

Fußspuren eines gaonäischen Midrasch zu Hiob (32:11) in Samuel b. Hofnis neu entdecktem Fragment (CUL T-S Ar. 46.156) – *Kitāb lawāzim al-Ḥukkām*

Neri Yeshayahu Ariel

Hebrew University of Jerusalem & Bar Ilan University

neri.ariel@mail.huji.ac.il

Abstract: It is well established in research that the earlier sages (“Kadmonim” as well as “Rishonim”) had a broader access to Midrash sources than in modern times, due to changes in the forms of transmission of Jewish traditions. Since the 19th century, scholars have discovered and published fragments of Midrash literature, among other genres, from various recovered sources. Similar rediscoveries have also been made by scholars regarding the Geonim from Babylonia. The Geonic Age spanned the seventh to eleventh centuries in Babylonia. Whereas the early Geonic corpus was composed of collective oral traditions, the successors of Se’adya Gaon (882–942) specialized in the composition of individual halakhic codices. Known as “late monographic works,” the judges’ duties subgenre is the adjudicational and jurisprudential climax of this monographic genre. A fragment from the Cairo Genizah (CUL T-S Ar. 46.156) seems to match what is known to us as the introduction of the almost entirely lost Kitāb lawāzim al-ḥukkām by Samuel ben Ḥofni Gaon (d. 1013). From the Midrash traditions to Job, hardly anything has survived in the sources known to us. In this paper I would like to suggest that this introduction includes several remarks that could be seen as remnants of a lost Midrash to the book of Job, a biblical book that left almost no Rabbinic tradition behind. With the Genizah fragment presented here, it is suggested that the Geonim either had a midrash to Job that is unknown today; alternatively, they could have created such a midrash themselves – which was

Bedanken möchte ich mich herzlichst bei der *Minerva-Stiftung*, die mir durch eine großzügig gewährte Unterstützung erlaubt hat, intensiv zu den hier vorgelegten Forschungsergebnissen zu arbeiten. Ohne diese Förderung wäre diese Forschungsarbeit nicht möglich gewesen. Insbesondere bedanke ich mich bei Frau Professor Marion Aptroot, Herrn Professor Ronny Vollandt und Frau Dr. Saskia Döniz für die Organisation der Konferenz: *Die 72 Sprachen der Tora: Jüdische Übersetzungen der Hebräischen Bibel*, Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, 25.–27. Februar 2019, bei der ich Gelegenheit hatte, eine erste Version dieses Artikels präsentieren zu dürfen. Ein zweites Mal wurde das Thema in einem Forschungskolloquium am Institut für Judaistik der FU-Berlin präsentiert und dadurch weiterentwickelt. Für ihre freundliche akademische Begleitung danke ich Frau Professor Tal Ilan, Herrn Dr. Klaus Herrmann, Herrn Dr. Ernst (Aharon) Aichinger, Herrn Prof. Rainer Kampling und Herrn Professor Lukas Muehlethaler, Frau Dr. Hanna (Christiane) Tzuberi für die Organisation des Kolloquiums. Durch meine Tätigkeit als Gastdozent an der FU-Berlin entstand eine Zusammenarbeit, die zur Entwicklung dieser Forschung maßgeblich beigetragen hat, daher möchte ich mich vor allem auch bei meinen Studierenden und insbesondere Frau Mag. Judith V. Bresinsky und Frau Mag. Rebecca Rogowski bedanken und zwar mit dem Talmudzitat ומתלמידי יותר מכולם (bTaan 7a). – Die Übersetzungen vom Judäo-Arabischen stammen von mir. Zur Kenntlichmachung werden Bibelstellen im Judäo-Arabischen kursiv gedruckt.

not unusual at the time, as scholars have recently elaborated. A third possibility could be the combination of these two literary components: The Geonim had earlier Midrash sources on Job, which they developed further, translated into Judeo-Arabic and adapted to the contemporary Zeitgeist.

Die Geonim, die etwa vom siebten bis zum Anfang des zehnten Jahrhunderts als die religiösen und geistigen Autoritäten der einflussreichen Lehranstalten von Sura und Pumbedita wirkten, leiteten dieselben als intellektuelle Elite sowohl in sozial-politischer als auch geistig-wissenschaftlicher Hinsicht.¹ Gaon ist die übliche Bezeichnung für die Leitungsfunktion innerhalb eben dieser Akademien und eine verkürzte Form von Rosh Yeshivat Geon Ya'akov.² Die Geonim sahen sich selbst als die Erben der Amoräer, und mit dieser Selbstwahrnehmung haben sie ihre herausragende hegemoniale Stellung und ihre Machtposition begründet und ausgeübt.³ Dabei werden nicht nur ihre halachischen Schriften als verpflichtende Regelungen betrachtet, sondern ebenso ihre anderen Werke in den verschiedensten Bereichen des Judentums als gesellschaftlich autoritativ akzeptiert. Darunter fallen Piyyutim, linguistische und philosophische Abhandlungen, Polemiken gegen „Ketzer“ von innen (z. B. Karäer und Atheisten) wie auch von außen (z. B. muslimische und christliche Gegner), und darüber hinaus Bibelübersetzungen und Kommentare, Schriften zur Kalām-Theologie und halachische Schriften.

Die späte gaonäische Zeit zeichnet sich durch ein neues literarisches Genre aus, das sich in dieser Zeit im islamischen Kontext entwickelt hat, und zwar *die halachische Monographie*. Die halachische, über einen längeren Zeitraum entstandene und in verschiedenen Perioden auf unterschiedliche Weise „kanonisierte“ Literatur wurde bis zur Mitte der gaonäischen Zeit in Sammelwerken zusammengefasst: Mischna, Midrasch, Talmudim und frühe Kommentare der Geonim sowie *Halakhot*-Bücher (z. B. *Halakhot Gedolot*, *Halakhot Pesuqot*, *she'iltot* etc.). Im Gegensatz dazu entstehen gegen Ende der gaonäischen Zeit vermehrt *Monographien*: individuelle Werke, die von Einzelpersonen verfasst wurden. Diese stellen eine Innovation dar, insofern erstmals ein einzelner Autor *allein* für Inhalt, Aufbau und Redaktion des Werks verantwortlich zeichnet und als solcher bekannt wird. Diese Entwicklung beginnt mit Rav Se'adyah b. Yosef al-Fayyūmī, dem Gaon von Sura (882–942). Se'adyah adaptierte die schon existierenden literarischen Modellvorstellungen aus der muslimischen zeitgenössischen Umgebungskultur und passte zentrale Bestandteile in den jüdischen literarischen Rahmen ein. Rav Hayya b. Sherira Gaon und sein Schwiegervater Rav Shemu'el b. Ḥofni waren die prominentesten Nachfolger Se'adyahs, wobei sie nicht persönlich bei ihm studiert haben. Beide

¹ Zur Datierungsproblematik dieser Epoche s. Brody, *Geonim of Babylonia*, 3–11.

² In der hebräischen Bibel findet sich der Ausdruck *Geon Jaakow* als „Stolz Jaakobs“ (im Sinne des Volkes Israel) in der folgenden Wendung: Am 6:8: וְאַרְמְנֵי שְׂנֵאתַי יַעֲקֹב אֶת גְּאוֹן יִעֲקֹב וּמִתְאַבֵּב אֲנֹכִי אֶת גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל; Ps 47:5: יְבַחֵר לָנוּ אֶת נַחֲלָתֵנוּ אֶת גְּאוֹן יִעֲקֹב אֲשֶׁר אָהַב סֵלָה; Ps 47:5: יְבַחֵר לָנוּ אֶת נַחֲלָתֵנוּ אֶת גְּאוֹן יִשְׂרָאֵל. Im normalen biblischen Sprachgebrauch kommt Gaon als *status constructus*, Geon, vor. S. אֶת גְּאוֹן הַיָּרְדֵן in Sach 11:3 nach Schlachter 2000: „Dickicht“ im Sinne von üppiger bzw. überflüssiger Fülle. Für Literatur zum *terminus technicus* Gaon s. Brody, *Geonim of Babylonia*, S. 49, Anm. 61.

³ Für die politische Funktionenteilung neben Rosh ha-Gola (der Leiter der Diaspora) s. Grossmann, *Babylonian Exilarchate*.

hatten Se'adyahs Methoden jedoch kennengelernt und weiterentwickelt, „wissenschaftlich“ systematisiert und u. a. Monographien zum Thema „Pflichten der Richter“ (*Hovot ha-Dayyanim*) verfasst.

Meine hier vorgestellte Forschungsarbeit ist Ergebnis eines Teilgebietes meiner Studien zu diesem Themenkomplex, die sich mit der Gattung der sogenannten „Pflichten der Richter“ in jener Epoche beschäftigen. Diese literarische Gattung umfasst Handbücher, die von professionellen Richtern verfasst wurden und Handlungsanweisungen sowie Leitfäden zum Idealbild des Richters beinhalten. Dazu gehören u. a. Abhandlungen über Gerichtsverfahren und ethische Vorschriften für die persönliche Eignung und juristische Verantwortung des Richters im rabbinischen Beit Din. Bisher waren in der Forschung zu dieser Gattung zwei monographische Abhandlungen lediglich per Namen bekannt, lagen aber nicht als Texte selbst vor. Die Erwähnungen stammten aus raren Quellen und sind seltene und indirekte Zitate aus der Rishonim-Literatur: das *Kitāb adab al-qaḏā* (Leitfaden der Jurisprudenz) von Rav Hayya b. Sherira Gaon (939–1038, Pumbedita) und das *Kitāb lawāzīm al-Hukkām* „Buch der Pflichten der Richter“ von Shemu'el b. Ḥofni (d. 1013, Sura). Mit Hilfe von Genizah-Fragmenten ist es mir gelungen, große Teile dieser beiden bisher nur namentlich bekannten Monographien zu rekonstruieren.⁴

In den Werken der Geonim kommt es – wie schon in früherer und dann auch späterer Zeit – häufig vor, dass Zitate und literarische Bruchstücke aus Midraschim und Bibelübersetzungen bzw. fragmentarische Interpretationen und hermeneutische Hinweise, wie sie sich z. B. in der Responsen-Literatur (שאלות ותשובות), im *She'iltot*-Genre und in der *Halakhot*-Literatur (*Pesuqot*, *Gedolot* etc.) finden, entlehnt werden. Als solche haben sie in diesen Texten nur undeutliche Spuren hinterlassen. Manchmal zitieren diese Werke der Geonim zwar frühere Quellen, oftmals sind sie aber nicht namentlich angeführt. Im folgenden Beispiel findet sich meines Erachtens solch ein Überbleibsel eines unbekanntes Hiob-Midraschs, der wahrscheinlich auf einer traditionellen Auslegung zu Hiob beruht. Hier wird der Vers Hiob 32:11 im Kontext zitiert, und zwar wie folgt:

Genizah Fragment CUL T-S Ar. 46.156

פאמא מן ערף אל גמיע דלך פאסתפתא אנה
 פת[א]ה אלמפתי [ביהא] יעלם אלמסתפתי אנה
 כט[א] פאנה ל[יס לה] קבולה מנה ולא אן יאכדה
 ענה בל על[יה] אן ירדה עליה וכמא קאל אליהוא
 לא[צחאב] [א] יוב ע' אלס' הן הוחל[ת] י לדבריכם
 אזין [עד] תבונותיכם עד תחקרון מלין. ולדלך לא
 יגוז תקלידה פי מא קד ערף בטלאנה

Übersetzung:

Wenn der Bittsteller (bzw. der Fragesteller) der Gerichtsentscheidung weiß, dass er (nämlich der Richter) Unrecht hat, darf er die Gerichtsentscheidung nicht als verpflichtend akzeptieren, sondern soll er zum Gericht (= mit Forderung nach Wissen/Wahrheit) zurückkehren, so wie Elihu zu den Freunden Hiobs, Friede sei über ihm, gesagt hat: „Siehe, ich habe gewartet auf Eure Worte, ich habe aufgemerkt auf eure Einsichten, bis ihr die (rechten) Worte fän-

⁴ S. Ariel, *Manuals for Judges*.

det“.⁵ Daher ist es nicht erlaubt, die Worte des Richters zu akzeptieren, wenn er weiß, dass sie ungültig/fehlerhaft sind.⁶

Dieser auf Judäo-Arabisch vorliegende Text erscheint im Zusammenhang einer meta-halachischen theologischen Einführung, die die Praxis der Rechtsprechung und den menschlichen Entscheidungsspielraum des Richters durch transzendent-monotheistische Metaphysik begründet und rechtfertigt.

Die Frage, ob menschliche Rechtsprechung gerecht sein kann (Gerechtigkeit) und warum menschliche Rechtsprechung legitim ist (Rechtfertigung), steht im Zentrum dieses Textes. Dabei wird das Rechtssystem herausgefordert, indem sowohl die Gerechtigkeit als auch die Rechtfertigung der Jurisprudenz, nämlich Rechtsprechung, in Frage gestellt werden. Ziel und gleichzeitig Herausforderung dieser Diskussion ist es, die menschliche Gerechtigkeit trotz ihrer inhärenten Fehlbarkeit als gültige und bindende Norm zu kodifizieren.⁷ Hat der Dayyan bzw. der Richter einen Fehler begangen, ist seine rechtliche Entscheidung in manchen Fällen nicht mehr gültig und muss sogar rückgängig gemacht werden, sodass der Richter gezwungen ist, eine persönliche Verantwortung zu übernehmen. In diesem Kontext steht das Zitat aus Hiob 32,11: הֵן הוֹחֵלְתִי אֶת דְּבַרְיְכֶם אֲזִין עַד תְּבוֹנֵתֵיכֶם עַד תִּחְקְרוּן מְלִין für die geforderte Haltung von Gerichtsparteien vor Gericht. D. h. diese Diskussion – wie in diesem Genre üblich – stellt Anforderungen an alle beteiligte Gerichtsparteien gleichermaßen – einschließlich Richter, Kläger und Beklagten – und etabliert dadurch die ethische Grundlage für die halachische Rechtsprechungspraxis. Meines Erachtens lässt sich dieses Argument und der textuelle Beweis nirgendwo sonst in der rabbinischen Literatur finden.

Der ursprüngliche Kontext dieses Verses ist die Rede von Elihu zu Hiobs Freunden. Die Worte stehen am Anfang des ersten Teils der ersten Rede in einer Serie von fünf Reden Elihus (Hiob, Kapitel 32–37). In diesen Reden argumentiert Elihu gegen die von Hiob Gott gegenüber erhobenen Vorwürfe. In diesem Redeteil kritisiert Elihu die Freunde Hiobs dafür, dass sie seine „rebellische“ Argumentation nicht zu widerlegen im Stande sind.

In der direkten Bedeutungsebene des Textes (Peshat) geht es also, wie wir noch sehen werden, um eine theologische Korrespondenz in der Form einer Dialogstruktur. Im vorliegenden Zusammenhang von *Kitāb lawāzīm al-ḥukkām* von Shemu’el b. Hofni Gaon wird dieser Vers für die Argumentation hinsichtlich des angewandten Rechts (bzw. Justiz, Gerichtswesen) bewusst appliziert und tendenziell angepasst. In diesem Sinne sind die Freunde Hiobs die Richter, die gegen seine Anklagen argumentieren, und Elihu fordert ihre philosophischen Argumentationen heraus. Die Verankerung dieser Derascha, so schlage ich vor, ist das Wort *Mishpat*, das in Hiob 32:9 vorkommt – לֹא-רָבִים יִחַכְמוּ וְזִקְנִים, יְבִינוּ מִשְׁפָּט – und das in diesem Zusammenhang als chiasmischer

⁵ Nach Luther 1984. Speziell zu den Elihureden s. Wahl, *Der gerechte Schöpfer*, 48–50.

⁶ Für hebräische Übersetzung s. Ariel, *Manuals for Judges*, 20.

⁷ Zu den verschiedenen rechtlichen Arten (גדרים) der möglichen Fehler und die halachischen Konsequenzen s. *Talmudic Encyclopedia*, Art. „*Ta’ut haDayyanim*“, 20:495–539.

Parallelismus zu lesen wäre. Die Wurzel von *yehkamu* wird hier vor dem Hintergrund des judäo-arabischen *ḥukm* (ح-כ) gelesen und mit „Recht“ übersetzt. Die Kritik von Elihu, dem gaonäischen halachischen Midrasch zufolge, lautet also folgendermaßen: Es ist nicht entscheidend, ob eine Mehrheit (*rabim*) oder gelehrte Richter (*zeqenim*) die Rechtsentscheidung getroffen haben, sondern dass diese im Einklang mit der Tora steht und gemäß der Tradition zu rechtfertigen ist.

Die Geonim haben von ihren Vorgängern eine Fülle von Traditionen übernommen, die sie in ihren Schriften konserviert und gepflegt haben. Darüber hinaus zeigt allerdings der Forschungsstand der letzten Jahre, dass die Geonim ebenfalls Midraschim aus ihren eigenen Assoziationen respektive aus ihren eigenen kreativen Textauslegungen entwickelt und formuliert haben. In manchen Fällen, wie dem hier behandelten, bleibt es jedoch fraglich, ob der Gaon gerade einen neuen Midrasch auf der Grundlage seiner eigenen Interpretation verfasste oder ob ihm eine Quelle zur Verfügung stand, die uns heute unbekannt ist. Zur Zeit der Geonim war die Bibel seit Jahrhunderten kanonisiert⁸ und somit Hiob als autoritative Quelle anerkannt, also als ein heiliger und traditionell verpflichtender Text.⁹ Die Midrasch-Tradition zu Hiob wurde jedoch nicht vollständig überliefert. Daher lassen sich ausschließlich Andeutungen und vereinzelt undeutliche Spuren in den uns zur Verfügung stehenden Texten finden.¹⁰

Aus diesem Vers ergeben sich verschiedene Schwierigkeiten und textuelle Herausforderungen. Da die originale Bedeutung einem anderen Kontext entstammt, erlauben Schwerfälligkeit und Unklarheit des Textes dem Autor einen flexiblen und unabhängigen hermeneutischen Umgang mit der Vorlage, um diese auszulegen und einen eigenen Midrasch zu kreieren – je unklarer der Text und dessen Bedeutung, desto flexibler und breiter ist der Spielraum für Interpretationen und kreative Auslegungen.

Und in der Tat birgt dieser Vers einige Probleme und Unklarheiten. Zwei morphologische Dilemmata sind leicht lösbar:

1. Das Wort **רִיבִּי** lässt sich nirgendwo sonst in der Hebräischen Bibel finden. Die Rishonim-Kommentatoren wie z. B. Abraham Ibn Ezra (1089–1167) und Gersonides, Rav Levi b. Gershom (1288–1344), haben einige morphologische Schwierigkeiten in ihren Erklärungen zu diesem Vers gelöst, u. a. auch das folgende Problem: **רִיבִּי** ist wie **רִיבִּיִּי** zu lesen und die zwei Alefin wurden vereint (wie üblich kein *dagesh forte*,

⁸ *Encyclopedia Biblica*, Art. „*Mikra – Issuf Sifre haMikra weSiduram*“, 5:362–367.

⁹ Als integraler Teil des Kanons wurde Hiob in manchen Maghreb-Gemeinden am 9. Av öffentlich mit arabischer Übersetzung gelesen. S. Ilan, „Studies“.

¹⁰ Der Midrasch zu Hiob oder *Midrash Iyov* ist ein aggadischer Midrasch, der nicht mehr vorhanden ist. Aus tannaitischer bzw. amoräischer Zeit ist kein vollständiger Midrasch zu Hiob erhalten. Jedoch existieren Spuren in den Rishonim und in den Yalqutim (z. B. Yalq zu Hiob). Manches ist bei den Kommentatoren der Rishonim zu Hiob überliefert, beispielsweise im *Perush rabbenu bahya al iyov*; Buber, *Majan-Gannim*; so auch die Kommentare erwähnt bei Wertheimer, *Sefer Midrasch Iyov*. Weil die Identifizierung nicht immer klar ist, haben rabbinische Gelehrte sich anscheinend erlaubt, ihn weitläufig zu interpretieren. S. auch Adler, *Aspaklaria*, 2:171–88. – Viele Midraschim und andere Quellen zitieren Hiob und folgen darin den Geonim. S. z. B. *Job in the Bible*.

wegen gutturalem ף אל"י), daher steht statt *patakh* ein *qamets* unter dem Alef,¹¹ also, „ich bin geduldig und fürsorglich“.

2. *הוֹחֵלְתִי* kommt von der Wurzel *יחל*, die Hoffnung und eifrige Erwartung bezeichnet; s. dazu auch Samuel I, 10:8: *שִׁבְעַת יָמִים תּוֹחֵל עַד בּוֹאֵי אֵלַיךָ* („Sieben Tage warte, bis ich zu dir komme und dir bekannt gebe, was du tun sollst“) sowie Psalm 130:5: *קִוִּיתִי ה' קוֹתָהּ נַפְשִׁי וְלִדְבָרוֹ הוֹחֵלְתִי* („Ich hoffe, Herr, es hofft meine Seele und auf sein Wort harre ich“).

Die syntaktische Struktur des Verses scheint etwas schwerfällig und vieldeutig zu sein. Die zwei *עַד* im Satz könnten zwei verschiedene grammatische Funktionen haben, und als Präposition müssten sie daher nicht unbedingt als Zeitwörter übersetzt werden, da sie in der Regel auch die Bedeutung von „Raum“, „Menge“ und „Kraft“ umfassen könnten.¹² Es ist jedoch nicht unmöglich, dass diese beiden Satzpartikel parallel gleichwertig stehen und die Frage nach dem „Wann“ beantworten: „bis wann soll ich zuhören? *bis* ihr (die Angelegenheit) sinnhaft gestaltet, [d.h.] *bis* ihr die Worte untersuchen werdet“. Trotzdem ist, wie bereits manche klassischen Übersetzungen zeigen, diese grammatische Konstruktion offenbar nicht überflüssig.¹³

Nach einer zweiten alternativen Erklärung stehen die zwei *עַד* im Vers in präzisierender Beziehung zueinander, sie wirken gegenseitig erklärend. Die zweite Erwähnung vertieft die erste. Beide beantworten die Frage des „Wie“: (auf welche Weise) – wie bekommt man Wissen und Verstand? Man untersucht: „Ich werde zuhören [auf welche Weise], sodass ihr das verständlich macht [und wie genau kann es verständlich gemacht werden?], indem ihr die Angelegenheit untersucht“.

Der Anwendungszweck dieses Verses ist durch die Einführung der Antworten Elihus gegenüber Hiob begründet und durch die Abwertung der Argumente der tröstenden Freunde. Diese können Hiob auf seine Einwände und Vorwürfe Gott gegenüber nicht wirklich antworten. Elihu hält dagegen und sagt ihnen: Ich habe neue Argumente, nachdem ich gewartet und ruhig zugehört habe in der Hoffnung, dass ihr überzeugende Gegenargumente (*עַד תְּבוֹנוֹתֵיכֶם*) vorbringen würdet und im Vertrauen darauf, dass die Fragestellungen gründlich geklärt werden könnten (*עַד תַּחְקֶרְוּ מִלִּין*). Der Midrasch ist hier abstrakt, passt jedoch gut zum Kontext eines Richters, der in die Tiefe des Falles gehen muss. Idealerweise richtet er vorurteilsfrei, ist unbestechlich und entscheidet auf

¹¹ *Da'at mikra*, Bd. *Iyov*, 248; *Olam Hatanakh*, Bd. *Iyov*, 176. In Spr. 17:4 kommt *מִזִּין* in Bedeutung von *מִזִּין*, zuhört, vor.

¹² Es ist darauf hinzuweisen, dass in einer syntaktischen Parallele im lyrischen Kontext von Ex 15:16 diese Struktur nochmals vorkommt: *עַד יַעֲבֹר עִמָּךָ ה', עַד יַעֲבֹר עִמָּךָ ה' עַד יַעֲבֹר עִמָּךָ ה'* („Bis hindurchschritt dein Volk, Herr, bis hindurchschritt dies Volk, das du erworben hast“).

¹³ In den verschiedensten Targumim trägt dieser Vers unterschiedliche Bedeutungen. Im aramäischen Targum Hiob: *הָא אִוְרִיכִית לְפִתְגְּמִיכּוֹן אֲצִית עַד בְּיִוְנָתְכוֹן עַד דְּפִשְׁפִּשׁוֹן מְלִיא* („Look, I waited for your words, I listened for your insight, as long as you searched for words“. Stec, *Targum of Job*, 221); Mangan, *Targum of Job*, 72: „Behold I waited for your words, I listened for your understanding while you searched for words“; Weiss, *Aramaic Targum of Job*, S. 24, Anm. 53; und S. 219; sowie auch die hier nachfolgende Anmerkung. Das Buch enthält umfangreiche Einführungen zu den aramäischen Übersetzungen zu Hiob im Allgemeinen. Dazu s. noch Szpek, *Translation Technique*.

der Basis reiner Vernunft – dies ist ein gängiges Motiv in diesem Genre, das hier durch einen selbständigen bzw. entliehenen halachischen Midrasch aufgegriffen wird.¹⁴

In dieser Einführung (*Mukaddima*) von Shemu'el b. Ḥofni befindet sich ein weiterer zitierter Teil aus Hiob, der auf Judäo-Arabisch paraphrasiert wird. In diesem Absatz verstärkt der Autor seine theologische Argumentation. Wie üblich in den halachischen Monographien der Geonim folgen sie dabei der Gepflogenheit zeitgenössischer muslimischer Autoren und verwenden philosophische Argumentationen, um die rechtliche Diskussion theologisch zu begründen. Der Text lautet wie folgt:

Genizah Fragment CUL T-S Ar. 46.156
פאדא וגד אפעאל אללה תעאלי עלי גאיה
אלאחכאם ואלאתסאק נחו כלקה אלאנסאן עלי
עגיב צורתה ותכטיטה וחואסה ומגארי טעאמה
ושראבה ותרכיב(ה) אעצאיה¹⁵ ותרתיבהא פי
אמאכנהא וכמה קאל אלואלי עאלס' הלא כְּחֶלֶב
ת[ת]יכני וכגיבה תקפיאני. עור ובשר תלבי[שני]
ובעצמות וגידים תסוככני חיים וחסד [עשי]ת עמדי.
ופקדתך שמרה [רוחי].

Übersetzung:

Die Taten Gottes, er ist erhaben, befinden sich schon als exakt zielgerichtet und in Harmonie, so wie die wunderbare Schöpfung des Menschen, seine Strukturierung, seine Sinne, die Gesetzmäßigkeit seines Essens und Trinkens, die Konstruktion seiner Körperteile und ihre perfekte Ordnung und wie der Gottesfreund (Hiob) gesagt hat: „Hast du mich nicht wie Milch hingegossen und wie Käse gerinnen lassen? Du hast mir Haut und Fleisch angezogen; aus Knochen und Sehnen hast du mich geflochten; Leben und Wohltat hast du an mir getan, und deine Obhut hat meinen Odem bewahrt“ (Hiob 10:10-12, nach Luther-Übersetzung).

¹⁴ Obwohl die Sprache des Textes Judäo-Arabisch ist, ist zu bemerken, dass dieser Hiob-Vers nicht übersetzt wird. Dies ist umso auffälliger, als in Samuel b. Ḥofnis Zeiten die autoritative Übersetzung von Se'adyah bereits vorlag und der Autor eine arabische Übersetzung hätte zitieren können. In der Tafsir Se'adyahs zu dieser Stelle wird wie üblich kalāmische Interpretation reflektiert: הוֹדֵא קִד צְבִירָה לְכֹלֵאמְכֶם וְאֵנֶצֶת לְאַפְהָאמְכֶם („und zwar habe ich ihre Worte erwogen und habe ich darauf insistiert, dass ihr sie versteht, bis ihr zur richtigen Bedeutung gelangt“). Neben dem bekannten Tafsir Rav Se'adyahs finden sich u. a. auch frühere Targumim in Judäo-Arabisch s. z. B. Blau und Hopkins, „Ancient Bible Translations to Judeo-Arabic“. Rav K'afeh in seiner Auslegung erklärt, dass Se'adyah הוֹחֵלֵתִי mit der Wurzel צבר übersetzt, nämlich Zuhören mit Geduld, und עד תחקרון bedeutet: „bis ihr zur Erforschung der Dinge gelangt“ (im Sinne von: eine Sache in ihrer Tiefe untersuchen). Das heißt, dass תבונותיכם – Eure vernünftigen Angelegenheiten – erreicht wirklich die Untersuchung der Wahrheit voll und ganz. Einen ähnlichen Kommentar bringt Se'adyah in der Einführung zum *Sefer haNivhar ba-Emunot uvaDeot* (S. 4), wo zum Schluss auch unsere Hiob-Stelle zitiert wird. In Qumran finden sich ähnliche kontemplative Bedeutungen. Die Wurzel צבר bei Se'adyah dürfte eine linguistische Verbindung zu סברת in der aramäischen Übersetzung aus Qumran (Cave 11Q10) haben, s. Tov, *Discoveries*, 23:126–27: ארו סברת תסיפון עד („Behold, I hoped you had finished, till you had searched out the end of“). صبر im Arabischen und סבר im Aramäischen und Hebräischen haben eine ähnliche modale Bedeutung im Sinne des tiefdenkenden Ergündens. S. dazu auch die Kommentare der Herausgeber: „סבר has many meanings, but the fact that it corresponds to הוֹחֵלֵתִי suggests that the meaning ‚to hope‘ was intended“. S. auch die folgenden Erklärungen zu סוף und תוסיפון als Elaborationen von עד (S. 128 mit Beweisen aus dem Syrischen).

Zu den Midrasch-Relikten (*Sheqi'e Midrash*) bzw. zur Frage der Identifizierungsmethode kann man schließlich Folgendes festhalten: Ein Charakteristikum der antiken jüdischen Textüberlieferung ist oftmals gerade die Lücke bzw. ein Mangel an Materialien und Quellen. Letztere sind mit der Zeit häufig verloren gegangen. Die Gründe dafür sind mit der Geschichte der Juden in der Diaspora essenziell verbunden. Jedes einzelne Fragment aus der Kairoer *Genizah* oder anderen unbearbeiteten originären Quellen erweitert und gestaltet unser Wissen über die jüdische Tradition und ihren Wandel.

Die Problematik der Identifizierung habe ich in einer anderen Publikation näher behandelt,¹⁶ denn das Fragment (T-S Ar. 46.156) ist noch immer nicht zweifelsfrei identifiziert. Aus unterschiedlichen literarischen Gründen habe ich es jedoch dem Buch *Shemu'el b. Hofnis* vorläufig zugeordnet. In diesem Fall gibt es keine der in der *Genizah*-Forschung üblichen Anhaltspunkte (Name des Autors, Titel des Werks, Hinweise auf zeitgenössische Literatur, Erwähnungen in späteren Texten, Schriftart etc.), mit deren Hilfe man die dazugehörigen Fragmente eindeutig identifizieren könnte.¹⁷

In solch einem Fall versucht der Forscher einen plausiblen Erklärungsversuch vorzuschlagen, um einer Identifizierung des Fragments so nahe wie möglich zu kommen. Bei dieser Vorgehensweise ist davon auszugehen, dass das vorliegende Dokument in der Mitte einer Diskussion einsetzt, deren Anfang und Fortsetzung verloren gegangen sind, und dass die Handschrift des unbekanntes Autors nach jetzigem Wissenstand nicht ein weiteres Mal belegt ist.¹⁸ Mehr wissen wir nicht. Rein paläographisch gesehen, gehört das Fragment T-S Ar. 46.156 zu keinem der von Assaf veröffentlichten Fragmente.¹⁹ David Sklare und das Forschungsteam im Ben-Zvi-Institut nehmen ohne nähere Begründung trotz dieser Unklarheiten an, dass das Fragment ein Teil des *Kitāb Lawāzim al-Hukkāms* ist. Dieser These schließt sich der Autor des vorliegenden Aufsatzes an und begründet dies mit Hilfe einer literarisch-inhaltlichen Methode wie folgt: Der Inhalt des Fragmentes T-S Ar. 46.156 passt zum Anfang der Diskussion in den zwei von Assaf bereits veröffentlichten Fragmenten (T-S.8.236; T-S.8.11), da sowohl in diesen beiden Fragmenten als auch in Fragment T-S Ar. 46.156 die Autorität des Richters

¹⁵ Dazu s. Ariel, *Manuals*, 10, 16. Es geht hier angeblich um die Form أَعْضَاء (Körperteile) und die Wurzel soll عضو sein. Nach dem berechtigten Vorschlag des Lektors für diese Teilung der Wörter, habe ich meine Transkription geändert und vorgeschlagen den übrigen davorstehenden ה von ותרכיב (*status constructus*) zu löschen (in Klammer gesetzt); es scheint ein Schreibfehler nach טעאמה ושראבה zu sein. Die Pluralform אַעצאָן bezieht sich auf אַעצאָן.

¹⁶ Für weitere Informationen und Quellen dazu s. Ariel, „Fragment“.

¹⁷ Für eine einführende Darstellung und weitere Literaturhinweise zu dieser Thematik s. Ariel „Identification Methodology“.

¹⁸ In der *Friedberg Jewish Manuscript Society* wurden einige Algorithmen für eine innovative Puzzle-Kombination (joining function) programmiert, deren unterschiedliche Funktionen den Forschenden mehrere Zuordnungsmöglichkeiten eröffnen. Jedoch ist die Funktion noch in Bearbeitung, viele bereits bekannte Kombinationen sind im Portal nicht einsehbar. Andere Vorschläge sind wiederum irrelevant. Es wird daran gearbeitet, diese Schwierigkeiten zu beheben. Dazu s. Shweka, Choeka, Wolf und Dershowitz, „Automatic Computerized Identification“.

¹⁹ Assaf, „*Shelosh Seferim Niftalim*“.

theologisch und rechtlich belegt wird. Zuerst wird argumentiert, dass Gott existiert; er ist der wahre Richter, er ist rechtschaffend und seine Entscheidungen sind gerechtfertigt. Aus diesen Textstellen kann abgeleitet werden, dass der Richter im jüdischen Gericht über eine göttliche Autorität verfügt, weil er mit Gott vergleichbar ist. Jedoch ist er nicht Gott, sondern nur von Gott geschaffen und entsprechend begrenzt. Deshalb stellt sich die Frage, warum er nach dem Vorbild Gottes richten darf.

Die harmonische Konzeption der Weltschöpfung, wie Shemu'el b. Ḥofni aus der Unendlichkeit Gottes folgerte, wird zu einer Einführung in die halachische Diskussion über den Charakter und das Idealbild des Richters, in dem sich die Erwartung an seine Perfektion und Makellosigkeit in verschiedensten Aspekten spiegelt. In dieser literarischen Gattung werden die idealen Eigenschaften des glaubwürdigen Richters, die theologisch hergeleitet werden, begründet. Die in dieser Literatur erwähnten Eigenschaften sind typisch für das *Adab al-Qāḍī* Genre, welches sich insbesondere in dieser Zeit entwickelt hat.²⁰ Die Anforderung an den jüdischen Richter, den *Dayyan*, ein *Qudwah* (قُدْوَة) bzw. eine ideale Persönlichkeit, ein Vorbild für tugendhaftes Verhalten zu sein, ist also der zeitgenössischen muslimischen Rechtsliteratur entnommen, die ihrerseits selbst wiederum in vielerlei Hinsicht jüdischen Ursprungs ist. Man vergleiche etwa die Ausführungen über die Gottesähnlichkeit des Richters, wie sie in Attributen und Namen (אלהים)²¹ in der jüdischen Tradition zum Ausdruck kommt, um dann später aus dem Islam heraus das Judentum zu beeinflussen.²² In der Rechtswissenschaft ist es eine ganz selbstverständliche Annahme, dass der Richter gerecht und rechtschaffen ist. Dieser Vorbildcharakter kommt in juristischen Methoden zum Tragen, bei denen die Persönlichkeit des Richters eine besondere Rolle spielt. In modernen Rechtssystemen gilt die Annahme, dass die balancierte ethische Persönlichkeit durch die Professionalität des Richters ersetzt wird.²³ Der formelle Anspruch der Geonim an den Richter, die darin ihren muslimischen Kollegen nachfolgten, besteht in einer besonderen Persönlichkeit und einer hohen gesellschaftlichen Akzeptanz; er ist in der Entscheidungsfindung vollkommen, nicht nur gelehrt. Es scheint, dass seine Einzigartigkeit ein Teil seiner Professionalität ist, weil die Profession einige besondere Eigenschaften verlangt, eine Persönlichkeit eines *Talmid Ḥakhamim*, der mit dem Engel Gottes verglichen wird (bMQ 17a) und danach strebt, sich den heiligen und idealen Attributen Gottes zu nähern. Da der Richter selbst als Mensch nicht unfehlbar ist, sind auch seine Entscheidungen nicht a priori unantastbar. Die Vollkommenheit des Richters besteht, unserem auf Hiob 32:11

²⁰ Für weitere bibliographische Hinweise zur Entwicklung dieser Thematik s. Ariel, *Manuals*, 6–24. Eine Überarbeitung dieser Dissertation erscheint demnächst unter dem Titel *The Etiquette of Judgeship in Geonic Literature: Kitāb adab alqāḍā to Rav Hayya Gaon and Kitāb lawāzīm al-ḥukkām by Rav Samuel Ben Ḥofni Gaon—Critical Edition with Annotated Translation and Commentary*. Weiterführende Informationen wird zudem meine Habilitationsschrift mit dem Arbeitstitel „Comparative Judaeo-Islamic Legal History“ enthalten. Darin wird der islamische Zweig der *Adab al-Qāḍī* Gattung mit einem vergleichenden Ansatz beleuchtet und die ganze Thematik in einen breiteren Kontext gestellt.

²¹ S. Ex 22:8 und bSan 2a–3a.

²² Über dieses Phänomen s. Goitein, „Isrā'īliyyāt“. Für eine Diskussion in der zeitgenössischen syrischen Rechtsliteratur s. Kaufhold, „Der Richter in den Syrischen Rechtsquellen“.

²³ Horwitz, „Judicial Character“.

gestützten Text folgend, also gerade darin, dass in einem solchen Fall – wie es Elihu getan hat – die Rechtsentscheidung einer Revision zu unterziehen ist.

Literatur

- Adler, Samuel Abraham. *Aspaklaria – Compendium of Jewish thought*. 29 Bde. Jerusalem: Aspaklaria Verlag, 1992–2000. Online zugänglich unter <http://www.aspaklaria.info/>.
- Ariel, Neri Y. „*Manuals for Judges (اداب القضاة) in Geonica: A Study of Genizah Fragments of a Judeo-Arabic Monographic Genre*“. Dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 2019.
- . „Ein Fragment aus der Einführung zum ‚Kittāb Lawāzim al-Ḥukkām‘ von Rav Shmu’el Ben Ḥofni Gaon“, *Frankfurter Judaistische Beiträge* (forthcoming, 2020).
- . „Towards an Identification Methodology of Genizah Fragments“, *Trumah* 24 (2017): 185–200.
- Assaf, Simcha. „*Shelosha Sefarim Niftahim leRav Samuel b. Ḥofni Gaon– Kittāb Lawazim al-Ḥukkām*“, *Sinai* 17 (1945): 113–18.
- Blau, Joshua und Simon Hopkins, „Ancient Bible Translations to Judeo-Arabic“, *Pe’amim: Studies in Oriental Jewry* 83 (2000): 4–14.
- Brody, Robert. *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Buber, Solomon. *Majan-Gannim*. Berlin: M’kize Nirdamim 1889.
- Encyclopaedia Biblica: Thesaurus Rerum Biblicarum Alphabetico Ordine Digestus*. 8 Bde. Jerusalem: Inst. Bialik, 1950–1982
- Goitein, Shelomo Dov (Fritz). „Isrā’īliyāt“, *Tarbiz* 6 (1934): 89–101, 510–522.
- Grossmann, Avraham. *The Babylonian Exilarchate in the Gaonic Period*. Jerusalem: The Zalman Shazar Center for the Furtherance of the Study of Jewish History and the Historical Society of Israel, 1984.
- Horwitz, Paul. „Judicial Character (and Does it Matter)“, *Constitutional Commentary* 26 (2009): 97–166.
- Ilan, Nahem. „Studies in Rabbi ‘Amram Korah’s ‘*Neve Shalom*’ Commentary on Saadya’s Exegesis on Job“, *Sefunot* 24 (2015): 53–113.
- Kaufhold, Hubert. „Der Richter in den Syrischen Rechtsquellen: Zum Einfluß islamischen Rechts auf die christlich-orientalische Rechtsliteratur“, *Oriens Christianus* 68 (1984): 91–113.
- Mangan, Celine. *The Targum of Job*. Bd. 15 von *The Aramaic Bible*. Collegeville, Mn 1991.
- Mazor, Lea, Hg. *Job in the Bible, Philosophy and Art*, Jerusalem: Magnes Press, 1995.
- Olam hatanakh*, Bd. *Iyov*, herausgegeben von Jaakov Klein. Jerusalem: Yediot Ahronot, 2020.
- [Bahya ben Asher ibn Ḥalawa]. *Perush rabbenu bahya al iyov*. Jerusalem 1948.
- [Se’adyah ben Yosef al-Fayyumi]. *Sefer haNivḥar ba-Emunot uvaDeot [Kitāb al-Amānāt wa’l-Itiqādāt] leRabbenu Seadya ben Yosef al-Fayyumi Gaon*. Herausgegeben von Yosef Kafeh. Jerusalem: haMachon le-Meḥkar ulHotsa’at Sefarim Sura, 1970.

- [Se'adyah ben Yosef al-Fayyumi]. *Iyov im Targum upherush haGaon Rabbenu Seadya ben Yosef al-Fayyumi*. Herausgegeben von Yosef Kafeh. Jerusalem: ha-Ṿa'ad le-hotsa'at sifre Rasag 1973.
- Shweka, Aharon, Yaacov Choeka, Lior Wolf und Nachum Dershowitz. „Automatic Computerized Identification of Handwriting and Matching of Genizah Fragments“, *Ginzey Qedem* 7 (2011): 171–208
- Stec, David M. *The Text of the Targum of Job: An Introduction and Critical Edition*. Leiden: Brill, 1994.
- Szpek, Heidi M. *Translation Technique in the Peshitta to Job a Model for Evaluating a Text with Documentation from the Peshitta to Job*. Atlanta, Ga: Society of Biblical Literature, 1992.
- Torah, nevi'im, ketuvim im perush da'at mikra*, Bd. *Iyov*, herausgegeben von Amos Hakham. Jerusalem: Mossad Harav Kook, 1984.
- Tov, Emanuel, Hg. *Discoveries in the Judaean Desert, Bd. 23, Qumran Cave II, Teil 2*, herausgegeben von F. Garcia-Martinez, E. J.C. Tigchelaar und A. S. Van der Woude. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Wahl, Harald-Martin. *Der gerechte Schöpfer: Eine redaktions- und theologiegeschichtliche Untersuchung der Elijureden – Hiob 32–37*. Berlin: De Gruyter, 1993.
- Weiss, Raphael. *The Aramaic Targum of Job*. Jerusalem, 1979.
- Wertheimer, Solomon Aaron. *Sefer Midrasch Iyov*, Jerusalem, 1925–26.
- Zevin, S. J. u.a., Hg. *Talmudic Encyclopedia: A Digest of Halakhic Literature and Jewish Law from the Tannaitic Period to the Present Time Alphabetically Arranged*. Jerusalem: Yad Harav Herzog 1947–.