְּאוֹתָהּ שְׁעָה נִתְּמָלָה הֵק עָלָיו עֲבָרָה. שֶׁנִּי וְיִתְּעַבֵּר יִי בִּי לְמַעַנְכֶם.<sup>456</sup> עַד שֶׁפִּתַּח  
 מֹשֶׁה וְאִם וְיִעְבּוֹר יִי עַל פָּנָיו וְיִקְרָא.<sup>457</sup> מִיָּד נִתְקַרְרָה דַּעַתוֹ שֶׁל הֵק. אֵל שְׁתֵּי שָׁב  
 שְׁבוּעוֹת נִשְׁבַּעְתִּי אַחַת שְׁתֵּמוֹת אוֹ לֹאבֵד יִשְׂרָאֵל. לְבָטֵל שְׁתִּיהֵן אִי אִיפְשָׁר.  
 וְאִם תִּרְצֶה לְהַחְיֹת<sup>458</sup> יִאבְדוּ יִשְׂרָאֵל. אֵל בְּעֵלִילָה אֶתָּה בָּא עָלִי. יִאבְדוּ מֹשֶׁה וְאַלְפִי לִי

<sup>448</sup> Num 17,3.<sup>449</sup> Ps 118, 17.<sup>450</sup> Ps 118,20.<sup>451</sup> Jes 51,6.<sup>452</sup> Jes 24,23.<sup>453</sup> Jes 34,4.<sup>454</sup> Jes 54,10.<sup>455</sup> Hi 29,2.<sup>456</sup> Dtn 3,26.<sup>457</sup> Ex 34,6.<sup>458</sup> Sic.

כמותו<sup>459</sup>. ואל יאבד אחד מישו. אל הק כל עבור שאת מצטער למה אל מתיירא  
 אני מחבלו של מלאך. אל איני מוסרך בידו אל רבו ש"ע יוכבד אמי יק  
 יקוה שיניה במיתתי. אל כן עלת מחשבה לפני. וכך מנהגו לכל דור  
 ודור. ועד עכשיו היה חלקך לשרת לפני. ועכשיו הגיע לשרת יהוש ע  
 תלמידך לפני. אל רבו ש"ע אם מפני יהושע אני מת אלך ואהיה תלמי דו.  
 אל אך אתה רוצה לעשו כך עשה. עמד משה והשכים לפתחו ל  
 של יהושע. והיה יהושע יושב ודרש. וכפף משה קומתו והניח  
 ידו על פיו. ונתעלמו עיניו של יהושע ולא ראה אותו כדי שיצטער  
 וישלים עצמו. הלכו כל ישר לפתחו של משה מצאווהו בפתחו של  
 יהושע. והיה יהושע ישב. ומשה עמד. ואמרו ליהושע מה עלת  
 לך שמשה רבך עומד ואת יושב. וכיון שראה אותו מיד קרע את  
 בגדיו וצעק ובכה ואמ רבי רבי אבי ואדוני. אמרו לו ישר רבי משה  
 למדינו תורה אל אין לי רשות. אמרו לו אי אנו מניחי אותך. יצת בת  
 קול ואמר להם למדו מיהושע. קבלו עליהם. והיה יהושע ישב ברא ש  
 ומשה בימינו ואלעזר בשמאלו והיה יהושע ישב ודרש בפני משה  
 ולא היה משה יודע מה היה יהושע דורש מאחר שעמדו ישר אמרו  
 למשה רבי כתוב לנו את התורה. אל איני יודע מה אשיב לכם. והיה מש ה  
 נכשל ונופל. באות שעה. אל רבו ש"ע עד עכשיו בקשתי חיים חיי נשפ י  
 נתונה לך. וכיון שהשלים נפשו למיתה. פתח הק ואמ מי יקום לי עם מ  
 מרעים.<sup>460</sup> מי יעמוד להם בשעת כעסי ומי יבקש עליה רחמים בשעה ל  
 שחוטאי לפני. באות שעה בא מטטרון ונשתטח לפני הק ואמר  
 לפניו רבו ש"ע מ שה בחייו שלו ובמותו שלך. אל אמשול לך משל  
 למה הדבר דומה למלך שהיה לו בן ובכל יום היה את אביו כועס ומבקש  
 אביו להורגו. והית אמו מצלת אותו מידו. לימים מתה אמו. והיה המלך  
 בכה. אמרו לו עבדיו אדונינו המלך למה אתה בוכה. אל לא על אשתי

fol. 81r

בלבד אני בוכה אל אף על בני שהרב פעמי כעסתי עליו ובקשתי להור גו  
 והצלתיה<sup>461</sup> מידי אף כך אם הק למטטרון לא על משה בלבד אני בוכה  
 אל אף על ישר באו ואמרו למשה הגיע השעה שאות נפטר מן המ

<sup>459</sup> Ggf. als 'lesbar.<sup>460</sup> Ps 94,16.<sup>461</sup> Sic.



העולם. אמר להם המתני עד שאברך את ישׁ שלא מצאו בי קור ממ מימי מפני התוכח ואזהרות שהייתי מוכיחם. והתחיל לברך כל שו שבט ושבט בפני עצמו. כיון שראה שנקצרה לו השעה. עמד וברכו כולן בברכה אחת. באו ואמרו לו משה הגיע חצי שעה שתיפטר מן העולם. אִם לישׁ הרבה ציערתי אתכם על התורה ועל המצות מחלו לי. אמרו לי אדונינו משה מחול לך. ואף ישׁ עמדו לפניו ואמרו הרב כועסנוך והרבינו עליך טורח מחול לנו אִם להם מחול לכם. באו ואמרו לו משה הגיע רגע שאתה נפטר מן העולם. פתח ואמר ברוך שמו חי וקיים לעולם ועד. אִם לישׁ בבקשה מכם כשתכנסו לארץ קברו<sup>462</sup> אות י ואת עצמותי. ואמרו לו חס לו לבן עמרם שרץ לפנינו כסוס ונפלו עזו עצמותיו במדבר. באו ואמרו לו משה הגיע חצי רגע שאתה נפטר ל מן העולם. נטל שני זרועותיו והניחו<sup>463</sup> על לבו ואמר לישׁ ראו אחרית ו של בשר ודם ידיי שקיבלו התורה מפי הגבורה יפלו בקבר. באותה רגע יצאה נשמתו בנשיקה פה. שנ וימת שם משה על פי יי<sup>464</sup> סליק

## 2.5. The British Library London England Add. 27089

fol. 103r

בכאן אתחיל פטירת משה רבינו<sup>465</sup>  
אתם נצבים משה עלה לרקיע ודשו רגליו ערפל והיה כמלאכי השרת ודבר עם הקבֵה פנים בפנים וקיבל התורה מידו כיון שהיגיע קיצו אמר לו הקבֵה הן קרבו ימיד למות. אמר לפניו רבונו של עולם לשוא דשו רגלי ערפל ולשוא רצתי לפני בניך כסוס אמר לו הן קרבו ימיד כבר קנסתי מיתה על אדם הראשון אמר משה לפניו רבונו של עולם אדם הראשון מצוה קלה ציוית אותו ועבר עליה ואני לא עברתי. אמר לו הקבֵה הרי אברהם שקידש את שמי בעולם אמר לפניו רבונו של עולם. מאברהם יצא ממנו ישמעאל שגזעו מכעיסין לפניך. אמר לו הרי יצחק שפשט צוארו על המזבח. אמר לפניו מיצחק יצא ממנו עשו שהחרב 'את בית המקדש ושרף את היכלך אמר לו הרי יעקב שיצאו ממנו שנים עשר שבטי שאין בהם שום דופי. אמר לפניו יעקב לא עלה לרקיע ולא דשו רגליו ערפל ולא

<sup>462</sup> Sic.

<sup>463</sup> Sic.

<sup>464</sup> Dtn 24,5.

<sup>465</sup> In der Edition dieser Handschrift sind keine Bibelzitate gekennzeichnet.

היה כמלאכי השרת ולא דברת עמו בפנים בפנים ולא קבל את התורה מידך. אמר  
 לו הקב"ה רב לך אל תוסף אמר לפניו רבונו של עולם שמא יאמרו הדורות אילמלא  
 לא מצא במשה דברים רעים לא היה מסלקו מן העולם. אמר לו כבר כתבתי בתורת  
 לא קם נביא עוד בישראל כמשה. אמר לפניו שמא יאמרו הדורות בקטנותי עש'  
 עשיתי רצונך בזקנותי לא עשיתי רצונך אמר לו כבר כתבתי בתורתך על אשר לא  
 קידשתם. אמר לפניו אם רצונך אכנס לארץ ישראל ואהיה שם שתים ושלש  
 שנים ואחרכן אמות אמר לו גזירה מלפני שלא תיכנס שם. אמר לפניו אם  
 לא אכנס בחיי אכנס במותי. אמר לו גזירה היא מלפני שלא תיכנס אף לא לאחר  
 מותך. אמר לפניו כל הכעס הזה עלי למה אמר לו על אשר לא קידשתם אותי במי  
 מריבה אמר לפניו רבונו של עולם עם כל הבריות אתה מתנהג במידת רחמים שנים  
 ושלשה פעמים. שנאמ' הן כל אלה יפעל אל פעמים שלש עם גבר ואני עון אחד  
 אין אתה מוחיל אמר לו הקב"ה משה הרי עשית אתה עונות ששה ולא גיליתי מהן  
 אחד בתחילה אמרת שלח נא ביד תשלח ומאז באתי אל פרעה לא לי שלחני. ואם  
 בריא יברא ייי שמעו נא המורים. והנה קמתם תחת אבותיכם תרבה אנוש חטא'  
 אברהם יצחק ויעקב חטאים היו שאמרת לבניהם כך אמר לפניו רבונו של עולם  
 ממך למדתי שאמרת ואת מחתת רשעים חטאים האלה אמר לו אני אמרתי בנ'  
 בנפשותם ולא באבותם אמר לפניו רבונו של עולם אני יחיד וישראל ששים ריבוא  
 הרבה פעמים שחטאו לפניך ובקשתי עליהם רחמים ומחלת להם על ששים ריבוא  
 והשגחת להם. ועלי אין אתה משגיח אמר לו משה אינו דומה גזירת יחיד  
 לגזירת ציבור. ועוד עד עכשיו היתה שעת מסורה בידך ועכשיו אין שעה מסורה  
 בידך אמר לפניו רבון העולם עמוד מכסא הדין ושב בכסא רחמים עלי אלא אמות  
 ועונותי יהיה נמחלות ביסורין שתבוא בגופי ואל תתנני בידי מלאך המות אם אתה  
 עושה בי כך ואגיד שבחך לכל באי עולם כשם שאמר דוד המלך לא אמות כי אחיה  
 ואספרה מעשה יי'. אמר לו זה השער ליי' צדיקים יבואו בו. מיכאן לצדיקים  
 ולכל בריות מתוקן מות מימות עולם. כיון שראה משה שאין משגיחין עליו הלך  
 אצל ים הגדול. אמר לו הים הגדול מה יום מימים הלא אתה בן עמרם שבאת  
 עלי במטך והכיתני וחילקתני לשנים עשר שבילים ולא יכולתי לעמוד לפניך מפני

fol. 103v

שכינה שמהלכת לימינך שנאמר מוליך לימין משה. ועכשיו מה עלתה לך כיון  
 שהזכיר לו הים מה עשה בנעורתו צעק ובכה ואומר מי יתנני כירחי קדם כימי  
 אלהי ישמרני בשעה שעברתי עליך היתי מלך בעולם ועכשיו אני משתטח ואין  
 משגיחין בו מידה הלך לו אצל שר הפנים אמר לו בקש עלי רחמים אמר לו משה

רבי טורח זה למה כך שמעתי מאחורי הפרגוד שאין תפילתך נישמעת בדבר זה מה עשה הניח משה ידיו על ראשו וצעק והיה בוכה ואומר אצל מי אלך לבקש עלי רחמים אמר שמלאי באותה שעה נתמלא הקב"ה בעברה עליו ואמר לו משה משה שתי שבועות נשבעתני אחת שתמות ואחד לאבד את ישראל לבטל שתיהן אי איפשר אם תרצה אתה לחיות וישראל יאבדו מוטב אמר לפניו רבונו של עולם בעלילה בא אתה אצלי אתה תופש את החבל בשני ראשים יאבד משה ואלך במותי ואל יאבד נפש מישראל אמר לפניו רבונו של עולם רג' רגלי שעלו לרקיע ופנים שקבלו פני שכינה וידים שקיבלו את התורה ילחכו עפר ווי לכל בריות יאמרו ואם משה שעלה למרום והיה כמלכי השרת לא היתה לו תשובה להשיב לפני הקב"ה בשר ודם על אחת כמה וכמה שילך כלי תורה וכליו מצות. אמר לו הקב"ה משה על מה אתה מצטער אמר לפניו רבונו של עולם מתיירא אני מחבלו של מלאך המות אמר לו אני מוסרך בידו אמר לפניו רבונו של עולם יוכבד עי אמי שהקהו שיניה משני בניה יקהו עוד שיניה במיתתי אמר לו כך עלתה במחשבה וכך מנהגו של עולם דור דור ודורשיו דור דור ופרנסיו עד עכשיו היה חלקך לשרתו עכשיו אבד חלקך והיגע זמן של יהושוע תלמידך מה עשה הלך אצל שבעים זקנים לפני אוהל מועד ואצל כל ישראל ונתן את קולו בבכי והתחנן לפניהם ואמר להם כמה פעמים קצף עליכם מלפני הקב"ה וגזר עליכם גזר דין ועמדתי בתפילה ובקשתי רחמים עליכם עד שבטלתי את הגזירה שנאמ' לולי משה בחירו. בבקשה מכס עשו עמי במידת רחמים והקבצו כולכם לפני משכן יי ובקשו עלי רחמים מלפניו בקול אחד שאני יודע שהקב"ה אינו מואס תפילת הרבים ואין לי סבירא אלא ביגלכם. כיון שראו מרת נשפו מיד נתנו את קולם ובכו וזעקו זעקה גדולה ומרה עד שעלה בכייתם לשמי מרום ונתכנסו כולם כאחת לפני משכן יי להתפלל על משה באותה שעה ירדו מאה ושמונים וארבעי' ריבוא מלאכי מלחמה ועמדו כל מלאך ומלאך אצל כל אחד ואחד מישראל והיו מחטיפין את דיבורן מתוך פיהם כדי שלא יתפללו על משה אמרו שני מלאכים גדולים היו עליהם אחד צקון שמו ואחד לחש שמו בא צקון. וחטף את דיבורו בא לחש. להחזירו ירד סמאל ואסרו בשלשלת של אש והעליהו לפני שכינה והוציאוהו לאחורי הפרגוד כיון שראו ישראל שאין מלאכים מניחין אותם לבכות ולהתפלל על משה. אמרו לו אין אנו יכולים להתפלל עליך מה עשה משה נתן את קולו ובכה במר נפש ואמר אני לי וחבל עלי מה אני עושה איזה מקום אני הולך

fol. 104r

איזה אדם אתחנן כיון שראה שאין כל בריא יכולה להציל נפשו מיום המיתה

מיד קרא ליהושוע. אמר לו בפני כל ישראל יהושוע בני ראה העם הזה שאני מוסר לך עדיין תיגזקות הן עדיין לא הגיעו לחכמה הזהר בהם שלא תאמר להם דבר שאינו הגון מפני שהם בנו בכורו של הקב"ה ואוהבן מכל אומה. אמר משה ליהושוע בני בא אצלי ואנשקך ונשקו עצמם שניהם במרד זה על צואר זה אמר לו יהושוע בני היותך בשלום וישראל עמי בשלום ועתה אברך אותם כי לא מצאו בי קורת רוח כל ימיי מפני אזהרות ותוכחות שהייתי מוכיחן התחיל לברך כל שבט ושבט בפני עצמו כיון שראה שנקצרה השעה כללו כלן בברכה אחת אמר להם לישראל הרבה ציערתי אתכם על התורה ועל המצות עכשיו מחלו לי אמרו לו רבינו אדונינו מחול הוא לך אף ישראל עמדו עליו ואמרו לו למשה הרבה הכע' הכעסנוך והרבינו עליך טורח מחול לנו אמר להם מחול לכם בואו ואמרו לו הגיע רגע שאתה נפטר מן העולם. ברוך שם חי וקיים לעולם ועד. אמר משה לישר' בבקשה מכם כשתכנסו לארץ ישראל זכרו אותי ואת עצמותי ואימרו אוי לבן עמרם שרץ לפנינו כסוס ונפלו עצמותיו במדבר. יצתה בת קול ואמרה לו משה למה תצט' תצטער עצמך אין לך חיים בעולם אלא חצי שעה מיד עמד משה וברך את ישראל וברכן בשלום ועמד על רגליו ונתן את קולו ובכה במר נפש ואומר לישראל בשלום אראה אתכם בתחיית המתים לעתיד לבא ויצא מלפניהם בבכיה גדולה ונתנו ישראל קולם ובכו במר נפש וזעקו זעקה גדולה ומרה עד שעלתה בכייתן לשמי מרום מה עשה משה קרע את חלוקו ותלש את זקנו ופלש את ראשו בעפר ונטל את מעילו וכ' וכוסה את ראשו באבל ונכנס לאהלו בקול זעקה גדולה ומרה והיה בוכה ומספיד בשתי ידיו ואומר אוי לי שבאה עלי זעקה גדולה אוי לרגלי שלא דרכו בארץ ישראל אוי לידיי שלא קטפו מפירותיה אוי לגרוני שלא אכל מפירות זבת חלב ודבש. יצתה בת קול ואמרה לו למה תצטער עצמך אין לך חיים אלא רגע ומחצה מה עשה משה נטל את המגילה בידו וכתב עליה שם המפורש וספר הישר למסור ליהושוע ולא מילא ליכתוב עד שהגיע הרגע אשר בו ימות. באותה שעה אמר הקב"ה לגבריאל צא והביא נשמתו של משה השיב גבריאל ואמר לפניו רבונו של עולם מי שהוא שקול כנגד ששים ריבוא היאך אני יכול לעשות לפניו חצוף מי שיש בו דברים הללו אני יכול ליראות במותו. ואחר כך אמר למיכאל צא והביא נשמתו של משה מיד בכה מיכאל. אמר לזוגזגאל הביא לי נשמתו של משה מיד בכה ואמר לו רבונו של עולם אני הייתי לרב והוא היה לי לתלמיד איני יכול ליטול את נשמתו ואחר כך אמר הקב"ה לסמאל צא והביא לי נשמתו של משה מיד יצא סמאל בשמחה גדולה לפני הקב"ה וחגר את חרבו ולבש באכזריות ונתעתף כעסו והלך אצל משה בחמתו כיון שנסתכל בו שהוא יושב וכותב שם המפורש

וזיקוקין של אש יוצאין מפיו וזוהר מאמרו מבהיק כשמש והוא דומה למלאך ייי  
צבאות היה סמאל מתיירא ומזדעזע אמר בלבו ודאי אמרו המלאכים שאין יכולי'

fol. 104v

ליטול נשמתו וטרם שהראה את עצמו למשה היה משה יודע שבא סמאל וכיון  
שנשא משה עיניו וניסתכל בסמאל שהוא חגור חרבו ועמד לנגדו מיד חשכו עיניו  
של סמאל מזוהר עיניו של משה מפני שמזוהר שכינה היה בו שנאמ' כי קרן עור  
פני משה וכשראה סמאל זוהר פני משה מיד נפל על פניו פחד ויראה ואחזו חיל  
כיולדה ולא מצא פתחון פה לדבר לפניו עד שאמר לו למשה תחילה סמאל סמואל  
אין שלום אמר ייי לרשעים מה אתה עושה למה אתה עומד לנגדי אמר לו הגיע  
זמנך ליפטר מן העולם תן לי את נשמתך אמר לו מי שלחך אצלי אמר לו מי שברא  
העולם ואת הנשמות אמר משה איני נותן את נשמתי לך אמר לו והלא כל הנ'  
הנשמות מכל באי עולם מסורין בידי אמר לו יש בי כח יותר מכל באי עולם ואיזה  
כחך אמר לו אני הוא בן עמרם שיצאתי מהול ממעי אמי ואבי לא היה צריך למהלני  
ובו ביום שיצאתי ממעי אמי מצאתי פתחון פה לדבר עם אבי ועם אמו ואפילו  
חלב לא ינקתי מאמי אלא בשכר וכשהייתי בן שלשה חדשים נתנבאתי ואמרתי עתיד  
אני לקבל את התורה מתוך להבי אש והייתי מהלך לחוץ ונכנסתי תוך פלטרין של פ'  
פרעה ונטלתי כתר מלכות מעל ראשו ובן שמונים שנה עשיתי אותות ומופתים במצרים  
והוציאתי ששים ריבוא לעיני מצרים וגזרתי שנים עשר גזרים בים ומי מרה הפכתי  
למתיקה ופסלתי שני לוחות אבנים ועליתי לרקיע ודרכתי דרך ותפשתי במלחמתן  
של מלאכים וראתי ודברתי עמו פנים בפנים וקבלתי את התורה מתוך להבי אש  
ממינו ומשמאלו של הקב"ה וכתבתי מפיו שש מאות ושלוש עשרה מצות ולמדתי אותם  
לישראל ועשיתי מלחמה עם סחון ועוג שני גיבורי עולם ילודי מלאכים שלא היו במ'  
במלחמתן חמה ולבנה ברום עולם והכיתי במטה אשר בידי והרגתים מי יש בכל באי  
עולם לעשות כמותי. הא רשע אין לך לומר לי כלום לך ברח לך מלפני שאני נותן  
לך את נשמתי כיון שראה סמאל את נשמתו של משה מדברת תמרו יצתה בת קול  
ואמר לו משה למה תצער את עצמך שאין לך חיים בעולם הזה אלא חצי רגע מיד  
חזר סמאל והשיב דבר לפני הקב"ה באותה שעה קצף עליו הקב"ה ואמר לו צא והביא  
לי נשמתו של משה משיב סמאל ואמר לפניו רבונו של עולם אם אתה אומר לי צא  
לגיהנם והפוך תחתונה לעליונה. ברגע אחד אצא ולא אאחר את דבריך אבל לפני  
בן עמרם איני יכול לעמוד אמר לו הקב"ה מפני מה אמר לפניו רבונו של עולם מפני  
שזיקוקין יוצאין מפיו בדברו עמו כמו שהיו יוצאין מפי השרפים העומדים לקלס  
לפניך ולא עוד אלא שזוהר פניו דומה לזוהר פני השכינה בבקשה ממך אל תשלחני

אצלו שאני יכול לפניו בדבר זה קצף עליו הקב"ה ואמר רשע מאש של גיהנם נבראת ולאש של גיהנם אתה חוזר בתפילה יצאת מלפני בשמחה גדולה וכשראית שכחו וגדלו אתה אומר לי איני יכול לעמוד לפניו. גלוי וידוע לפני שאתה עתיד לחזור מלפניו בבושה גדולה מיד הלך סמאל ועמד לפני משה ואמר לו משה כך אמר הקב"ה

fol. 105r

אלי צא והבא לי נשמתו של משה מה עשה סמאל באותה שעה נטל חרבו מת' מתערה ועמד על משה מיד עמד משה בחימה גדולה וקצף עליו ונטל את המטה האלהים בידו שחוקק בה שם המפורש ופגע בו בסמאל וגער בו בכל כחו בקול גערה גדולה עד שנס מפניו ורץ אחריו בשם המפורש ותפשו והכהו במטה האלהים אשר בידו ונטל קרן הדרו ועיור עינו. יצתה בת קול ואמר לו למה תצער את עצמך בדבר זה כי הגיע סוף שעה של מיתתך. מיד עמד משה בתפילה לפני הקב"ה ואמר לפניו רבונו של עולם זכור לי אותו היום שניגלית עלי בסנה ואמרת עתה לכה ואשלחך אל פרעה זכור היום שעליתי לפניך על הר סיני ועמדתי לפניך ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי עד שקבלתי תורתך ונתתיה לעמך בבקשה מלפניך אל רחום וחנן אל תמסרני ביד מלאך המות באותה שעה יצתה בת קול ואומר לו כבר קבלתי תפילתך אני בעצמי מיטפל בך ואני קוברך עמד משה בתפילה לפני הקב"ה ואומר רבונו של עולם אם מפני יהושוע תלמידי אתה דוחה אותי הוא יעבור לפני כרב ואני אחריו כתלמיד הוא ככהן גדול ואני כהדיוט הוא כמלך ואני כעבד ואלך ואראה את ארץ ישראל אמר לו הקב"ה נשבעתי בשמי הגדול שבשמים ושמי השמים לא יכלכלוהו שלא תעבור הירדן הזה משיב משה ואמר לפניו רבונו של עולם. אם לאו תן לי רשות שאהיה כעוף השמים בשם המפורש שלך ואעשה את שני זרועותי ככנפי השחר ואפרח בהן באויר העולם למעלה מן הירדן ואלך ואראה את הארץ אמר לו הקב"ה אם אתה עושה כך חשוב עליך כמי שעברת' אמר לפניו רבונו של עולם אהיה מלמטה כדג בשם המפורש שלך ואעשה את שני זרועותי כשני סנפירים וכל שערות לבבי קשקשות ואקפוץ בתוך הירדן ואלך ואראה את ארץ ישראל. אמר לו הקב"ה אם אתה עושה כך חשוב עליך כמי שעברת את הירדן ונמצאת שבועתי בטילה. אמר לפניו רבונו של עולם אשב על כנפי עננים כשיעור שלש פרסאות למעלה מן הירדן כדי שיהיו עננים מלמטה ואני מלמעלה ואלך ואראה את הארץ אמר לו הקב"ה אם כן חשוב עליך כמי שע' שעברת אמר לפניו רבונו של עולם חתכיני אברים אברים והשלך למעלה מן הירדן ביד גבריאל המלאך ואחר כך אתה תחייני ותעמידני על רגלי כדי שאלך ואראה את הארץ אמר לו הקב"ה אם כן חשוב עליך כמי שעברת' אמר לפניו רבונו של עולם אם לאו הראיני אות' במראית העין אמר לו הקב"ה בדבר הזה אני שומע לך שנאמ' כי מנגד תראה את הארץ באותה שעה הראה הקב"ה למשה את כל ארץ ישראל ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה עד סופה של ארץ ישראל ואת הטמון בגובה ואת הסתר בגלוי ואת הרחוק בקרוב באותה

שעה אמר הקב"ה למשה זאת ארץ אשר נשבעתי יצתה בת קול ואמרה לו למשה למה תצער את עצמך שאין לך חיים אלא שלש שעות משיב משה ואמר לפניו רבונו של עולם אתה אומר הראתיך בעיניך עכשיו תרשיני שאשב בעבר הירדן עם בני גד ועם בני ראובן ותחי נשפי כאחד מהם ויהושוע תלמידי יעלה הוא ועמו לארץ אמר לו הקב"ה משה אתה עושה תורתך פלסתר מפני שכתבתי בתורתך שלש פעמים בשנה וגו' כשאתה יושב בעבר הירדן ולא תעלה לרגל מה יאמרו ישראל עליך מה אם משה שנתן התורה והמצוות על ידו הוא בעצמו אינו עולה לרגל אנו לא כל שכן נמצאת אתה עושה כל מצותי בטילות

fol. 105v

יצתה בת קול ואמר לו משה אל תיצר את עצמך שאין לך חיים אלא שתי שעות. מלאך סמאל ראש כל השטנים היה ובכל רגע ורגע היה מצפה למיתת של משה ואומר מתי יגיע אותו הרגע שארד להמיתו ואטול נישמתו. אמר שלמה צופה רשע לצדיק. ואין לך רשע בכל השטנים כולם כסמאל ואין לך צדיק בכל הנביאים כמשה. שנאמר לא קם נביא עוד בישראל. כמשה. עליו אמר ישעיה הצדיק אבד ואין איש שם על לב. כיון שראה מיכאל שר של ישראל את סמאל הרשע שהוא מצפה למיתתו של משה מיד נתן את קולו ובכה. באותה שעה היה סמאל הרשע ממלא שחוק פיו ושמחה שמח שחק ושמח ביותר לנגדו עד שאמר לו מיכאל רשע אני בוכה ואתה שוחק יצתה בת קול ואמרה לו משה למה תיצר את עצמך בדבר שאין לך חיים אלא שעה אחת כל בר אמר משה מלפני הקב"ה רבונו של עולם הנח אותי ואחיה בעולם ולא אמות לא כך כתבתי בתורתך אני אמות ואחיה אם אין אני ממתיך היאך אני מחיה אותך לעולם הבא ולא עוד אלא שנימצאת אותה שעה את תורתך פלסתר שנאמר ואין מידי מציל. שוב ואמר לפניו רבונו של עולם הנח אותי בעולם כעוף שהוא פורח בארבע רוחות העול' ומלקט מזונו מן הקרקע ושותה מים מן הנהרות ולעת ערב חוזר לקינו כך תהא נפשי כאחד מהם אמר לו הקב"ה רב לך שוב אמר לפניו רבונו של עולם הנח אותי בעולם כחית השדה שאוכלים עשבים ושותים מים גשמים כך יוהא אני אמר לו הקב"ה רב לך כיון שראה משה את הקב"ה שלא נשא לו פנים מיד פתח פיהו ואומר הצור תמים פעלו ונתן את קולו בבכי ובכה לארץ ומתחנן לה ואומר ארץ ארץ בבקשה ממך בקשו עלי רחמים אל פני הקב"ה שמא ירחם עלי ויתן לי חיים. יצתה בת קול ואמר לו לא כך כתב בה והארץ היתה תוהו ובוהו ובסוף כתב והארץ כבגד תבלה עד שהיא עליך רחמים תבקש רחמים על עצמה שגזר דין שלך ושלה אחד הוא שנאמר כי עפר אתה ואל עפר תשוב. והלך משה אצל השמים בוכה ומתחנן שמים שמים בקשו עלי רחמים מלפני הקב"ה שמא עלי ירחם ויחייני. יצתה בת קול ואומר לו שמים עד שאנו נבקש רחמים עליך נבקש רחמים על עצמינו. וכן עשה לכוכבים וכן לחמה וכן ללבנה וכן להרים ולגבעות וכן לימים ולנהרות וכן למדבריות וכן לכל לסדרי בראשית עד שנפל על רגליו של יהושוע בוכה ומתחנן לפניו אמר לו יהושוע בני



עמוד בתפילה וביקש עלי רחמים שמא בתפילתך ירחם עלי הקב"ה ויחייני באותה שעה  
 היה ירא יהושוע ומזדעזע ונופל על פניו ובוכה במרד לפני הקב"ה וכשבקש על משה  
 להתפלל ירד סמאל המלאך המות ותפש את פיו של יהושוע ולא הניחו אמר לו לא כך  
 כתוב באשר דבר המלך שלטון ועכשיו אתה דוחה דבריו של מקום שכבר כתוב הצור תמים  
 פעלו כיון שראה יהושוע שהוא עושה כן מיד אמר למשה משה רבי סמאל המלאך היה  
 עומד אצלי ואיני מניחני להתפלל מיד נתן משה את קולו ויהושוע עמו ובוכים במר נפש  
 אחרכן הניח יהושוע ונפל על רגליו של אלעזר הכהן אמר לו אלעזר בשעה שהיה על אהרן  
 אביך קצף בשביל מעשה העגל אני עמדתי עליו בתפילה לפני הקב"ה והצלתי מן המיתה שנאמ'  
 ואתפלל גם בעד אהרן עכשיו עשה עמי במידת רחמים וביקש עלי רחמים כשבקש אלעזר  
 להתפלל על משה בא סמאל ותפש את גרונו אמר אלעזר למשה משה רבי בא מלאך אצלי ו'  
 ואני מניח אותי להתפלל עליך מיד בכה משה במר נפש ואלעזר עמו הניח לאלעזר ונפל  
 על רגליו של כלב בן יפונה ואומר לו כראשונים ובכו במר נפש וכן עשה לנשיאי ישראל ולשרי

fol. 106r

הגדודים ולשרי אלפים והמאות ושרי חמשים ושרי עשרות וכך כראשונים בכה  
 במר נפש ואמר אני זו מיכאן עד שתיבטל את הגזירה מה עשה משה באותה שעה  
 לבש שק ונתפלש באפר ועמד בתפילה לפני הקב"ה ומתחנן לפניו חמש מאות וחמש  
 עשרה פעמים עד שנזדעזעו שמים וארץ וכל יסודי בראשית ואמרו שמא הגיע  
 ציביונו של הקב"ה לחדש עולמו. יצתה בת קול ואמרה לא לו הגיע אלא אשר בידו נפש  
 כל חי ורוח כל בשר איש. ואין איש אלא משה שנא' והאיש משה מה עשה הקב"ה  
 הכריז בכל רקיע ורקיע ובכל בית דין ובית דין של מרום שמא תקבלוהו תפילתו של  
 משה ולא תעלה אותה לפני מפני שחתמתי עלי וגזר דין אותו מלאך הממונה על הכרזה  
 אכזריאל שמו באותה שעה קרא הקב"ה בבהלה לכל רקיע ורקיע ואומר להם רדו בבהלה  
 ונעלו לכל שער לכל רקיע ורקיע כדי שלא תעלה לפני תפילתו של משה מיד ירדו כל שרי  
 רקיע ורקיע בבהלה מלפני הקב"ה ונעלו כל השערים באותה שעה היו מעשים שערי  
 שמים ונזדעזעו כל יסודי רקיע מפני תפילתו של משה שעה שראו גלגלי המרכבה  
 ושרפי להבה שלא קיבל הקב"ה תפילתו של משה ולא נשא פנים ולא נתן לו חיים  
 ולא הכניסו לארץ ישראל מיד פתחו פיהם ואמרו ברוך כבוד יי ממקומו שאין  
 לפניו משוא פנים בין קטן לגדול ומנין שנתחנן משה באותו הפרק חמש מאות  
 וחמש עשרה פעמים שנא' ואתחנן אל יי'. ואתחנן בגימטריא. ו' ששה. א'  
 אחד. ת' ארבע מאות. ח' שמונה. נ"ן מאה. אמר משה לפני הקב"ה רבונו  
 של עולם גלוי וידוע יגיעה וצער שנצטערתי על ישראל עד שהיו עם סגולה ונחלה  
 לשמך נצטערתי עליהם במצרים בים ובמדבר עד שקבעתי בהם תורה ומצות וא'



ואמרתי כשראיתי בצרתן אראה בטובתן. ועכשיו כשהגיע טובתן של ישראל אתה  
 'גזרת עלי גזירה כי לא תעבור הרי אתה עושה תורתך פלסתר שכך כתוב ביומא ת  
 תתן שכרו עכשיו היכן הוא שכר עמילה של ארבעים שנה שעמלתי על ישראל עד  
 לפניך עם קודש ונאמן שנא' ויהודה עוד דר עם אל ועם קדושים נאמן מידשר  
 התחיל הקב"ה לפייס את משה אמר לו הרבה מתוקן שכרך מששת ימי בראשית  
 לעולם הבא לך ולכל הצדיקים כיוצא בך עץ חיים וכל מערכי גן עדן נהרות של דבש  
 של עסוס רמונים נהרות של חלב נהרות של שמן נהרות של בלסמון טהור נהרות  
 של יין הרקח נהר של מעדנים נהרות של סם חיים הרבה טובות של עולם הבאה  
 מתוקן לפני בשבילך ובשביל כל הצדיקים כיוצא בך בהמות ולויתן וכל מיני מתוקה  
 ופירות מחמדיה ולא עוד אלא שלשה ושבעה שולחנות של מרגליות שאין מלאין כל  
 מעדני נופת שאין כמותן בכל המדענים קבועין ומתוקנין לפני לך יותר מכל הצדיקי'  
 ועתיד אני לגלות רז של דבר זה ברוח הקודש לדוד הצדיק. מה רב טובך. טובך  
 בגימטריא. ט' תשעה. ו' ששה. ב'. שנים. כ'. עשרים. היו שלשים ושבעה  
 שולחנות ושה שכתבתי בתורה ביומו תתן שכרו ביומו של אדם כתבתי ביומו שלי לא  
 שיומו של אדם. אלא בין אדם לחבירו אבל בין רב לעבדו לא כתבתי אמר להם משה  
 לישראל בני יודע אני בעצמי שאין לי חיים בעולם הזה אלא יום אחד זה בלבד  
 ומניין שהיה יודע משה הדבר הזה לפי שבאותו יום יצתה בת קול ואמר לו משה

fol. 106v

הזהר בעצמך שאין לך חיים אלא היום הזה בלבד אמר ר' חלבו באותו היום  
 של שבעה באדר עד שלא יפטר משה לבית עולמו כתב משה שלש עשרה תו'  
 תורות שלח משה ספרים ועדין לא הגיע חציו של יום ואחר כך קרא לכל שבט  
 ושבת. ונתן להם את התורה והוכיחן והזהירן כל אחד ואחד על התורה ועל המצות  
 אנשים בפני עצמן ונשים בפני עצמן ואמר להם הזהירו כולכם בספר התורה  
 הזאת שנתתי לכם לשמור ולעשות ואותו ספר תורה מובחר שבכולכם הלך והניחו  
 בצד ארון הברית שנא' לקוח את ספר התורה הזה וגו' ויש אומרים ירד גבריא'ל  
 המלאך ונטל את התורה מידו של משה והעלה אותה לבית דין הגדול שבשמים  
 כדי שיהא מודיע צידקתו של משה פלי בפמליא של מלאכים שבכל רקיע ורקיע  
 שנא' צדקת יי' עשה ולא עוד אלא שנשמטן של צדיקים שבמרום היו קורין בה  
 בשיני ובחמישי ובשבתות ובמועדים. אמר ר' יאשיה באותו שעה עשה משה  
 ליהושע כבוד גדול ופחד רב בפני כל ישראל והיה כרוז יוצא מלפניו בכל מחנה ישראל  
 לאמור בואו היו אמרי הנביא שיקייכם עליכם היום עלו כל ישראל כולם כבודו של י'  
 יהושע אחר כך צוה משה להביא כסא של זהב ועטרה של מרגליות וקובע של מלכות

ולבוש של ארגמן בשביל כבודו של יהושע והיה משה בעצמו עומד ומסדר ומערכי' סדר מערכות וספלים וספסלים של זהב של סנהדרין ושל ראשי גדודים ושל כהנים ואחר כך משה בעצמו ועומד ומסדר ומערכין סדר הולך ליהושע תלמידו בכבוד גדול והלבישו ארגמן וכובע של מלכות ועטרה של מרגליות והושיבו על כסא של זהב והעמיד עליו את התורגמן לדרוש בפניו ובפני כל ישראל היה התורגמן שה' שהעמיד עליו כלב בן יפונה ויהושע היה פותח את פיו ודורש בפני משה רבו ובפני כל ישראל והיה משה וכל ישראל יושבין לפניו כתלמיד לפני רבו ומהו מדרש ודרש יהושע באותה שעה אומר עורו רוננו שמי שמים עליונים. עורו העידו מוסדות הארץ התחתונים עורו וסלסלו כל סדרי בראשית עורו הרנינו כל הררי עולם ע' עורו הללו כל גבעות אדמה והפציתו כל והפציתו כל צבאות הרקיע עורו ורוננו כל אהלי יעקב שירו ושבחו כל משכנות ישראל שמעו אמרו מלככם שימו לבבכם לכל דבריו וקבלו בשמחה ועל נפשכם מצות תורות אלהיכם פתחו לשוניכם ופתחו שיר לאל מושיעכם ותהיו מודים לפני אלהיכם ותנו עליו בטחונכם כי הוא אחד ואין לו שינוי ואין כמוהו כלום ואין כערכו במלכים ואין זולתו באדונים אשר לשבחו אין קץ לתהילתו אין אחרית ולנפלאותיו אין חקר ואין מספר שנשבעת לנו שבועות אבותינו וקיים לנו את הברית ואת החסד אשר נשבע להם על ידי משה רבינו שעשה באויבינו נקמה במצרים על ידי משה רבינו שגאלנו ברוב פלאים ושהוציאנו מעבדות לחירות ושקדע לנו את הים ושנתן לנו שש מאות ושלוש עשרה מצות על ידי משה רבינו. אמרו משם שמו שלשים ושש שנה היה יהושע משרת את משה במדבר שנאמ' ומשרתו יהושע בן נון נער וגו' וכשנגזרה גזירה על משה ואמר לו הן קרבו ימך למות קרא את יהושע וגו' וצוה את יהושע היה משה רז קל וחומר מעצמו ואו

fol. 107r

ואומר שמא מפני יהושע תלמיד שלי שהוא עתיד לפרנס את ישראל ולבוא בראשם היה עלי גזר דין שלא אכנס לארץ ישראל ולא לאכול מפירותיה למה כי לא ידרכו רגליי בארץ ישראל מוטב שאהיה שמש ליהושע ואחיה ואכנס לארץ ישראל מה עשה משה ליהושע באותה שעה מאחד בשבט ועד ששה באדר. הלך משה ויהושע שחרית וערבית ושימש את יהושע כתלמיד לרב ואותן ש שלשים וששה יום עלו משה יום לשנה יום לשנה כיצד היה משה משמש לי' ליהושע כל יום ויום היה משה עומד מחצות הלילה והולך לפתחו של יהושע ונטל המפתח ופותח את הדלת ונכנס ונוטל את חלוקו ונועדה בידו ומניחה מראשותיו ונוטל את נעיליו ומתקנן ומניחן בצידה של מיטה ונוטל את טליתו ואת כסותו וקודרו וכובעו של זהב ואת עטרה של מרגליות ומבחנן ומצרפן

ומזקיקן ומניחן לפניו על סילון של זהב שוב היה מביא קיתון מלא מים וקערה של זהב וסדין של מילת ומניחן לפני הסילון. ועדיין לא היה יהושע תלמידו נייער משנתו. ואחר כך היה משה מצוה לכבד אהלו של יהושע מעין אהלו של משה ומשלח ומכניס כסא של זהב שלו ומורס סדין של בוך וסדין של מילתן וכל כלי יקרה וכלי ארגמן ושטר של כלים נאום שלו כמנהג של מלכים ומסדרן במקומן כסידרן אחר כך מוציא כרוז ואמר משה עומד בשער אהלו של יהושע כל המבקש להקביל את פניו בואו והקבילו שנפל דבר ביהושע מלפני הקב"ה לעשות פרנס על ישראל באותה שעה כל יחיד ויחיד שבישראל כשהיה שומע קול הכרוז הזה היה מפחד ומזדעזע ונותן את ק' קולו ובוכה ואומר אילך ארץ שמלכך נער באותה שעה יצתה בת קול כי נער ישראל ואהבתי את הארץ פתחה את פיה נער הייתי להקב"ה נפל על פניו ועמד ואומר לפניו רבונו של עולם במידת רחמים בראת את עולמך במידת רח' רחמים אתה מנהן אף עימי תתנהג במידת רחמים. יצתה בת קול ואומר לו אל תירא תתיירא כי הלך לפניך צדקך וכב' יי' יאספך שלשה מלאכים ירדו עם ו מה זכה משה שהרי מתעסק עמו בשעה שירד למצרים והגיע גאולתן של ישראל כל ישראל היו עוסקין בכסף ובזהב ומשה היה מסבב את העיר ויגע שלשה ימים ושלשה לילות למצוא ארונו של יוסף הצדיק שלא היו יכולין לצאת ממצרים חוץ מן יוסף למה שבשבועה השביע יוסף את ישראל לפני מותו שנאמ' וישבע יוסף וכולן ולא היו יכולין לצאת לאחר שיגע בהם הרבה פגיעה פגעה בו ס' סרח וראה אותו עיף אמרה לו למשה רבונו למה אתה עיף אמר לה משה שלשה ימים ושלשה לילות סבבתי את העיר למצוא ארונו של יוסף ולא מצאתי ארון אמרה לו בא עימי ואני מודיעך היכן הוא נטלה אותו בתוך הנחל ואמרה לו במקום הזה עשו ארונו של עופרת של חמש אמות ונתנו אותו בו וחתמו אותו

fol. 107v

מכל מקום והישליכוהו בתוך הנחל כך אמרו החרטומים ומכשפים לפרעה רצונך שלא תצא האומה הזאת מיכאן עצמות של יוסף לא יעלו ולא יצאו מ' מכאן ועד סופו של עולם אינן יכולין לצאת מיד עמד משה על שפת הנחל ואמר יוסף יוסף אתה ידעתה היאך השבעת לישראל פקד יפקד אלהים אתכם תן כבוד לאלהי ישראל ואל תעכב גאולתן של ישראל מעשים יש לך בקש לפני בוראך נעלה מן התהומות מיד התחיל ארונו של יוסף מבעבע ועולה מן התהומות בקנה אחד נטלו משה ושם אותו על כתפו והיו כל ישר' אחריו סובלין כסף וזהב שנטלו ממצרים ומשה סובל ארונו של יוסף אמר

לו הקבֹה משה אתה אומר שדבר קטן עשית חייד החסד הזה שעשית גדול  
הוא לפני שלא השגחת לכסף וזהב אף אני אעשה החסד הזה ואתעסק  
בך בשעה שאתה נפטר מן העולם אני בכבודי עושה עמך החסד הזה  
ואתעסק בך ובשעה שהגיע ימיו של משה להפטר מן העולם אמר לו הקבֹה  
הן קרבו ימיו למות אמר לפניו רבוננו של עולם אחד כל יגיעה הזאת הן קרבו  
ימי לא אמות כי אחיה אמר לו הקבֹה אין אתה יכול כי זה דרך כל אדם. אמר  
משה לפני הקבֹה דבר אחד אני מבקש ממך לפני מותי שאכנס ויבקעו כל  
השערים ותהומות הארץ שיראו שאין זולתך שכתב וידעת היום והשכות  
אל לבבך כי יי הוא האלהים. אמר לו הקבֹה אתה אומרת וע'. ואין עוד  
אף אני אומר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וגו' לכל האותות והמופת'  
ולכל היד החזקה. אשר עשה משה לעיני כל ישראל. באותה שעה ירדו שלשה  
מלאכים עם הקבֹה ואילו הן. מיכאל. וגבריאל. וזגנזאל. גבריאל הציע  
מיטתו של משה מיכאל. פרש בגד של ארגמן. וזגנזאל. הניח כסות של  
מילת במראשותיו באותה שעה עמד הקבֹה במראשותיו. וזגנזאל במרגלותי'  
וגבריאל מצד זה ומיכאל מצד זה. אמר לו הקבֹה משה משה הקף שתי ר'  
רגליך זו לזו והקף שתי רגליך זו לזו שוב אמר לו הנח שתי ידיך על גבי החזה  
והניח שתי ידיך על גבי החזה. שוב אמר לו השקע' עפעפי עניך זו על גב זו  
והשקיע עפעפי עניך זו על זו באותו שעה קרא הקבֹה לנשמתו ואמר לה בתי  
מאה ועשרים שנה קיבצתיך להיות בגופו של משה צאי ואל תאחרי שהגיע קיציד  
לצאת. מיד השיבה להקבֹה יודעת אני שאתה הוא אלהי הרוחות והנשמות  
ובידך נפש כל חי החיים והמתים ואתה בראתני ואתה יצרתני ונתתני בגופו  
של משה. מאה ועשרים שנה מי יש לך גוף טהור בעולם יותר ממשה שאין בו סר'  
סריחה רימה ותוליעה מעולם לא נראה עליו סבובין עליו מעולם לא היה צר עין  
בשביל כך אני אוהבת אותו ואיני רוצה לצאת ממנו שוב אמר לה אל תאחרי כי הגיע  
קיציד לצאת הרי אני מעלה אותך לשמי השמים העליונים ואושיבך בכבוד תחת

fol. 108r

כסא הכבוד אצל שרפים ואופנים אצל מלאכים וכרובים. אמרה לפניו רבוננו  
של עולם טוב לי במקום הזה בגופו של משה יותר ממלאכים וכרובים ועומדים אצל  
שכינתך ירדו משם שני מלאכים עוזא ועוזאל. מן הרקיע וחמדו את בנות ה'  
הארץ ובאו עליהם וגם השחיתו את הדרך עד שתליתה אותם משה משניגלית'  
עליו בסיני לא שב אל אשתו שנא' ותדבר מרים ואהרן במשה. בבקשה ממך  
הניחני במקומי. כיון שראה הקבֹה כך נשקו ונטל נשמתו בנשיקות פה שנא'

וימת שם משה עבד יי וגו' באותה שעה בכה עליו הקב"ה ואמר מי יקום לי עם  
מרעים. ומי יתיצב לי עם פעולי און. ומלאכי השרת בוכין ואומרי' אבד חסיד  
מן הארץ החכמה. מאין תמצא וגו' ונעלמה מעיני כל חי ומעוף השמים נסתר'  
ושמים היו בוכים ואומרי' אבד חסיד מן הארץ. והארץ בוכה ואומרת וישר  
באדם אין וגו'. וכל סידרי בראשית בוכים ואומרי' הצדיק אבד ואין איש שם.  
על לב. וחמה ולבנה בוכים ואומרי' בינו בוערים בעם. וכל מזלות בוכים ואומ'  
וכסילים מתי תשכילן. ורוח הקודש בוכה ואומר לא קם נביא עוד בישראל  
כמשה. ויהושע בקש משה ולא מצאו והיה בוכה ואומר הושיעה יי כי  
גמר חסיד כי פסו אמונים מבני אדם וכל ישראל בוכים ואומרי' ויתא רשאי'  
עם צדיקים יי עשה. וכל מלאכי רקיע ורקיע בוכים ואומרים ומשפטין עם י'  
ישראל.

3. Editionen des Texts Petirat Aharon

3.1. *The British Library, London, England Add. 16406*

fol. 383v

כתיב קח את אהרן ואת אלעזר בנו<sup>466</sup> כיון שהג  
שהגיע ראש חדש אב אמ לו הקב"ה למשה  
לך אמור לאהרן שהגיע זמנו ליפטר מן העול  
העולם אמ לפניו רבונו של עולם המתן לי ה  
היום ולמחר אלך ואומר לו והיה מצטע  
מצטער שלא היה יודע היאך היה אומר לו  
ישראל כך היה מנהגם בכל יום שהיו משכימין  
ובאין אצל ע זקנים וע זקנים באין אצל  
אהרן ואלעזר וכולן היו באין לפתחו של מ  
משה והיו באין לאהל מועד וכן היו באין  
אהרן מימינו אלעזר ואיתמר משמאלו  
וזקנים ונשיאים מיכן ומיכן וכל ישראל  
לאחוריהם נכנסו לאהל מועד וכו'. אותו ה  
היום היה משה יושב ובוכה עד קרית הגבר כי  
כיון שהגיע ששמע קרית הגבר עמד משה  
וקרא לאלעזר ואמר לו לך קרא את הזקנים  
והנשיאים הלך וקרא אל הזקנים כיון שראו  
את משה מיד הרחיקו מעל פתחו של אהרן  
עמד אהרן ומצא את משה עומד אמ לו  
משה אחי מפני מה שניתה את המנהג אמ  
לו הקב"ה אמ לי שנאמר לך דבר אחד אמ לו  
אמור אמ לו המתן עד שנצא עמד משה  
והלבישו בגדי כהנים בתוך ב'תו ויצאו והלכו  
והיו מהלכין אהרן מאמצע ומשה מימינו  
ואלעזר משמאלו וזקנים ונשיאים מיכאן  
ומיכאן וכל ישראל לאחוריהם כיון שראו יש  
ישראל אותו כבוד לאהרן שמחו אהרן אז

<sup>466</sup> Num 20,25.

אהב שלום ורודף שלום כיון שהגיעו לאהל  
מועד בקש אהרן ליכנס ואמ' לו אמור לי מה  
שאמ' לך הקב'ה אמ' לו משה המתן עד שנצא  
חוץ למחנה הלכו חוץ למחנה אמ' לו המתן עד  
שנגיע לאותו ההר כיון שהגיעו לאותו ההר  
אמר להם משה לישראל המתינו עד שנעלה  
אני ואהרן ואלעזר לראש ההר ולא היה יודע  
היאך אומר לו מיד אמר לו הקב'ה למשה

fol. 384r

משה אומר לאהרן תן לי פקדון שיש לי בידך  
אמ' לו אהרן אחי שמא פקדון נתן לך הקב'ה א'  
אמ' לו הן נתן לי שולחן של זהב? <sup>467</sup> ולחם הפנים  
אמ' לו שמא נר נתן לך הקב'ה והוא מבקשה  
ממך אמ' לו נתן לי מנורה ושבעה נירותיה וה<sup>468</sup>  
והרי הן דולקין באהל מועד כיון שלא הרגיש  
מיד נפתחה לפניהם מערה אמ' לו משה לאהרן  
נכנס אני ואתה במערה אמ' לו נכנס והיה רוצה  
לומר לו הפשט את הבגדים ולא היה יודע היא  
היאך עד שאמ' לו אהרן אחי למערה אנו נכ'  
נכנסין ובגדים של קודש עליך שמא מטמא  
מטמאין אמ' לו והיאך מיטמאין אמ' לו רא'  
ראה שמערה זו נאה היא שמא אברהם יצח'  
יצחק ויעקב קבורין בה אלא אם רצונך לבוש  
בגדי אלעזר ואלעזר ילבש בגדיך עשו כן ונ'  
ונכנסו למערה מצאו נר דלוק ומיטה מוצ'  
מוצעת ושולחן ערוך אמ' לו משה לאהרן  
אהרן אחי הסב על המיטה והסב אמ' לו פש'  
פשוט את רגליך פשט קמוץ את עיניך קמוץ  
סתום פיך סתם ויצתה נשמתו בטהרה באותה  
שעה נחמד משה באהרן אמ' אשרי אדם

<sup>467</sup> Unleserliches Zeichen.

<sup>468</sup> Vgl. Sach 4,2; Num 8,2.

שמת במיתה זו אם לו הקבֹה חייד במיתה זו  
תמות שנאמר ומות בהר אשר אתה עולה  
כאשר מת אהרן אחיד<sup>469</sup> יצא משה ונסתם  
פי המערה דכתיב וירד משה ואלעזר<sup>470</sup> כיון שר  
שראוהו ישראל אמרו לו אהרן היכן הוא א  
אם להם הגיע זמנו ליפטר באותה שעה חש  
חשבו לסקלו ואמרו לו אתה הרגתו באותה שע  
שעה עשה הקבֹה למלאכי השרת והגביהו א  
את ארונו ומלאכי השרת סופדין עליו ואומר  
הילילי ברוש כי נפל ארז אשר אדירים הלילו  
אילנו בשן כי ירד יער הבציר<sup>471</sup> אף הקבֹה היה  
סופד עליו ואומר תורת אמת היתה בפיהו<sup>472</sup> וה  
והכירוהו כל ישראל והספידוהו שנאמר ויבכו  
את אהרן שלשים יום וכו'.<sup>473</sup>

---

<sup>469</sup> Dtn 32,50.

<sup>470</sup> Num 20,28.

<sup>471</sup> Sach 11,2.

<sup>472</sup> Mal 2,6.

<sup>473</sup> Num 20,29.



3.2. *The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2785*

474 fol. 133v

מדרש לפטירת אהרן כת ואכחיד את

שלשת הרועים בירח אחד<sup>475</sup> וכי בירח אחד מתו והלא מרים באחד בניסן מתה ונגנז  
הבאר ובעשרים ושתים בו מתו בני אהרן ובאחד באב מת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד. ובשבעה  
באדר מת משה ואע"פ שלא היה מיתתן בירח אחד גזירתן היתה בירח אחד ושלש מתנות טובות

fol. 134r

נתנו לישראל על ידם מתה מרים נגנזה הבאר כדי שיכירו כל ישראל שבזכותה נתן להם הבאר והיה  
משה ואהרן בוכים מבפנים וישראל מבחוץ ועד שש שעות לא ידע משה עד שנכנסו ישראל אצלו ואמרו  
לו עד מתי אתה יושב ובוכה אם להם ולא אבכה על אחותי שמתה אמרו לו עד שאתה בוכה על נפש  
אחת בכה על כולנו. אם להם למה אמרו לו אין לנו מים לשחות עמד מהארץ ויצא וראה הבאר יבש  
בלא טיפת מים התחיל והריב עמהם אם להם ולא אמרתי לכם לא אוכל לבדי שאת אתכם<sup>476</sup> יש  
לכם נשיאים

ושרי אלפים ושרי מאות<sup>477</sup> וזקנים גדולים הם יתעסקו בעדכם אמרו לו הכל עליך שאתה הוצאתנו ממצר  
והבאתנו למקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשחות<sup>478</sup> אם אתה נותן לנו  
מוטב

ואם לאו הרי אנו סוקלין אותך כששמע משה ברח מפניהם ונכנס לאהל מועד. אם לו הקבה מה לך  
אם לפניו רבונו של עולם בניך מבקשין לסקלני ואילולי שברחתי כבר סקלוני אם לו הקבה משה  
עד מתי תוציא שם רע על בני לא די לך שאמרת בחורב עוד מעט וסקלוני.<sup>479</sup> עתה לך עבור לפניך עד  
שאראה אם יסקלו אותך אם לאו שנ' ויאמר יי אל משה עבור לפני העם וגו'<sup>480</sup> והיה הולך משה  
ראשון וכל העדה

אחריו ולא היה יודע אי זה סלע אם להם הקבה ליתן להם מים ממנו ראו ישראל סלע מטיף דם ועמדו  
עליו כיון שראה שעמדו עליו חזר לאחוריו אמרו לו עד מתי אתה מושכנו אם להם עד שאני מוציא לכם  
מים מן הסלע<sup>481</sup> אמרו לו תן לנו מים ונשתה<sup>482</sup> אם להם אם מסלע אחר הוא מוציא מים אף מזה הוא  
יוציא

ואם מאחר אינו יכול להוציא מזה אינו מוציא אם להם עד מתי אתם מתרעמין וכי יש בריה בעולם

<sup>474</sup> Die Seitenangaben der Handschrift sind zum Teil uneinheitlich. Auf dem Manuskript selbst gibt es zum Teil zwei Angaben. Die Folio-Angabe bezieht sich auf die besser lesbare Zahl. Der Scan hat zusätzlich eine davon abweichende Nummerierung und zählt rückläufig. PetA beginnt mit „leaf\_28“ und findet sich eher zum Ende des Digitalisats.

<sup>475</sup> Sach 11,8.

<sup>476</sup> Dtn 1,9; Num 11,14.

<sup>477</sup> Vgl. I Chr 28,1 u.a.

<sup>478</sup> Num 20,5.

<sup>479</sup> Ex 17,4.

<sup>480</sup> Ex 17,5.

<sup>481</sup> Vgl. Num 20,8 und 10.

<sup>482</sup> Ex 17,2.

שהוא דן ומתרעם כנגד בוראו כמו שאתם מתרעמין איני יודע סלע שרוצה הקב"ה ליתן לכם מים אמרו לו ישראל משה אתה נביא היית זרוענו במדבר ועתה אתה אומ' איני יודע מאי זה סלע רוצה הקב"ה ליתן לכם מים באותה שעה הקהיל אותם על סלע אחד שנ' ויקהילו משה ואהרן את הקה אל פני הסלע<sup>483</sup> אם בלבו משה שמא אם אני אומ' לסלע הוצא מים ואינו מוציא נמצאתי מתבייש לפני

הקהל ויאמרו לי משה משה היאך היא חכמתך באותה שעה אם משה לישראל אתם יודעים שהקב"ה

יכול לעשות לכם ניסים אלא שהעלים ממני שכיון ששעתו של אדם מגעת לא דעתו ולא חכמתו עומדת עמו והרים משה מטהו והניחו על גבי הסלע ועשה עצמו כמו שמדבר עם ישראל שנ' המן הסלע הזה נוציא לכם מים<sup>484</sup> התחיל הסלע מזיע מעצמו כיון שראה משה הגביה ידו והכה בסלע שנ' ויך את הס' במטהו פעמים<sup>485</sup> כיון שלקה הוציא דם שנ' הן הכה צור ויזובו מים<sup>486</sup> אין זוב אלא דם שנ' ואשה כי יזוב זוב

דמה<sup>487</sup> בא משה ואמ' לפני הקב"ה רבוננו של עולם הסלע אינו מוציא מים אלא דם מיד אם הקב"ה לסלע

הפוך דמך למה לא הוצאת מים אלא דם אם לפניו שהכני משה אם הקב"ה למשה למה הכית את הסלע אם לפניו כדי שיוציא מים אם לו הקב"ה וכי אמרתי לך שתכה בו או לאו והלא בדיבור אמרתי לך ודברתם אל הסלע לעיניהם<sup>488</sup> אם משה אמרתי ולא הוציא אם לו הקב"ה אתה צוית ישראל בצדק תשפוט

עמיתך<sup>489</sup> ואתה למה לא דנת את הסלע בצדק והלא זה הוא שהגדילך במצרים שנ' ויניקו דבש

fol. 134v

מסלע<sup>490</sup> וזו היא טובה שפרעת לו ולא עוד אלא שאמרת להם לבני שמעו נא המורים<sup>491</sup> ואין מורים אלא שוטים הם ואתה פקח לא תכנס עם שוטים לארץ שנ' לכן לא תבאו את הקהל הזה<sup>492</sup> כיון שאמ' הקב"ה למשה כך אם לסלע הפוך דמך למים שנ' ההפכי הצור אגם מים<sup>493</sup> כיון שהגיע ראש חדש אם הקב"ה למשה הגיע זמנך אם משה לפניו בבקשה ממך שלא תאמר לי היום אלא מחר אם לו ולמחר והיה מיצר כל היום כולו שלא היה יודע היאך שוב אם לאהרן הגיע זמנך להפטר מן העולם וכל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר כך היה מנהגו היו משכימין ובאין אצל שבעים זקנים והזקנים באין אצל הנשיאים והנשיאים וכל ישראל באין אצל אלעזר ואהרן והיו משכימין על פתחו (ש?)

<sup>483</sup> Num 20,10.

<sup>484</sup> Num 20,8 und 10.

<sup>485</sup> Num 20,11.

<sup>486</sup> Ps 78,20 u.a.

<sup>487</sup> Lev 15,25.

<sup>488</sup> Num 20,8.

<sup>489</sup> Lev 19,15.

<sup>490</sup> Dtn 32,19.

<sup>491</sup> Num 20,10.

<sup>492</sup> Num 20,12.

<sup>493</sup> Ps 114,8.

משה ושואלין בשלומם ואחר כך יוצאים אל אהל מועד וכך היה סדר הליכתו משה באמצע. אהרן מימינו. אלעזר משמאלו. והזקנים מכאן והנשיאים מכאן וכל ישראל לאחוריהם והיו נכנסין || לאהל מועד ויושבין בראש. אהרן מימינו אלעזר משמאלו וזקנים ונשיאים לפניו והיה משה שונה פרק אחד לאהרן וחוזר ושונה פרק שני לבניו נמצא ביד אהרן שנים וביד בניו אחד וחוזר ושונה פרק שלישי נמצא ביד אהרן ארבעה וביד בניו שלשה וביד הזקנים שנים וביד ישראל אחד עמד משה והלך לו ישב אהרן במקומו והיה מלמד לבניו אותו הפרק שלמד תחלה נמצאו ביד בני אהרן ד' וביד הזקנים ג' וביד ישראל ב' עמד אהרן והלך לו ויושבין בניו במקומו והיו מלמדין הזקנים הפרק השני שלמדו ממשה והלכו להם ונמצא ביד הזקנים ד' וביד ישראל ג' הלכו בניו של אהרן והזקנים מלמדין לישראל פרק ג' נמצאו ישראל למדין בכל יום ד' פרקים. אותו יום שינה משה המנהג ישב ובכה עד קריאת הגבר כיון שהגיע קריאת הגבר עמד וקרא לאלעזר אמ' לו לך קרא לי הזקנים והנשיאים שאמ' לי הקב' דבר ונתקבצו כולם על פתחו של אהרן עמד אהרן ומצא משה עומד אמ' לו משה אחי למה שנית המנהג אמ' לו דבר צוני הקב' לזמ' לך אמ' לו אמור אמ' לו עד שנצא עמד משה והלביש לאהרן שמונה בגדי כהונה מתוך ביתו ואחר כך יצאו וכך היתה סדר הליכתו באותו היום שינה משה את המנהג נתנו את אהרן באמצע ומשה מימינו ואלעזר משמאלו והזקנים והנשיאים מכאן ומכאן וכל ישראל לאחוריהם כיון שראו כל ישראל את אהרן באותו כבוד שמחו שמחה גדולה מפני שהיו אוהבין אותו אמרו כל הזה היה אהרן גדול ועכשיו שמא רוח הקדוש נוטל היום ויצאו הכל כיון שהגיעו לאהל מועד בקש אהרן להיכנס ולא הניחו משה אמ' לו עד שנצא חוץ למחנה כיון שיצאו חוץ למחנה אמ' לו אהרן אמור לי מה שאמ' לך הקב' אמ' לו משה עד שנגיע לאותו ההר באותה שעה אמ' משה לישראל שבו כאן עד שנשוב אליכם ואני ואהרן ואלעזר נעלה לראש ההר ונשמע ונרד והיו עולין שלשתן והיה מבקש משה לזמ' לאהרן מן הצדדים ולא היה יודע היאך אמ' לו הקב'. אמ' לו משה אהרן אחי שמא פקדון נתן לך הקב' אמ' לו הן מה אמ' לו נתן לי מזבח הזהב ושלחן שעליו לחם הפנים<sup>494</sup> אמ' לו משה שמא נר הפקיד בידך ועכשיו הוא

fol. 135r

מבקש ליטלו. אמ' לו אהרן לא נר אחד נתן לי אלא אותם שבעה נרות והנה הם דולקים באוהל מועד והיה משה מבקש להרגישו על נפשו שמשולה בנר שנ' נר אלהים נשמת אדם.<sup>495</sup> כיון שראה שאינו מרגיש בדבר אמ' לו יפה קראך חסיד שנ' וללוי אמר תמיד ואוריך לאיש חסידך<sup>496</sup> מיד נפתחה המערה לפניו אמ' משה אהרן אחי נכנס במערה זו אמ' לו אהרן הן והיה משה רוצה להפשיט אהרן בגדי כהונה שעליו ולא היה יודע היאך אומ' לו אהרן אחי שאנו נכנסין בתוכה לא הוא ראוי להכניס שם בגדי קדש שעליך שמא יטמאו והמערה נאה מאד שמא קברים של ראשונים בה אלא רצוני שתתנם לאלעזר וימתין לנו עד שנצא אמ' לו אהרן יפה דברת מיד הפשיט משה את

<sup>494</sup> Vgl. I Kön 7,48; II Chr 4,19.<sup>495</sup> Spr 20,27.<sup>496</sup> Dtn 33,8.

אהרן בגדיו והלבישם לאלעזר בנו שנ ויפשט משה את אהרן את בגדיו<sup>497</sup> איפשר לומר כיון שהפשיטו בגדיו מת ערום ונקבר ערום חס ושלוס אלא כל כהן גדול לבוש שמונה בגדי כהונה וכהן הדיוט לבוש ארבעה וכן היה אהרן היה לבוש שמונה ואלעזר ארבעה נטל משה ארבעה מאהרן ולבשם לאלעזר ונעשה כהן גדול ונשתיירו על אהרן ד אמרו לאלעזר המתן לנו עד שנצא נכנסו וראו מטה מוצעת ושולחן ערוך ומנורה דולקת ומלכאי השרת עומדין עליה אמ אהרן למשה אחי עד מתי תסתור ממני הדיבור שאמ לך הקבה אתה יודע כשדיבר עמד בראשונה שמחתי והוא בפיו העיד עלי ואמ לך וראך ושמח בלבו.<sup>498</sup> ועכשיו למה תסתיר ממני הדיבור שאמ לך הקבה אפי אם הוא דבר מיתה הריני מקבל עלי בסבר פנים יפות. אמ לו משה הואיל והזכרת דבר מיתה כך הוא והוא הדבר שאמ לי ואני יראתי להודיעך ועתה אתה רואה מטתך שאינה כמעשה בשר ודם. ולא עוד אלא שמלאכי אש לקלסך אמ לו אהרן משה אחי למה לא אמרת לי בפני אמי ואשתי ובני. אמ לו משה תיגר אתה קורא עליך והלא היום מ שנה שעשית העגל היית מחוייב למיתה אלא שעמדתי בתפלה והצלתי אותך מן המיתה שנ ובאהרן התאנף יי מאד להשמידו.<sup>499</sup> ועכשיו הלואי תהא מיתתי כמיתתך שאתה מת אני קוברך אבל אם אני אמות אין לי אח שיקברני אתה מת ובניך יורשים כבודך אבל אני כשאמות אחר יירש כבודי ונתפייסו || בדברים ועלה למטתו אהרן וקיבל הקבה נשמתו של אהרן ויצא משה מן המערה באותה שעה נתעלמה המערה ולא היה בריה בעולם יכול לכין מקומה כמתחלה אמ אלעזר למשה היכן הוא אבא נפטר לבית עולמו מיד וירד משה ואלעזר מן ההר<sup>500</sup> אמרו להם ישראל היכן הוא אהרן אמ להם כבר נפטר לבית עולמו אמרו לו הבל לדברך שתאמר מת ואין אנו יודעין מה עשית או שמא הרגת אותו ואין אנו מניחין אותך עד שתראנו אותו אם חי אם מת. באותה שעה עמד משה בתפלה לפני הקבה ואמ לפניו רבונו של עולם בבקשה ממך הראה להם את מתטו שלא יאמרו באמת הוא חי ויעשו אותו אלוה וישתחוו לו מה עשה הקבה קרע את המערה לכאן ולכאן והראם מטתו ואהרן מת מושבב עליה<sup>501</sup> שנ ויראו כל העדה כי גוע אהרן<sup>502</sup> ויב את אהרן שלשים יום הפכו פניהם

fol. 135v

למחנה ישראל וראו שנסתלקו ענני כבוד שנתן להם הקבה בזכותו והיו מפריחין מטתו באויר העולם אמ להם הקבה ספדו על הצדיק ספדו על השדים שנ על שדים סופדים<sup>503</sup> מהו על שדים סופדים על השדים שכלכלו ופרנסו שני שדים קדושים שקרא עליהם הפסוק שני שדיך כשני || עפרים תאומי צביה<sup>504</sup> עליהם סופדים על שדה חמד על גפן פוריה על כנסת ישראל שנמשלה לשדה חמד ולגפן פוריה<sup>505</sup> שנותרה בלא אריס ושומר סופדים ואחר כך אמרו יבא שלום ינוחו על משכבותם

<sup>497</sup> Num 26 und 28.<sup>498</sup> Ex 4,14.<sup>499</sup> Dtn 9,20.<sup>500</sup> Num 20,28.<sup>501</sup> Vgl. II Kön 4,32.<sup>502</sup> Num 20,29.<sup>503</sup> Jes 32,12.<sup>504</sup> Hld 4,5; Hld 7,4.<sup>505</sup> Jes 32,12.

הולך נכוחו.<sup>506</sup> כיון שנסתלקו ענני כבוד ראו החמה והלבנה ברקיע שלא ראו אותם מימיהם ובקשו להשתחוות להם ומפני מה לא ראו אותם מימיהם מפני שנולדו במדבר אלא אבותיהם שנולדו במצרים הם ראו אותם אבל אלו שנולדו במדבר לא ראו אותם בימיהם מפני שהיו ענני כבוד מקיפין עליהם בכל מסעיהם שנ כי ענן יי על המשכן יומם וגו'.<sup>508</sup> וכיון שבקשו להם אמ להם משה לא כך אמרתי לכם ופן תשא עיניך השמימה ראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים וגו'.<sup>509</sup> סליק פטירת אהרן.

° ולעתיד לבוא

מה שעושה הק

בה ובלע המות

לנצח ומחה.<sup>510</sup>

---

<sup>506</sup> Jes 57,2.

<sup>507</sup> Hinweis auf Anmerkung im Rand.

<sup>508</sup> Ex 40,38.

<sup>509</sup> Dtn 4,19.

<sup>510</sup> Anmerkung im Rand vgl. Jes 25,8.

3.3. *The Palatina Library, Parma, Italy Cod. Parm. 2766*

fol. 66v

פטירת אהרן ע"ה<sup>511</sup>

הגיע ראש חדש אב אל הקבה למשה לך אמר לאהרן הגיע זמנו ליפטר. אל בבקשה ממך  
שלא נאמר לו

היום

אלא למחר. אל למחר

היה משה מחשב כל היום

כלו שלא היה יודע היאך

יאמר לאהרן שהגיע זמנו

ליפטר וכל אותם שנים

שהיו ישראל במדבר

כך היה המנהג. היו

ישראל משכימים ובאין

אצל שבעים זקנים

וישראל וזקנים באין

אצל הנשיאים. וישראל

היו באין אצל אהרן.

ואלעזר ומסכימים

ובאין לפתחו של משה

ושואלין בשלומם ואחכ

יוצאין לאהל מועד. וכך

היו מהלכים. משה

באמצע אהרן בימינו

ואלעזר ..... בשמאלו

וזקנים ונשיאים מיכאן

ומיכאן לאחוריהם

והיה משה שונה לאהרן

פרק אחד וחוזר ושונה

לבני אהרן פרק אחד.

<sup>511</sup> In der Edition dieser Handschrift sind keine Bibelzitate markiert.

נמצאו ביד אהרן שנים  
וביד בניו חוזר ושונה  
לזקנים. פרק שלישי  
נמצא ..... אהרן  
שלשה. וביד בניו שנים  
וביד זקנים אחד. חוזר  
ושונה לישראל פרק אחד  
רביעי נמצא ביד אהרן  
ארבעה וביד  
בניו שלשה וביד הזקנים  
שנים וביד ישראל אחד.  
עומד משה והולך לו ויושב  
אהרן במקומו והיה מלמד  
לבניו אותו הפרק שלמד תחילה נמצאו ביד בני אהרן ארבעה וביד הזקנים שלשה וביד  
ישראל שנים. עומד אהרן  
והולך לו ויושב בניו במקומו. והיו מלמדין את הזקני הפרק השני שלמדו מן משה והלכו  
להם. נמצאו ביד הזקנים  
ארבעה וביד ישראל שלשה. והזקנים מלמדין לישראל הפרק השלישי. נמצאו לישראל לומדין  
ארבעה פרקים בכל יום  
באותו יום שינה משה את המנהג וישב ובכה עד קרות<sup>512</sup> הגבר. כיון שהגיע קרות הגבר  
וקרא לאהרן לאלעזר  
אל לך קרא את הזקני ואת הנשיאים. שאמר לי הקב"ה דבר אחד והיו כלם על פתחו של  
אהרן עמד אהרן ומצא

fol. 67r

משה עומד. אל משה אחי למה שנית את המנהג אמר לו אמר הקב"ה לי שאומר לך דבר  
אחד  
אל אמר אל עד שנצא. עמד משה והלביש לאהרן שמונה בגדים מכהונה מתוך ביתו ואח"כ  
יצאו. נתנו  
את אהרן באמצע ומשה מימינו ואלעזר משמאלו. והזקנים מכאן וכל ישראל לאחוריהם כיון  
ראו ישראל את

<sup>512</sup> Sic.

אהרן באותו כבוד  
שמחו שמחה גדולה  
שהיו אוהבים אותו  
אמרו כל [הזמן הזה]  
היה אהרן כהן גדול  
ועכשיו שמא הקִבֵּה  
[נוטל] היום ויצאו הכל  
לראותו כיון שהגיעו  
לאהל מועד. ביקש  
אהרן ליכנס ולא הניחו  
משה אמר עד שנצא חוץ  
למחנה. כיון שיצאו חוץ  
למחנה אֵל עד שנגיע  
לאותו ההר. ואמר לִישָׁר  
המתינו לי כיון ואני  
ואהרן ואלעזר נעלה  
להור ההר ונשמע  
דבר ונרד. והיו עולין  
שלשתן והיה משה  
מבקש לומר מן  
הצדצדין ולא היה  
יודע היאך יאמר לו  
הֵאָמַר תֵּן פִּקְדוֹן  
שִׁישׁ בִּידִיד. אֵל  
משה. שמא אהרן  
אחי נתן לך הקִבֵּה  
פקדון אֵל הֵן נתן  
לי מזבח הזהב  
ושלחן אשר עליו  
לחם הפנים. אֵל  
שמא נר נתן לך  
ואתה מבקש ליטלו.



אַל לא נר אחד  
נתן לי אלא שבעה  
והרי הם דולקי  
באהל מועד  
והיה מבקש  
להשמיע אל נפשו  
שנ נר אלקי נשמת  
אדם כיון שראה

שאינו מרגיש בדבר. אַל יפה קראך הקבֿלה וללוי אמר מיד נפתחה מערה. אַל משה אהרן  
אחי נכנס אני  
ואתה. אַל נכנס והיה משה מבקש להפשיט בגדי כהונה ולא היה יודע היאך. אַל משה אהרן  
אחי למערה  
אנו כ<sup>513</sup> נכנסין ובגדים שלך קדש הם. שמא הם מטמאין. אַל והיאך הם מטמאין. אַל רואה  
אני את  
מערה זו נאה שמא אברהם ויצחק ויעקב קבורין בה אלא אם רצונך [תנם] לאלעזר וימתין  
לנו כאן עד שנצא.  
אַל יפה דברת מיד הפשיט משה לאהרן. שנ ויפשט משה יזי אפשר כך אהרן נקבר ערום חו  
אלא כהן

fol. 67v

בשמונה כלים וההדיוט בארבעה והיה אהרן לבוש בשמונה שהם כי היה כג ובנו ארבעה  
שהיה הדיוט  
של משה ארבעה מאהרן ונתנם לאלעזר ולבשם מיד נעשה כהן גדול ונשתיירו על אהרן  
ארבעה. אמרו לו לאלעזר  
המתן לנו כאן עד שנצא. נכנסו וראה מטה מוצעת ומלאכי השרת עמודים עליה אַל אהרן  
משה אחי עד מתי  
תטמין ממני דבר שאַל הקבֿלה אתה יודע שכשכאתי עמך במצרים שמחתי והוא מעיד עלי  
ושמחת בלבן. ועכשיו תטמין  
דבר שאמר לך השם  
אפי דבר של מיתה  
הריני מקבל עלי

<sup>513</sup> Nicht zugehöriges Zeichen.

אֵל כִּי־וְנִי־שֶׁהִזְכַּרְתָּ  
שֵׁם הַמִּיתָה כִּךְ הוּא  
הַדְּבַר אֶתָּה רוֹאֶה  
מִי־תֵתֵן שְׂאִינָה  
מַעֲשֵׂה בֶשֶׂר וְדָם.  
שְׂמֵלֶאכִי הַשֶּׁרֶת  
בְּאוֹ לִקְלֶסֶךְ אֵל  
מֹשֶׁה אַחִי לֹא  
הָיָה לְךָ לֹמֵר דְּבַר  
זֶה לִפְנֵי מַעֲשֵׂה  
בֶשֶׂר וְדָם אֲשֶׁר־  
וּלְפָנַי בְּנֵי אֵל  
הָיָה לְךָ לֹמֵר שְׂאִתָּה  
קְרוֹב לַמִּיתָה קוֹדֵם  
מִשְׁנֵה מִיּוֹם שְׁעִשִׂית  
אֶת הָעֵגֶל וּבִתְפִּילָתִי  
נָתַן לְךָ ה' רַחֲמִים  
וְחַיִּים כִּמוֹ שֶׁנֶּאֱמַר  
וּבִאֲהָרֶן הַתֶּאֱנַף  
ה' מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ  
וְעַכְשִׁיו הִלּוּאִי  
שֶׁהֵיִתִּי מֵת כְּמוֹתְךָ  
שְׂאִתָּה מֵת וְאֲנִי  
קוֹבֵרְךָ. אֲבָל אֲנִי  
כְּשֶׁאֲמוֹת אֵין לִי  
אֶח לְקוֹבְרִנִּי.  
וְאִתָּה מֵת וּבְנִיךְ  
יִוָּרֶשׁ כְּבוֹדְךָ  
אֲבָל אֲנִי כְּשֶׁאֲמוֹת  
אַחֵר יִירָשׁ כְּבוֹדִי  
פִּיִּסּוּ מֹשֶׁה בַּדְּבָרִי  
וְעָלָה לְמִטָּה וְקִבֵּל

הקבה נשמתו  
של אהרן ויצא  
משה. חזר פניו  
לאחוריו ובקש  
פתחה של מערה  
ולא מצא. אל  
אלעזר היכן הוא  
אבי. קבל עליו  
מיתה וירדו שניה  
אמרו להן ישראל  
היכן הוא אהרן

אמר להן משה כבר הוא נפטר. אמרו לו לא נקבל ממך שתאמר מת אהרן שמא הרגת אותו  
אין אנו

מנחין אותך עד שתראנו אותו מיד עמד משה לפני ה' בתפילה. אמר לפניו ר'ש בבקשה ממך  
הראה להם

את המטה שלו שלא יאמרו חי הוא ויעשו אותו אלוה וישתחוו לו מה עשה הקב"ה ית וית  
קרע את המערה

לכאן ולכאן. והראה אותם את מטתו של אהרן כשהוא מונח עליה. וראו אותו כל ישראל  
שנ' ויראו כל העדה

כי גוע אהרן הפנו פניהם למחנה וראו שנסתלקו ענני כבוד. שנתנו להם בזכותו. והיו מ

fol. 68r

מלאכי השרת מפריחין מטתו לאויר העולם. אמר להם הקב"ה ית ספדו על הצדיק ועל  
השדיים. שנ' על השדיים סופדי ואימרו יבא שלו' כיון שנסתלקו ענני כבוד ראו את  
החמה ואת הלבנה. ברקיע שלא ראו אותם מימיהם בקשו להשתחוות להם. ומפני  
לא ראו בימיהם מפני שנולדו במדבר אבותיהם שנולדו במצרים ראו אותם. אבל אותן  
שנולדו במדבר

לא ראו בימיהם

מפני שענני כבוד

מקיפין עליהם.

ועל צריהם בכל

בכל מעשיהם. שנ'

כי ענן י' על המשכן

יומם. וכין<sup>514</sup> שבקשו  
להם. אמר להם  
משה לא כך אמרתי  
ופן תשא עיניך  
השמימה. כל אלו  
לאומות העולם  
ניתנו שֵׁן אשר  
חלק הֵ לַכֹּל העמי:  
סֵלִיק פִּטִּירַת  
אַהֲרֹן

---

<sup>514</sup> Sic.

fol. 81r

פטירת של אהרן הכהן

ויעל אהרן הכהן<sup>515</sup> עלו משה ואלעזר הכהן להר ההר והיה משה מתבייש למור לאהרן הגיע זמנך ליפטר מן העולם אל אהרן אחי רצונך לידע מה שכתוב באברהם אל הן ואמ' לי כתי בו ואתה תבא אל אבותיך בשלום.<sup>516</sup> ולא הרגיש. אל אהרן אחי אם יאמר הק' לאחר מאה שנה שתמות מה תאמר לו. אל הצור תמים פעלו.<sup>517</sup> ואם יאמר לך היום תמות מה תאמר לו צדיק הוא נאמן הוא עלי. אל הא' הואיל וקיבלת עליך נעלה לראש ההר שכן אל הק' למלאכי השרת. הייתם תמה'ם על יצחק כשעלה על המזבח ולא סרב. בואו וראו את אח הגדול הולך אחר אחיו הקטן לקבל מיתה. ולא היה משה יודע כיצד יפשיטו. והפשיט את החיצון ולהלביש את הפנימי לאלעזר. לא היה איפשר לחלף בגדי הקדוש מן סי סידורו לא היה איפשר ליטול את כולם ולהניחו ערום. אמ' הק' את עוש ה

fol. 81v

את שלך ואני את שלי. והיה משה מפשיטו ואהרן מת בהר. וחכמי' אז משה מפשיטו. מלאכי השרת מלבישי' אותו בגדי כהונה. ובגדי כהונה שהפשיט משה הלביש לאהרן בפניו. ועשה לו הק' נחת רוח והודיעו שאין אחרי כן נוטלי' גדולתו. ואח"כ ירד הק' ונטל נשמתו בנשיקות פה. וגם משה ואלעזר מנשקי' את אהרן. ויא' משה מפשיטו מן קרצוליו. ועלו ענני כבוד וכיסו אותו. אל משה מה אתה רואה אל אין כלום אל שענני כבוד מלבישי' את איברי' שא' מפשיטו. ואחר כך הפשיטו עד יריכיו. ועלה ענן וכיסה ואח"כ הפשיטו עד צוארו אל אהרן אחי מה אתה רואה מה היא המיתה אל עד עכשיו לאו כלום אל שענן כיסה את איברי'. וכיון שהפשיט את כולה כיסה ענן את כולה. והיה משה קורא אהרן אחי מה היא מיתתן של צדיקי' היאך את אל איני כחי למור לך אל הלואי שקודם זמני באתי לכאן. כשראה משה היאך מת אהרן נתאוזה משה למיתה זו. ובישר לו הק' כאשר נאסף אהרן<sup>518</sup> אמר יפקו ד

<sup>515</sup> Num 33,38.<sup>516</sup> Gen 15,15.<sup>517</sup> Dtn 32,4.<sup>518</sup> Vgl. Num 27,13.

יד אלהי הרוחו לכל בשר.<sup>519</sup> וכיון שמת אהרן ונתעלם מהם ירדו משה ואלעזר.<sup>520</sup> והיו כל ישר עומדי וחרידי ומצפי לראותו מפני שהיה רודף שלום וחזר השטן ביניהם והרגיש והלכו כל ישר על משה ואלעזר ואמרו אהרן היכן הוא. אל גנזו הקבה לחיי העול הבא. אמרו ישר אי אנו מאמני שמא דיבר שלא כהן כהוגן קנסתם עליו מיתה. בקש כל ישר לסקול את משה ואת אלעזר. מיד אל הק למלאכי השרת הגביהו מיטתו של אהרן ברומי של עולם. והקבה הולך לפני המיטה ומספיד עליו. ומלאכי השרת עונים אחריו תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו.<sup>521</sup> וכיון שראו ישר כך. אז ספדו עליו מספד גדול וכבד מאוד ובכו עליו בכיה גדולה שנ ויבכו את אהרן ל יום כל בי ישר.<sup>522</sup> בא וראה כבודו של אהרן ושבתו. שכל באי עולם בוכי כשמת. אבל כשמת מרים לא ספדה ולא קברה אל משה בראש ואהרן ברגל. והלכו וקברוהו. ואף למשה רבי לא בכו עליו כל ישר שנ ויבכו בני ישר. וכיון שראה משה שמיטתו של אהרן נתונה ברומי של עולם. והק ומלאכי השרת מקיפין אותו וקשרו עליו מספד גדול מיד היה יושב ובוכה ואמר אוי לי שנשארני לבדי כשבא מרים להמות לא בא אחד ויישר אצלינו. אל אני אהרן ובניו ועמדנו על מיטתה ובכינו עליה וספדנוה וקברנוה. וכשמת אהרן נתעסקתי בו אני ובניו ועמדנו לפני מיטתו. ואני מה תהא עלי מי יעמוד עלי בשעת מיתתי. יבאותה<sup>523</sup> שעה השיבו הק אל משה אל תירא אני בעצמי וכבודי מטפל בך ובקבורת בכבוד גדול. שנ ויקבור אותו בגיא.<sup>524</sup> מיד נתישבה דעתו של משה. אשריכם הצדיקי שהקבה מאספן. שנ וכבוד יי יאספך.<sup>525</sup> ומלאכי השרת יוצאין לקראתן ושמחי בהן ומקבלי אותן. בסבר פנים יפות. ואומרי באו בשלום ויניחו בשלום על משכבותם<sup>526</sup> סליק

<sup>519</sup> Num 27,16.

<sup>520</sup> Num 20,28.

<sup>521</sup> Mal 2,6.

<sup>522</sup> Num 20,29.

<sup>523</sup> Sic.

<sup>524</sup> Dtn 24,6.

<sup>525</sup> Jes 58,8.

<sup>526</sup> Jes 57,2.