# JIDDISTIK MITTEILUNGEN

## JIDDISTIK IN DEUTSCHSPRACHIGEN LÄNDERN


Herbert Migsch:
Begegnung von Elefant und Kamel

Buchanzeigen

Nachrichten

Lehrveranstaltungen an Hochschulen

Andere Lehrveranstaltungen

Neuerscheinungen



Nr. 59/60
April/November 2018

# Die Begegnung von Elefant und Kamel

## Vorwort

Der vorliegende zweiteilige Aufsatz erwuchs aus zwei Beobachtungen zum Gebrauch des jiddischen Nomens *helfȧnt*, »Elefant«, in zwei sehr unterschiedlichen Kontexten.

(1) Moses Särtels (ca. 1545–1614/1615) übersetzte das Jeremiabuch ins Jiddische. In seiner Übersetzung begegnet in Jer 2,24 das Wort *helfȧnt*. Der Gebrauch dieses Wortes überrascht; denn an keiner Stelle im Tanach wird ein Elefant erwähnt. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts wurde ein hebräisch-jiddisches Glossar, das heute als Codex Reuchlin 9 bekannt ist, angefertigt, und in diesem Glossar findet sich wider Erwarten das Nomen *helfȧnt* als »Ausdeutung« des Nomens פרה/פרא, »Wildesel(in)«. Die Erwähnung des *helfȧnt* im Codex Reuchlin 9 hat wahrscheinlich einen geschichtlichen Hintergrund: Der Stauferkaiser Friedrich II. (1194–1250) hatte im Jahr 1235 einen Elefanten nach Mainz gebracht. Ein Rabbiner, der dieses große Tier gesehen hatte, bezeichnete – wohl unter Berücksichtigung eines Raschi-Kommentars zu V. 24 – den Chaosdrachen (תנין) als Elefanten, und das jiddische Nomen *helfȧnt* wurde in ein Glossar aufgenommen und wanderte dann von Glossar zu Glossar. Später (um 1600) nahm Särtels die Bezeichnung *helfȧnt* wohl im Sinne von Chaosdrachen in seine Übersetzung der V. 23–24 auf.

(2) Benzion C. Kaganoff veröffentlichte 1956 einen Aufsatz und 1977 ein Buch, in dem er jüdische Personennamen erklärt. In diesen zwei Veröffentlichungen behauptet er, die Frankfurter Juden hätten in der Gassenzeit (1462–1896) das Kamel, das auf manchen Grabsteinen des Frankfurter Judenfriedhofs abgebildet ist, als *helfȧnt* bezeichnet. Seine Behauptung wurde von Rudolf Doepper (2004) abgelehnt, von Bennet Muraskin (2012) aber aufgenommen. Kaganoff formulierte seine These, die Juden im Frankfurter Ghetto hätten das Kamel Elefant genannt, wahrscheinlich auf dem Hintergrund der Erörterung der Termini »Elefant«, »ulbandus«, »olbent« usw. in der sprachwissenschaftlichen Literatur des 18., 19. und frühen 20. Jahrhunderts, in der, von wenigen Ausnahmen abgesehen, behauptet wird, dass in dem Wort »Elefant« das »Kamel« mitgemeint sei.

Herrn Prof. Dr. Simon Neuberg darf ich sehr herzlich dafür danken, dass er die Entstehung der zwei Aufsätze mit hilfreicher Kritik und wertvollen Ratschlägen begleitet hat.

# I. Jeremia 2,24: *helfȧnt* im Codex Reuchlin 9 und in der jiddischen Jeremiaübersetzung von Moses Särtels

## 1. Moses Särtels: Biographisches

Moses b. Issachar ha-Lewi Särtels wurde wahrscheinlich in Prag geboren.[1] Da er in seiner Jugend bei dem Gaon Chajim Friedberg (Friedberg/Hessen) studierte, wurde er wohl um 1545–1550 oder etwas später geboren. Sein Vater Issachar, wahrscheinlich um 1525 geboren, starb vor 1597. Seine Mutter hieß Sarah (Särtel).[2] Särtels war Lehrer, Übersetzer, Exeget und Herausgeber; vielleicht war er in seinen späteren Lebensjahren Rabbiner. Er war verheiratet – den Namen seiner Frau kennen wir freilich nicht – und er hatte einen Sohn namens Issachar (gestorben am 28. November 1625 in

---

[1] Zu den biographischen Angaben vgl. Herbert Migsch, »Das Jirmijobuch von Moses Särtels (Prag, 1602): Eine von Martin Luthers Jeremiaübersetzung beeinflusste jiddische Übersetzung«, in: Herbert Migsch, *Studien zum Jeremiabuch und andere Beiträge zum Alten Testament* (Österreichische Biblische Studien 37; Frankfurt am Main 2010) 177–178 (= *Judaica Bohemiae* 41 [2006] 129–131); Anna Jakimyszyn, »*Sefer beer Mosze* Mosze Sertelsa, syna Isachara, jako przykład dwujęzycznego tekstu do nauki Tory«, *Studia Judaica* 33/1 (2014) 23 Anm. 17. Anders: »His (nämlich Särtels' – H. M.) family, and likely he himself, came from Germany. Given his name, his father came from around Würzburg, and his paternal aunt lived in the Regensburg area.« (Olga Sixtová, Andrea Jelínková, <http://hebrewprinting.com/?page_id=358> [12.12.2016].)

[2] Särtels teilt den Namen seiner Mutter nicht mit. Doch lässt sich ihr Name aus den Beinamenformen Särtel (שערטל), Särtlen (שערטלן) und Särtels (שערטילש) ableiten (Migsch, »Jirmijobuch« [wie Anm. 1], 184 [= *Judaica Bohemiae* 41, 136]).
Der Beiname Särtels oder Särteles findet sich zumeist in der Literatur; doch begegnet eine Vielzahl von Varianten; vgl. <https://portal.dnb.de/opac.htm;jsessionid=F9BF4C6440E09A888968012E49337493.prod-worker0?query=idn%3D124123325&cqlMode=true&method=simpleSearch> (13.12.2016). Die erwähnten drei Namensformen sind von dem Namen Sarah, genauer gesagt, von dessen Hypokoristikon Särtel abgeleitete Metronymika (Erika Timm unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann: *Matronymika im aschkenasischen Kulturbereich. Ein Beitrag zur Mentalitäts- und Sozialgeschichte der europäischen Juden*, Tübingen 1999, 23–24). Der Grund dafür, dass Särtels nach seiner Mutter gerufen wurde, ist nicht bekannt. Timm, ebd., nennt vier Gründe dafür, dass ein Kind nach dem Namen seiner Mutter gerufen wurde: (1) Die Mutter war durch ihre Aktivität im Handel bekannt (ebd., 20–21). (2) Soziale Prominenz der Mutter (ebd., 20–21). (3) Die Mutter war frühzeitig Witwe geworden (ebd., 21–22). (4) Die Institution der Kest (= Beköstigung): Der Ehemann lebte einige Jahre unentgeltlich im Haus seines Schwiegervaters, damit er sich noch länger religiös weiterbilden konnte. Er war dadurch in der Öffentlichkeit kaum präsent, so dass die Frau »zum onomastischen Bezugspunkt« für die Kinder, manchmal sogar für den Ehemann werden konnte (ebd., 36–37).

Wien)[3] und eine Tochter namens Sindel (gestorben im August-September 1631 in Prag). Särtels starb im Jahr 1614 oder 1615 in Krakau, und er wurde auf dem alten jüdischen Friedhof (Remu-Friedhof) bestattet.[4]

Särtels verfasste zwei umfangreiche hebräisch-jiddische Glossare. Das eine Glossar enthält Erklärungen zum Pentateuch und zu den vier Megillot Rut, Klagelieder Jeremias, Kohelet und Ester. In ihm ist auch das Hohelied in einer jiddischen Paraphrase, die Särtels anfertigte, abgedruckt.[5] Das andere Glossar enthält Erklärungen zu den vorderen und hinteren Propheten.[6] Ferner übersetzte er das Jeremiabuch ins Jiddische[7] und ein jiddisches Buch von Isaak b. Eliezer ins Hebräische, zu dem er auch den Text *Hädrächäh* von Johanan Luria hinzufügte.[8] Er gab auch das *Ḥässän dämim* von Salo-

---

[3] Sein Grab befindet sich auf dem jüdischen Friedhof Wien 9., Seegasse 9–11; vgl. Migsch, »Jirmijobuch« (wie Anm. 1), 178 Anm. 17 (= *Judaica Bohemiae* 41, 131 Anm. 17).

[4] Leszek Hońdo: *Stary Żydowski cmentarz w Krakowie. Historia cmentarza. Analyza hebrajskich jnskrypcji*, Kraków 1999, 148. Auf dem Grabstein steht משה נקר׳ ר׳ משה ב״ר ישכר שערטיל ז״ל (ebd.). Doch nennt Hońdo nicht das Jahr, in dem Moses gestorben ist. Herr Prof. Dr. Hońdo teilte mir brieflich mit, dass das Epitaph zwar beschädigt ist, dass man aber den Namen und den Anfang der Jahreszahl (kleine Zeitrechnung) sehr gut lesen kann. Das Datum lautet entweder 374 (= 1614) oder 375 (= 1615) (Migsch, »Jirmijobuch« [wie Anm.1], 179 Anm. 20 [= *Judaica Bohemiae* 41, 131 Anm. 20]). Zu einem Photo des Grabsteins siehe Olga Sixtová, Andrea Jelínková, <http://hebrewprinting.com/?page_id=358> (12.12.2016).

[5] Moses Särtels, *Ṡefer bė'er-Moše*, Prag 1604; [2]1612; 1657–60; 1689. Ders. (hrsg. von Shabbetai Bass), *Ṡefer bė'er-Moše*, Prag 1669; 1682; Dyhernfurt 1694; 1710. Zum *Ṡefer bė'er-Moše* vgl. Jakimyszyn, »*Sefer*« (wie Anm. 1).

[6] Moses Särtels, *Ṡefer lekaḥ-tȯv̄*, Prag 1604. <http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO_%2BZ156955500> bzw. <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/jd/ content/pageview/1702771> (12.12.2016).

[7] Moses Särtels, *Ṡefer Jirmijo̱*, Prag 1602. Online: Von Särtels Jeremiaübersetzung besitzt die Österreichische Nationalbibliothek ein vollständiges und ein unvollständiges Exemplar; vollständiges Exemplar: <http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/ viewer.faces?doc=ABO_%2BZ 158714202> (12.12.2016); unvollständiges Exemplar: <http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/ viewer.faces?doc=ABO_%2BZ158714500> (12.12.2016). Was das unvollständige Exemplar betrifft, so sind – in dieser Reihenfolge – ein *Ṡefer bėn Ṡira* eines unbekannten Verfassers und Särtels' *Ṡefer Jirmijo̱* zusammengebunden. Im *Ṡefer Jirmijo̱*, das in der Internet-Ausgabe auf S. 146 beginnt, fehlen das erste und das vierte Blatt. Der Text in dem vollständigen Exemplar ist öfters schlecht gedruckt, so dass man manche Wörter nicht lesen kann. Der Text in dem unvollständigen Exemplar ist fast immer gut lesbar.

[8] Moses Särtels, *Ṡefer hagan vėgam Hadrachah šėl mh''r Jȯḥänän Luria* […], Prag 1597.

mo Runkel[9] und das *Sėfėr häjir'äh* von Jona b. Abraham Gerondi heraus.[10] Neu, da bisher unbekannt, ist sein Buch *Mäsėchėth 'äv̄öth*, das mit einer jiddischen Übersetzung und einem Kommentar versehen 1599 in Prag gedruckt wurde.[11]

## 2. Codex Reuchlin 9 zu Jeremia 2,23-24

In der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe wird ein hebräisch-jiddisches Glossar aufbewahrt, das als Codex Reuchlin 9 (im Folgenden: R9) bezeichnet wird. Der Codex wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts angefertigt.[12] In ihm werden zu פֶּרֶה, *Wildeselin*, Jer 2,24 zwei verschiedene Wiedergaben geboten: *ain wild junk v̄ölėn* und *ain helfänt*.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 23b | איין יונק קעמלין<br>*ain junk kemlin*[13] | בכרה קלה | eine junge Kamelstute |
| 24a | איין ווילד יונק בולין<br>*ain wild junk v̄ölėn* | פרה I. | Wildeselin |
| | דש דא איש גואנט<br>*däs do is gėvont* | למד | |
| | איין העלפנט וסופו מוכיח<br>*ain helfänt vesöfö möchiaḥ* | פרה II. | Wildeselin |

[9] Moses Särtels (Hrsg.), *Ḥassan damim*, Prag 1605. Das Buch enthält einen kabbalistischen Kommentar zum Pentateuch auf der Grundlage der Gematria und des Notarikon. (*Encyclopaedia Judaica* 14 [Jerusalem 1971], 429.)

[10] Moses Särtels (Hrsg.), *Sefer hajir'ah*, Prag 1606. »Das Buch der Gottesfurcht« enthält eine Sittenlehre, vorwiegend für Männer. (Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature, translated and edited by B. Martin.* 7: *Old Yiddish Literature from Its Origins to the Haskalah Period* [Cincinnati u. a. 1975] 143.)

[11] Es handelt sich um ein Unikat, das sich in einer privaten Sammlung in Los Angeles befindet und noch nicht registriert wurde. <http://hebrewprinting.com/? page_id= 358> (10.12.2016).

[12] Zum Codex R9 vgl. Walter Röll u. a. (Hrsg.), *Die jiddischen Glossen des 14.–16. Jahrhunderts zum Buch ›Hiob‹ in Handschriftabdruck und Transkription* I: *Einleitung und Register* (Texte und Textgeschichte 52), Tübingen 2002, 8*-13*. Zur Datierung vgl. ebd., 1 Anm. 18.

[13] *kemlin* ist ein Diminutiv und gehört der Chedersprache, der damaligen Unterrichtssprache, an. Das Kamel kannte man nur aus der Bibel. Erst im 18./19. Jahrhundert wurde mit dem Wort *keml* (*n. sg.*) – *kemlen* (*n. pl.*) das erwachsene Kamel bezeichnet. (Erika Timm, *Historisch jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und deutschen Wortschatzes*, Tübingen 2005, 348–349.)

(1) Raschi (Rabbi Schlomo ben Jizchak [1040–1105]) verfasste auch einen Kommentar zum Jeremiabuch, und so überrascht es nicht, dass die Übersetzung von בכרה קלה V. 23b durch *ain junk kemlin* von seiner Interpretation beeinflusst ist: »a young female camel, that loves to wander«; siehe S. 9 *sub* b. Zwar schrieb der Glossator בכרה קלה; doch findet sich in dem jiddischen Wortlaut keine Wiedergabe des Adjektivs קלה, *schnell*; dies stellt jedoch vor kein Problem.

(2a) Zu פֶּרֶה I., »Wildeselin«: Das Nomen פֶּרֶה wird mit *ain wild junk vōlėn* nicht wörtlich wiedergegeben. Die Wiedergabe basiert auf der Notiz Raschis, dass manche Rabbiner das Wort פֶּרֶה als Fohlen gedeutet haben; altfranzösisch: »poulain«; siehe S. 9 *sub* V. 24 d. Diese Deutung hat der Glossator aufgenommen, er fügte aber *wild junk* hinzu. Spielte er mit *ain wild junk vōlėn* auf die Formulierung *ain junk kemlin* V. 23b an – also ein wildes junges Kamelfohlen? Die Glossierung von V. 24a wird durch die Erklärung von למד abgeschlossen: *ain wild junk vōlėn, dȧs do is gėvont* (an die Wüste).

(2b) Zu פֶּרֶה II., *helfȧnt*[14]: Dieses Nomen zieht die Aufmerksamkeit auf sich: Wieso wird פֶּרֶה als *helfȧnt* interpretiert?

(2c) Zu פֶּרֶה II: Der Glossator bezieht sich durch *vesȯfȯ mȯchiaḥ*[15], »und sein Ende (= seinen Endbuchstaben) berichtigend«, nicht auf das jiddische Nomen העלפנט, sondern auf das hebräische Nomen פרה *f.* Es wird also eine Korrektur der femininen Form פרה nach der maskulinen Form פרא verlangt. Diese Korrektur wurde bereits von den Kommentatoren Joseph ben Simeon Kara (ca. 1065–ca. 1135) und Radak (Rabbi David ben Josef Kimchi [1160–1235]) gefordert.[16]

Der Codex, gewiss keine Erstschrift, wurde gegen Ende des 14. Jahrhunderts geschrieben, und man darf annehmen, Särtels habe nicht diesen Codex, sondern ein anderes Glossar verglichen, das vielleicht früher, vielleicht später angefertigt worden war. Jedenfalls ist die Glosse איין העלפנט וסופו מוכיח nur in R9 verfügbar. Offenbar war ein Gelehrter – m. E. eher im 13. als im 14. Jahrhundert – daran interessiert, das Nomen פרא *m.* (*sic*!) nicht als Wildesel, sondern als Elefant = Chaosdrache zu deuten.[17]

---

[14] Vgl. Timm, *Semantik* (wie Anm. 13) 322: »*ain helfȧnt* ~ פֶּרֶה (inhaltlich falsch; […]).«

[15] מוכיח ist ein Partizip Hifil *m. sg.* von √יכח: הוֹכִיחַ = בֵּרֵר אֲמִתּוּת אֶת הַדָּבָר (Abraham Eben-Schoschan, […] *הַמִּלּוֹן הֶחָדָשׁ: אוֹצָר שָׁלֵם שֶׁל הַלָּשׁוֹן הָעִבְרִית* 1, Jerusalem 1973, 491c).

[16] Siehe dazu den Exkurs 6.1 zu פֶּרֶא/פֶּרֶה Jer 2,24, S. 27.

[17] Siehe dazu S. 33–39.

## 3. Jeremia 2,23-24: Vorbemerkung und Texte

Särtels fertigte seine kommentierende Übersetzung des Jeremiabuchs[18] nicht für den gelehrten Mann an, der die hebräische Bibel und die hebräisch verfassten Kommentare lesen und verstehen konnte, sondern für Mädchen und Frauen, die über keine oder nur geringe Hebräischkenntnisse verfügten, und wohl auch für die Männer, die keine ausreichende Kenntnis der hebräischen Sprache besaßen. Zwar nennt er im Vorwort keine Adressatengruppe. Doch ist seine Jeremiaübersetzung der jüdischen Frauenliteratur zuzuordnen.[19] Es ist anzumerken, dass er oft ganze Sätze oder Teile von Sätzen aus der frühneuhochdeutschen Jeremiaübersetzung von Martin Luther übernommen hat.[20]

| ***Übersetzung des Textes*** *(H. M.)* | |
|---|---|
| 2,23 | Wie kannst du sagen: Ich bin nicht unrein geworden; den Baalim bin ich nicht nachgelaufen. Schau auf deinen Weg im Tal; erkenne, was du getan hast. Eine schnelle junge Kamelstute läuft aufgeregt hin und her. |
| 2,24 | Eine Wildeselin, die an die Wüste gewöhnt ist. In ihrer Brunst schnappt sie nach Luft. Ihre Gier – wer kann sie stillen? Alle, die sie suchen, werden nicht ermüden. In ihrer Brunstzeit[21] werden sie sie finden. |

---

[18] Särtels, *S̀efer Jirmijo̱* (wie Anm. 7). Zu Särtels' Jeremiaübersetzung vgl. Migsch, »Jirmijobuch« (wie Anm. 1), 175–208 (= *Judaica Bohemiae* 41, 128–159); Ders., »Das Jirmijobuch von Moses Särtels II: Die jüdischen Quellen«, in: Ders., *Studien zum Jeremiabuch und andere Beiträge zum Alten Testament* (Österreichische Biblische Studien 37), Frankfurt am Main 2010, 209–234.

[19] Helmut Dinse/Sol Liptzin, *Einführung in die jiddische Literatur*, Stuttgart 1978, 33–34.

[20] Vgl. Migsch, »Jirmijobuch« (wie Anm. 1), 176 (= *Judaica Bohemiae* 41, 128). Anzumerken ist: Särtels verglich die Lutherbibel (Wittemberg 1541) oder die Ausgabe letzter Hand (Wittemberg 1545). Dies lässt sich aus der unterschiedlichen Wiedergabe von נוֹאָשׁ לֹוא Jer 2,25 in den Übersetzungen Luthers ableiten. Luther gab diese Phrase in den Propheten bis 1541 und in den Bibeln bis 1540 durch »da wird nichts aus« wieder, in den Bibeln 1541 und 1545 aber durch »das las ich«. Särtels übernahm aus der Lutherbibel »das lo̱s ich nit«, wobei er nach dem hebräischen Text das Negationswort »nit« ergänzte. Da ich nicht feststellen konnte, ob Särtels die Lutherbibel von 1541 oder von 1545 vor sich liegen hatte, verglich ich seine Übersetzung mit Luthers Übersetzung nach der Ausgabe letzter Hand, also nach der Gesamtbibel von 1545 = WA.DB 11/1.

[21] Rudolph Meyer/Herbert Donner, *Wilhelm Gesenius Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* (Berlin u. a., [18]1987–2010) 327b. Wörtlich: In ihrem Monat.

| ***Martin Luthers Übersetzung*, Leipzig 1545, 201**[22] | |
|---|---|
| 2,23 | WIE THARSTU DENN SAGEN? ICH BIN NICHT VNREIN, Jch henge nicht an Baalim. SIHE AN, WIE DU ES TREIBEST IM TAL, vnd BEDENCKE, wie du es ausgericht hast. DU LEUFFEST VMBHER, *wie* eine Camelin in der brunst, |
| 2,24 | vnd WIE EIN Wild[23] IN DER WÜSTEN PFLEGT[24], wenn es fur grosser Brunst lechtzet, vnd leufft, das niemand auff halten kann. Wers wissen wil, darff[25] nicht weit lauffen, Am Feiertage[26] sihet man es wol. |

| ***Särtels' interpretierende Übersetzung***[27] | | | | |
|---|---|---|---|---|
| A | *α* | 23aα$_1$ | | *WI' DAṘFSTU DEN SAGEṄ: ICH BIN NIT UNRAIN* |
| | | 23aα$_2$ | | *un` bin nit den ʿa[v̄ȯdẹ]-s[orẹ] noch-gȧngėn.* |
| | | 23aβ | | *SICH AN, WI' DU ES TREIBST IM TAL! +un` di' ʿav̄ėrẹ* |
| | | | <u>א</u> a | *mit <u>bėss-Pė ʿȯr</u>, den sėlbėg weg gėstu alės nȯch+.* |
| | | 23aγ | a | *GĖDENK un[`] sei' wißėn, was du gėtȯn hȯst!* |
| | *β* | 23b | a b c | *+DU LAFST UM-HER WI'+ ain jung kemlin, dȧs do gring lȧft, zicht sich noch irėm weg.* |
| B | *α* | 24aα$_1$ | (d e.f) | *WI' AIN wild tir IN DER WISTĖNEI' PFLEGT +zu tun+:* |
| | | 24aα$_2$ | g h | *mit gėlustėn irės leib si' tut fėr-schlindėn irė trȧcht-sitėn*[28]. |
| | *β* | 24aβ | g | *wer kan si' machėn widėr-kerėn fun irėm sitėm*[29] *un` irės lustėn?* |
| | *γ* | 24bα | h | *nit er i<u>s</u> sich mihėn, der si' bėgert zu fȧngėn; den er wais, er si' nimėr dėr-raichėn kan, wen si' an-* |

[22] Die Übereinstimmungen in den Übersetzungen von Luther und Särtels sind in Kapitälchen gedruckt.

[23] Zu Luthers Übersetzung von פֶּרֶה durch »ein Wild« siehe S. 40.

[24] »pflegt« = handelt (vgl. DWb = Jakob und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854–1960, s.v.); siehe auch unten S. 17.

[25] »darff (= braucht) nicht weit lauffen«; vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. (noch jidd. *darfn*).

[26] Zu Luthers Wiedergabe von בְּחָדְשָׁהּ durch »Am Feiertage« siehe S. 41–44.

[27] Die kleinen Buchstaben in der 4. Spalte verweisen auf die Raschi-Kommentare auf S. 9–10. Der Großbuchstabe R verweist auf den Radak-Kommentar auf S. 11.

[28] *trȧcht-sitėn*: eine dialektale Nebenform von *trȧch-sitėn*; siehe S. 34.

[29] Druckfehler. Korrekt: *fun irėn sitėn*. Nach der Präposition *fun* steht der Dativ; vgl. V. 24aβ: *fun irėn bėsėn sitėn*.

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | | | | *hėbt zu lafėn.* |
| | *δ* | 24bβ | h | *in irėm ḥodeš man kan gėfindėn si'.* |
| | *ε* | | h | *das maint: ain helfȧnt schlȯft ain ḥodeš im jor,* |
| | *ζ* | | h | *do kan man si' dėr-wischėn.* |
| C | | | | *das i<u>s</u> alės ain mošel ouf Jiśro'el!* |
| A′ | *β* | 23b | a b c | *wi' dȧs kemlėn laft hin un` her,* |
| | *α* | 23aα$_2$ | | *so lafėn ach Jiśro'el hin un` her noch irėn ʿa[v̄ȯdė]-s[orė],* |
| B′ | *α* | 24aα | d h | *un` wi' dȧs wild tir, das nimȧt dėr-raichėn kan;* |
| | *γ* | 24bα | R | *so kenėn si' ir nėv̄i'im ni' gėraichėn un` brengėn si' in den rechtėn weg;* |
| | *β* | 24aβ | R | *den si' lȯßėn nit ab fun irėn bėsėn sitėn,* |
| | *δ* | 24bβ | h | *abėr im*[30] *ainėm ḥodeš im jor kan man gėfindėn si'.* |
| | *ε* | | R | *das maint: dėr ḥodeš Ov̄, das mir nȯch misėn haltėn baʿawonȯss thišʿė-bOv̄* |
| | *ζ* | | <u>ℵ′</u> R | *un` im selbigėn ḥodeš unsėr <u>bėss-hamikdeš</u> fėr-brent i<u>s</u> gėwordėn.* |

Särtels übertrug die V. 23-24 nicht wörtlich, sondern frei ins Jiddische. Was den Anteil Luthers und den der Kommentatoren Raschi und Radak betrifft: (1) Zu A–B: Was den V. 23 und den Achtelvers 24aα$_1$ angeht, so griff Särtels teils auf Luthers Übersetzung, teils auf die entsprechenden Raschi-Kommentare zurück. Ab dem Achtelvers 24aα$_2$ aber dienten ihm in den Abschnitten A und B nur die Raschi-Kommentare als Vorlage. (2) Zu A´–B´: Särtels formulierte die Sachverhalte von A´ auf dem Hintergrund des Raschi- und die Sachverhalte von B´ auf dem Hintergrund des Radak-Kommentars zu V. 24. Anders gesagt: Er übertrug die Kommentare nicht wörtlich ins Jiddische, sondern leitete aus ihnen seine eigene Auslegung ab. Modern gesagt: Er wollte religiöse Bildung unter das Volk bringen oder diese im Volk festigen. Seine Leserinnen und Leser sollten verstehen, warum sie noch heute – zu Beginn des 17. Jahrhunderts – den 9. Tag des Monats Ab (= 25. August) als Fast- und Trauertag begehen.

[30] Druckfehler. Korrekt: *in*.

## 4. Kommentare Raschis und Radaks

Särtels fügte in vielen Versen seiner Jeremiaübersetzung Erklärungen jüdischer Kommentatoren zu[31] – zumeist in freier Formulierung. Die Kommentare Raschis und Radaks wurden seit ihren ersten Niederschriften oftmals abgeschrieben. Fehlerhafte Lesarten überraschen daher nicht, da sich im Verlauf der jahrhundertelangen Überlieferung zunächst Schreib- und später auch Druckfehler eingeschlichen haben. Für die Abfassung der vorliegenden Studie verglich ich die Raschi-Kommentare der V. 23 und 24 und den Radak-Kommentar zu V. 24 nach der Internet-Ausgabe *The Sefaria Library*[32].

### 4.1 Raschis Kommentare zu V. 23–24

| | |
|---|---|
| V. 23 a | **See your way in the valley.** *See what you have done opposite Beth Peor, and until now you adhere to that way like a swift she-camel clinging to her ways.*[33] |
| V. 23 b | **young she-camel.** Heb. בִּכְרָה, *a young female camel, that loves to wander. 'The young camels of Midian* (בִּכְרֵי)*'* (Isa. 60:6) *is translated* הוֹגְנֵי, *and they are young camels, as we find in Sanhedrin* 52a: *There are many old camels laden with the skins of young camels* (הוֹגְנֵי). |
| V. 23 c | **Clinging.** *Adhering to the ways of her youth, an expression similar to: 'it would have clung* (מסריך סריך)*'* (*Chullin 51a*[34]). *This may be associated with 'a shoe-thong'* (שָׂרוֹךְ נַעַל) (Gen. 14:23). *She binds the ways of her youth in her heart.* |
| V. 24 d | **A wild donkey.** *(salvatico in O*[*ld*]*.F*[*rench*]*), wild, and some interpret it as poulain in O.F., a foal.* |
| V. 24 e | **Accustomed to the desert.** *Accustomed to be in the deserts, so she loves to wander.* |
| V. 24 f | **that snuffs up the wind.** *She opens her mouth and snuffs up the wind, and he*[35] *always returns to his place.* |

---

[31] Vgl. Migsch, »Jirmijobuch […] II« (wie Anm. 18), 214–215.

[32] Raschi: <https://www.sefaria.org/Rashi_on_Jeremiah.2.23?lang=bi>;
Radak: <https://www. sefaria.org/Radak_on_Jeremiah.2.23?lang=bi> (27.10.2017).

[33] Alle Raschi-Zitate in der englischen Übersetzung von A(braham) J(osef) Rosenberg, *The Book of Jeremiah. A New English Translation. Translation of Text, Rashi, and other Commentaries by* 1, New York 1995, S. 213–214 (für die altfrz. Glossenwörter s.a. S. 17–18); der ganze Text ist auch im Internet verfügbar.

[34] Chullin 51a: מיסרך הוה סריך.

[35] Man beachte den Wechsel im Subjekt (*part. f. sg.* פותחת […] ושואפת → *m. sg.* הוא חוזר וג׳) und in den enklitischen Personalpronomen (*f. sg.* פיה → *m. sg.* למקומו). Der Fehler hat sich während der handschriftlichen Überlieferung eingeschlichen. Joseph b.

| | |
|---|---|
| V. 24 g | **her tendency like the sea creatures, who can hinder her?** *That trait of the sea creatures that she* (*sc.* die Wildeselin – H. M.) *has, for also the sea creature snuffs up the wind, as it is said: 'They (sc. she) snuff up the wind like sea creatures'* (infra 14:6). *Who can hinder her from that trait? So it is with you—who can return you from your evil way?* |
| V. 24 h | **All who seek her will not weary** — *For they will weary needlessly, for they will be unable to overtake her. What will her end be? In her month they will find her. There is one mo*[*n*]*th in the year that she sleeps for the whole month, and then she is captured. You, too—one month* (*viz. Ab*) *was already prepared for you from the days of the spies, when your forefathers established it as a time of vain weeping; therein you will be captured.* |
| V. 24 i | **תאנתה**. *son dagronemant in O.F.*[36], dragon nature. *Jonathan rendered it in this manner,* [37]כַּעֲרוֹדָא. *Another explanation: It is an expression of wailing, comp. 'moaning and* wailing [*sic*!; korrekt: *wailing*]*'* (תַּאֲנִיָּה וַאֲנִיָּה) (Lam. 2:5). |

Simeon Kara (ca. 1065–ca. 1135) und Radak (1160–1235) hatten פרה *f.*, Wildeselin, durch פרא *m.*, Wildesel, ersetzt; siehe S. 26–28. Meines Ermessens »verbesserte« ein Rabbiner noch im 12. oder 13. Jahrhundert die Raschi-Kommentare zu V. 24, indem er alle femininen Formen durch maskuline Formen ersetzte. Die »verbesserte« Version ging verloren oder setzte sich nicht durch, und nur die zweite Hälfte der »verbesserten« Version von V. 24 f erhielt sich – aus welchem Grund auch immer.

36 Im Ardenner Wald sagt man »dagron« statt »dragon« (Jean-Baptiste de LaCurne de Sainte-Palaye, *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois ou glossaire de la langue françoise depuis son origine jusqu'au siècle de Louis XIV par* [...] 4: *Chie-Deca*, Niort und Paris 1877, 450a; Online: <https://archive.org/stream/ dictionnairehist04sainuoft#page/450/ mode/2up>). Raschi (geb. 1040 in Troyes; gest. 1105 ebda) lebte in dem Gebiet Champagne-Ardenne.

37 (1) *The Sefaria Library* (wie Anm. 32): כירודא. Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 18 zitiert in seiner englischsprachigen Übersetzung nach dem Raschi-Kommentar, der in *Mikraot Gedolot*, Lublin 1897, enthalten ist כַּעֲרוֹדָא. Diese Lesart ist zweifelhaft; vorzuziehen ist wohl: כירורא. עֲרוֹדָא *m.* bedeutet »Wildesel«, ירורא *m.* aber (u.a.) »Schakal» (2) Was כירודא (*Sefaria Library*) betrifft, so muss diese Lesart durch כירורא ersetzt werden; so mit Gustaf F. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch.* [...], Hildesheim 1967, 187b; Alexander Sperber , *The Bible in Aramaic, based on old manuscripts and printed texts* III: *The Latter Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden 1962, 138. (3) Nach Robert Hayward, *The Targum of Jeremiah, Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, Edinburg 1987, 53 Anm. 33 kennt man die genaue Bedeutung des Nomens ירודא = ירורא nicht: »In Aramaic yrwr` (texts b g and o: yrwd`), an unidentified animal or mythical being, generally associated with ruins and the desert. The Aramaic word is that used principally to translate tannim of the Hebrew text, and is variously rendered as 'dragon,' 'wild ass,' 'jackal,' 'ostrich.'«

## 4.2 Radaks Kommentar zu V. 24bβ

| | |
|---|---|
| V. 24 R | **in her mo[n]th they will find her –** In her final month of pregnancy, when she ist heavy with child, they will be able to overtake her and find her. So it is with the people of Israel. The prophets who pursue her to reprove her for her sins will be unable to overtake her for they will not heed them. Their reproof will not avail them until the month of Ab, when they will be heavy with sin and they will fall, then they will confess their sins, as they actually did when the Temple was destroyed. Other explains: In her renewal, they will find her. I.e., whenever they find her, she is in a state of renewing her sins. It is as though they are now commencing to run and cannot be overtaken.[38] |

## 5. Parallelisierende Struktur der V. 23-24: A – B – || C || A′ – B′

Särtels übersetzt den hebräischen Text[39] der V. 23–24 nicht wörtlich. Er gestaltet vielmehr auf dem Hintergrund des Raschi- und Radak-Kommentars einen kunstvoll aufgebauten Text. Doch nimmt er in den Teil A auch vier Formulierungen und in den Teil B eine Formulierung aus der Übersetzung Luthers auf. Ferner folgt er der Gliederung der zwei V. 23 und 24 in Halbverse (*ʾAṯnāḥ*) und in Viertelverse (*Zāqēf parvum*), und, was 23aα und 24aα betrifft, sogar in Achtelverse (*R*$^{e}$*b̲i*$^{a}$*ʿ*). Die Teile A und A′ enthalten seine Deutung des V. 23, die Teile B und B′ seine Deutung des V. 24. Jeder dieser vier Teile ist in Särtels' Übersetzung in sich strukturiert: Teil A: $\alpha - \beta$ | Teil B: $\alpha - \beta - \gamma - \delta - \varepsilon - \zeta$ || Teil C || Teil A′: $\beta - \alpha$ | Teil B′: $\alpha - \gamma - \beta - \delta - \varepsilon - \zeta$. Was die Teile B und B′ betrifft, so fügt Särtels jeweils an deren Schluß, eingeleitet durch *das maint*, eine Deutung an, die in Teil B (= $\varepsilon - \zeta$) noch rätselhaft bleibt, deren Inhalt aber in Teil B′ (= $\varepsilon - \zeta$) mitgeteilt wird. Särtels schließt mit dem Satz C die Teile A$\beta$ (!) und B zusammenfassend ab, wobei er zum ersten Mal auch den Namen Israels erwähnt, und so informiert er seine Leser darüber, dass alles, was in den Teilen A$\beta$ und B mitgeteilt wird, ein *mošel*, ein Vergleich, ist, der sich auf Israel be-

---

[38] Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 18.

[39] Im Folgenden gebrauche ich den Terminus »Hebräischer Text« statt des Terminus »Masoretischer Text«, da nicht feststellbar ist, nach welchem Bibeldruck Särtels übersetzt hat. Doch verglich ich seine Übersetzung mit dem masoretischen Text in der *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart [3]1987, und daher zitiere ich auch hebräische Lesarten nach der *Stuttgartensia*. Davon ausgenommen ist פֶּרֶה *f.* V. 24, da Särtels das Nomen פֶּרֶא *m.* in seinen Text aufgenommen, vielleicht auch in seinem Bibeltext gelesen hat; siehe S. 26.

zieht – also das schnell umherlaufende *kemlin* und das *wild tir*[40], das von seinem eingeschlagenen Weg nicht abweicht und sich nicht fangen lässt; doch könne man Israel in einem *ḥodeš* im Jahr fangen, nämlich in dem *ḥodeš*, in dem der *helfȧnt*, der Chaosdrache = Israel[41], schläft. Die namentliche Erwähnung Israels in dem Abschlusssatz C und in dem Satzgefüge A′ verdeutlicht, dass sich alle Sachverhalte in den Teilen A, B, A′ und B′ auf Israel beziehen.

### 5.1 Rahmung der Struktur durch die Ortsbezeichnungen

*bėss-Pė ʿȯr* (A/<u>אַ</u>) und *bėss-hamikdeš* (B′/<u>אַ′</u>)

Särtels überträgt die hebräischen V. 23-24 nicht Wort für Wort ins Jiddische. Vielmehr schafft er eine freie, ausdeutende Übersetzung, die einen Zeitraum von etwa 650 bis 700 Jahren überspannt. Denn die Unreinheit Israels, die der Prophet Jeremia nennt und deren Existenz das Volk bestreitet (V. 23), hat im 13./12. Jahrhundert v. Chr. begonnen, als Israel vor dem Einzug in das verheißene Land sein letztes Lager in Bet Peor aufgeschlagen hatte (Dtn 3,29; 4,46). Bet-Peor war eine Stadt in Moab, das bei der Verteilung des Landes (Jos 13-19) dem Stamm Ruben zugeteilt werden wird (Jos 13,20), und in dieser Stadt wurde Baal Peor verehrt. Bet-Peor bedeutet also »Tempel des Baal Peor«. Israel huldigte während des Aufenthalts in Bet-Peor diesem Götzen, indem es an den Opferfesten der Moabiter teilnahm und mit den Moabiterinnen Unzucht trieb (Num 25). Doch beendete es mit dem Einzug in das verheißene Land keineswegs sein sündhaftes Verhalten, es setzte es nur auf einer anderen Ebene fort, wofür im Jeremiabuch für die letzten Jahre vor der Zerstörung des Tempels viele Beispiele angeführt werden.

Gott beauftragte den Propheten Jeremia damit, »auszureißen und niederzureißen, zu vernichten und einzureißen, aufzubauen und einzupflanzen« (Jer 1,10). Freilich, das Hauptgewicht liegt auf den Strafreden Jeremias, und Särtels berücksichtigt dies auch, indem er דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ 1,1a durch *štrȯf-*

---

[40] Im hebräischen/masoretischen Text (vgl. Anm. 39) und auch in Särtels' Übersetzung sind die zwei Tiere בִּכְרָה und פֶּרֶה/פֶּרֶא Metaphern für das Volk Israel. Man vgl. dazu die ausführliche Darstellung bei Benjamin A. Foreman, *Animal Metaphors and the People of Israel in the Book of Jeremiah* (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 238), Göttingen Oakville, CT, USA 2011, 144–161.

[41] Zu der Deutung »*helfȧnt* = Chaosdrache = Israel« siehe den Exkurs S. 33–39.

*rėd Jirmijo̱* wiedergibt. Quelle für die interpretierende Übersetzung *štrȯf-rėd* ist die 13. *Piska* der *Pesikta de Rav Kahana*.[42]

In seiner ausdeutenden Neuformulierung der V. 23-24 spannt Särtels durch die Ortsbezeichnungen *bėss-Pėʿör*, »der Tempel des Baal Peor«, und *bėss-hamikdeš*, »das Heiligtum Gottes in Jerusalem«, einen zeit- und ortsbezogenen Bogen von dem sündigen Verhalten Israels in der Zeit des letzten Aufenthalts vor der Landnahme in Bet-Peor bis zu der Zerstörung des Jerusalemer Tempels am 9. Tag des Monats Ab (= 25. August) im Jahr 587 v. Chr. Da die Landnahme im 13./12. Jahrhundert erfolgte, umfasste die Zeit bis zur Zerstörung und Niederbrennung des salomonischen Tempels rund 650 bis 700 Jahre. Doch dehnt Särtels die Zeit bis in seine Gegenwart hinein aus, indem er im vorletzten Satz (= Teil B′/ε) festhält, dass *mir nȯch misėn haltėn* den 9. Tag des Monats Ab. So umfasst die Zeit von der Landnahme bis zum Jahr 1600 n. Chr. – Särtels starb 1614 oder 1615 – etwa 2.250 bis 2.300 Jahre. Mit der umfangreichen interpretierenden Ausformung der zwei hebräischen V. 23-24 will Särtels seine Leser informieren, weshalb sie noch heute, d. h. um 1600 n. Chr., den 9. Tag des Monats Ab (= 25. August) als Fast- und Trauertag begehen.[43] Die Vermittlung dieser Information ist auch das Ziel seines Texts.

Raschi erwähnt die Ortsbezeichnung *bėss-Pėʿör* im ersten Kommentar zu V. 23 (siehe S. 9 *sub* a). Dagegen führt er die Ortsbezeichnung *bėss-hamikdeš* in seinem Kommentaren zu V. 24 nicht an; vgl. S. 10 *sub* h. Dies war auch nicht erforderlich, wusste doch jeder Rabbiner darüber Bescheid, dass der vorletzte Raschi-Kommentar zu V. 24 auf dem Hintergrund der Zerstörung des salomonischen Tempels interpretiert werden musste.

---

[42] Siehe dazu den Exkurs 6.2 zu *štrȯf-rėd* S. 31–33.

[43] *Ab* ist der elfte Monat des bürgerlichen jüdischen Jahres und der fünfte des religiösen jüdischen Kalenders. Er hat 30 Tage und fällt im gregorianischen Kalender meist in die Zeit von Juli und August; vgl. Elijahu Kitov, *Das jüdische Jahr. Gesetz und Brauch* III: *Schawuot und Tischa Beaw*, Zürich 1987, 143–243. Folgende Ereignisse sind auf den 9. Ab datiert: (1) »Zur Zeit der Wüstenwanderung wurde unseren Vätern die Strafe verhängt, nicht in das gelobte Land ziehen zu dürfen«. (2) Zerstörung des Ersten und des Zweiten Tempels (586 v. Chr. und 70 n. Chr.). (3) Zerstörung der Stadt Bethar 135 n. Chr. (Bar-Kochba-Aufstand). (4) Der Erdboden des zerstörten Jerusalems wurde umgepflügt (vgl. Jer 26,18). (5) Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahr 1492 (ebd., 159). Vgl. zusätzlich Isaak Abrabanel (1437–1508), פירוש על נביאים אחרונים, *s. l.* 1641, קr+v, der auch die Vertreibung der Juden aus England (1290) und Frankreich (1295) sowie die Zerstörung der jüdischen Gemeinde in Alexandrien (66 v. Chr.) erwähnt; vgl. dazu Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 18.

## 5.2 Teil A: V. 23

Särtels übernimmt für die Gestaltung des V. 23, also für die Einleitung seiner Interpretation, Teile aus dem Luther-Vers 23.

### 5.2.1 Teil A/*α*: V. 23a

(1) V. 23a$\alpha_1$: Luther übernahm die Formulierung »WIE THARSTU DENN SAGEN? ICH BIN NICHT VNREIN« m. E. aus den »Wormser Propheten«,[44] also aus der Übersetzung der hinteren Propheten, die die Antitrinitarier Ludwig Hätzer (vor 1500–1529) und Hans Denck (um 1495–1527) angefertigt hatten und die zum ersten Mal 1527 in Worms erschienen war. In den »Wormser Propheten« liest man »Wie darffstu sagen: Ich bin nit unreyn.«[45] In »darffstu« und »tharstu« spiegelt sich der gleiche Sinn: Das Verb »dürfen« und das heute nicht mehr verständliche Verb »turren«[46] (= Luther) sind in Bezug auf eine unwahre Behauptung im Sinne von »wagen«, »sich erkühnen«, »sich erdreisten«, »sich erfrechen« gebraucht; [47] also: »wie wagst du zu sagen«. Das gilt gewiss auch für das von Särtels gebrauchte jiddische Verb *dȧrfstu*.

(2) V. 23a$\alpha_2$: Särtels übersetzt, von הַבְּעָלִים abgesehen, wörtlich. הַבְּעָלִים aber gibt er durch *ʿa*[*v̄ȯdẹ*]-*s*[*orẹ*], Götzen, wieder.

(3) V. 23aα: Im hebräischen Text sind nach der eröffnenden Frage »Wie kannst du sagen?« zwei vergangene Sachverhalte dargestellt: »Ich bin nicht unrein geworden; den Baalim bin ich nicht nachgelaufen.« (Übersetzung – H. M.) Luther formuliert jedoch gegen den hebräischen Text zwei gegenwärtige Sachverhalte: »ICH BIN NICHT VNREIN, Jch henge nicht an Baalim.« Särtels übernimmt aus der lutherischen Wiedergabe mit *ICH BIN NIT UNRAIN* die Darstellung des gegenwärtigen Sachverhalts. Den zweiten Sachverhalt formuliert er als bereits vergangen: *un` bin nit den ʿa*[*v̄ȯdẹ*]-*s*[*orẹ*] *noch-*

---

[44] Luther hat die »Wormser Propheten« verglichen (Hans Volz, »Luthers Übersetzung des Prophetenteils des Alten Testaments«, in: *Martin Luthers Werke kritische Gesamtausgabe Deutsche Bibel* 11/2, Weimar 1960, IX-CXLVIII).

[45] Ludwig Hätzer/Hans Denck, *Alle Propheten nach Hebraischer sprach verteütscht. O Gott erlöß die gfangenen*, Worms 1527, xxxvij. (Faksimile, hrsg. von Ulrich Bister, Herborn 2007.)

[46] Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. »dürfen« und s.v. »turren«; ferner Friedrich Staub u. a., *Schweizerisches Idiotikon. Wörterbuch der schweizer-deutschen Sprache* 13: *D–n (T–n) bis D–z (T–z)*, Frauenfeld 2012, 1513–1514 zu »tören […] III« (und im modernen Jiddisch *torn*).

[47] Staub, *Idiotikon* (wie Anm. 46), 1514.

*gȧngėn*. Zwischen den zwei Sachverhalten besteht eine kausale Verhältnisbeziehung, indem der zweite den ersten Sachverhalt begründet. Das kausale Verhältnis ist nicht ausgedrückt.

(4) V. 23aβ: Särtels übersetzt den Versteil zweimal: Er übernimmt die lutherische Wiedergabe, dann übersetzt er frei, wobei er nach Raschi den Ortsnamen *bėss-Pė'ȯr* (vgl. S. 9 *sub* a) einfügt; vgl. R9: *בגיא im dol fun Pė'ȯr*.

(5) V. 23aγ: Särtels übersetzt das Verb zweimal: Er übernimmt aus der lutherischen Wiedergabe den Imperativ *sg.* »BEDENCKE«, den er gegen *GĖDENK* (= »erinnere dich«) austauscht; dann fügt er in wörtlicher Übersetzung den Imperativ *sg. sei' wißėn* zu: *sei' wißėn, was du gėtȯn hȯst*; vgl. R9: *wiß wȧs du hȯst gėtȯn*; vgl. ferner Targum: ' דְּעִי מָא עֲבַדְתִּ.

### 5.2.2 Teil A/*β*: V. 23b

V. 23a umfasst fünf Sätze, V. 23b besteht nur aus einem Satz. Zwar werden alle sechs Sätze von Gott gesprochen. Doch ist im ersten Halbvers eine Rede Gottes formuliert, die Israel auf seine Vergangenheit im Tal Peor zurückblicken lässt. Dagegen überliefert der zweite Halbvers einen Redesatz Gottes, der die gegenwärtige Situation Israels bespricht. Bereits Raschi interpretiert, indem er den Satz durch die Vergleichspartikel כ einleitet: »*like a swift she-camel clinging to her ways.*« (Siehe S. 9 *sub* a.).

V. 23b: Luther übersetzt weder das Adverb קַלָּה *f.*, »schnell«, noch die Formulierung מְשָׁרֶכֶת דְּרָכֶיהָ, »verdrehend ihre Wege« = »die ihre (eigenen) Wege kreuzt (d. h. aufgeregt hin und her läuft)«[48]. Im Gegenteil, er formuliert einen gänzlich anderen Sachverhalt, indem er nicht קַלָּה מְשָׁרֶכֶת דְּרָכֶיהָ wiedergibt, sondern an V. 24bβ, den letzten (!) Satz des V. 24, angleicht: »DU LEUFFEST VMB-HER, wie eine Camelin in der brunst«. Er macht also (in Anlehnung an den Vulgata-Text) aus der *jungen, noch nicht geschlechtsreifen* Kamelstute (בִּכְרָה) eine *erwachsene, fortpflanzungsfähige* Kamelstute (גָּמָל), die in der Brunst aggressiv durch die Wüste läuft. V. 24bβ lautet בְּחָדְשָׁהּ יִמְצָאוּנָהּ, »In ihrem Monat werden sie sie finden«. Dagegen gebraucht Luther bei der Wiedergabe dieses Halbverses einen alten jüdischen Terminus: »Am Feiertage sihet man es wol.« Er bezeichnet mit »Am Feiertage« den jüdischen Neumondtag, also den »Tag« der Brunst.[49]

---

[48] Meyer/Donner, *Handwörterbuch* (wie Anm. 21), 1301a.

[49] Zu Luthers Wiedergabe von בְּחָדְשָׁהּ durch »Am Feiertage« siehe S. 41–44.

Särtels übernimmt nur den Satzanfang aus der Übersetzung Luthers: *DU LAFST UM-HER WI'*. In diesem Hauptsatz wird ein realer Vergleich ausgedrückt. Man könnte das Korrelat »so«, das Luther und daher auch Särtels fortgelassen hat, ergänzen. Luther: »DU LEUFFEST [so] VMBHER, *wie* eine Camelin«; Särtels: »+*DU LAFST* [so] *UM-HER WI'*+ *ain jung kemlin*«. Särtels bleibt – anders als Luther – im Wesentlichen am hebräischen Text, indem er die junge Kamelstute in der Freude und Ungestümheit ihrer Jugend schnell durch die Gegend laufen lässt; denn von einem brünstigen Verlangen ist sie wegen ihrer Jugend noch weit entfernt, und so dient ihr jugendliches und ungestümes Wesen als Bild für das wankelmütige Verhalten Israels.[50] Daher gibt Särtels auch – anders als Luther – בִּכְרָה korrekt durch *ain jung kemlin* wieder; vgl. Raschi (S. 9 *sub* b).

Das Adjektiv קַלָּה (*f. sg.*), »schnell«, umschreibt Särtels durch den Relativsatz *dȧs do*[51] *gring lȧft*. Das Nomen *kemlin* ist ein Diminutiv und als solches *neutrius generis*.[52] Daher schließt Särtels den Relativsatz durch das neutrale Relativpronomen *dȧs do* an das neutrale Nomen *kemlin* an. Doch gebraucht er im nächsten Satz, wie es die Formulierung im hebräischen Text erfordert, ein feminines Possessivpronomen: *zicht sich noch irėm weg*. Durch den Wechsel vom sächlichen zum weiblichen Geschlecht, also von *ain jung kemlin* (*n. sg.*) […] zu *zicht sich noch irėm* (*f. sg.*) *weg* entsteht eine Kohärenzstörung,[53] die Särtels aber in Kauf genommen hat.[54] Särtels

---

[50] Vgl. Kenneth E. Bailey/William L. Holladay, »The ‘young camel’ and ‘wild ass’ in Jer. II 23–25«, *Vetus Testamentum* (1968) 18, 258–259: »But it is not femaleness that is being stressed here; rather, the *youthfulness* of the camel. […]; such a young camel never takes more than about three steps in any direction. […] Thus ‘interlacing her paths’ is an accurate description of a young camel – it provides Jeremiah a perfect illustration for the fickleness of Israel.«

[51] Särtels fügt in seiner Jeremiaübersetzung zu den Relativpronomen *der* / *di'* / *das*/*dȧs* / *di'* (*pl.*) oft die Partikel *dȯ'* zu. Diese Partikel hat die Aufgabe, den Charakter des Relativsatzes als eines Nebensatzes sicherzustellen. Kunibert Baldauf, *Untersuchungen zum Relativsatz in der Luthersprache* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft: Germanistische Reihe 19), Innsbruck 1983, 174 bezeichnet die Partikel *da* als »relativisches Signal«. Sie zeigt nämlich an, dass das Verb im Relativsatz die zweite Stelle besetzt – entweder, weil der Relativsatz bloß aus Relativpronomen und verbalem Prädikat besteht, oder weil das verbale Prädikat aus stilistischen Gründen an der zweiten statt an der letzten Stelle im Satz steht. Die Partikel kann aber auch fehlen. Vgl. dazu die ausführliche Darstellung ebd., 172–177.

[52] Siehe S. 4 Anm. 13.

[53] Kohärenzstörungen begegnen in der Jeremiaübersetzung von Särtels oft. Doch muss jede Kohärenzstörung in ihrem Kontext erklärt werden.

[54] Vgl. R9: *ain junk kemlin*; siehe S. 4. Anders Naftholi Hirsh Altschuler b. Ascher, *S̀efer ’ajjolo̱ šėluḥo̱* 1: *Nė v̄i’im ’aḥarȯnim*, Krakau 1593, סב r: *ain jungė kemlin*. Das

berücksichtigt in der freien Formulierung *zicht sich noch irėm weg* die zwei folgenden Interpretationen Raschis: *a young female camel, that loves to wander* (siehe S. 9 sub 23 b) und *Adhering to the ways of her youth* (siehe S. 9 sub 23 c).

## 5.3 Teil B: V. 24

### 5.3.1 Teil B/*α*+*β*: V. 24a

Vergleicht man die Übersetzungen von Luther und Särtels auf dem Hintergrund des hebräischen Texts miteinander, so erkennt man, dass Luther den hebräischen Text der V. 23b und 24a interpretiert und dass Särtels diese Interpretation weiter ausgebaut hat. Doch berücksichtigt Särtels ab V. 24a$\alpha_2$ *nur* mehr die betreffenden Abschnitte des Raschi-Kommentars. In der lutherischen Wiedergabe sind die V. 23b und 24a$\alpha_1$ als Hauptsatz und als *Nachsatz* (!)[55] aufeinander bezogen. Das Verb »pflegen« in der Übersetzung Luthers bedeutet aufgrund des Kontexts »handeln«.[56] Die Konjunktion »vnd«, die in der lutherischen Übersetzung den *Nachsatz* einleitet und für den heutigen Leser unverständlich ist, muss im modernen Deutsch durch erklärendes und vergleichendes »und zwar so«/»nämlich so« ersetzt werden.[57] So entpuppt sich der *Nachsatz* als *erklärender Vergleichssatz*: »[23b] DU LEUFFEST VMBHER, *wie* eine Camelin in der brunst, [24a$\alpha_1$] vnd *zwar so* / [24a$\alpha_1$] *nämlich so* WIE EIN Wild IN DER WÜSTEN PFLEGT, wenn es fur grosser Brunst lechtzet«. Die Temporalsatzreihe, durch die Subjunktion »wenn« eingeleitet, erläutert, worin das »pflegen« = »handeln« (DWb s.v.) besteht.

---

feminine Adjektiv *jungė* zeigt an, dass eine junge Kamelstute gemeint ist. Ähnlich bereits R8 (um 1410): *ainė' jungė' kemlin*. Der unbestimmte feminine Artikel und das feminine Adjektiv signalisieren, dass es sich um eine junge Kamelstute handelt. R8 = Codex Reuchlin 8. Zu diesem Codex, der in der Badischen Landesbibliothek, Karlsruhe, aufbewahrt wird, vgl. Röll, *Glossen* (wie Anm. 12), 15*–20*.

55 Das moderne Deutsch kennt gewisse frühneuhochdeutsche Satzgefüge nicht mehr; der heutige Leser versteht sie daher auch nicht. So folge ich, was den Terminus »Nachsatz« statt »Nebensatz« angeht, DWb (wie Anm. 24) 24, 419.: »und *als einleitung des nachsatzes, oft ein heutiges* so *vertretend, wie καί,* et […], atque […] *entstammt einer zeit, als das satzgefüge noch so locker war, dasz* und, *und zwar in seiner eigentlichen bedeutung darin seine natürliche stelle fand*«.

56 Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v.

57 Vgl. DWb (wie Anm. 5524) 24, 419.

V. 24aα$_1$: Särtels gibt פֶּרֶא לִמֵּד מִדְבָּר, »ein Wildesel (!)[58], gewöhnt an die Wüste«, nicht wörtlich wieder, sondern folgt Luthers Interpretation. Doch ersetzt er »ein Wild«[59] durch *ain wild tir* (= Raschi: *salvatico*; siehe S. 9 *sub* d)[60] und »wüsten« durch *wistėnei'*. Ferner übernimmt er nicht den *Nachsatz* V. 24a aus der lutherischen Übersetzung. Er formuliert vielmehr einen subordinierten *Vergleichssatz* (= V. 24aα$_1$), dessen übergeordneten Satz er jedoch fortlässt. Dass dieser Satz – in diesem Fall der Hauptsatz – fehlt, erkennt man daran, dass Särtels die lutherische Konjunktion »vnd« nicht übernommen und die infinitive Verbform *zu tun* zugefügt hat. Als Hauptsatz ist »so handelst du« oder »so handelt Israel« zu ergänzen. Die Konjunktion *wi'* signalisiert, dass der Vergleichssatz V. 24aα$_1$ und der zu ergänzende Hauptsatz gleichwertig sind:

| | |
|---|---|
| 24aα$_1$ | ***WI' AIN wild tir*** *IN DER WISTĖNEI' PFLEGT* +*zu tun*+, [so handelst du / so handelt Israel]: |
| 24aα$_2$ | [nämlich] *mit gėlustėn irės leib si' tut fėr-schlindėn irė trächt-sitėn*. |

In Särtels' Übersetzung besteht zwischen dem V. 24aα$_1$ und der Satzreihe 24aα$_2$–24bβ+ε-ζ eine Kohärenzstörung. Särtels formuliert nämlich seine Wiedergabe auf dem Hintergrund des Raschi-Kommentars zu V. 24 (siehe S. 9–10 *sub* d-g), wobei er als Subjekt das feminine Pronomen *si' sg.* gebraucht.[61] Im Raschi-Kommentar bezieht sich das feminine Subjekt *sg.* auf פרה *f. sg.*, und in der weiterführenden Interpretation natürlich auf Israel. Dies trifft auch auf die korrespondierenden Sätze V. 24aα$_2$–24bβ+(ε)-ζ in der Übersetzung von Särtels zu: Mit dem Personalpronomen *si' f. sg.* bzw. den Possessivpronomina *irės f. sg.* ist stets Israel gemeint. Die einzige Ausnahme bildet der Satz ε, in dem das Subjekt durch *ain helfänt* vertreten ist. Doch auch damit ist Israel gemeint.

V. 24aα$_2$: Dieser Satz und die weiteren Sätze in Särtels' Übersetzung sind nicht von der lutherischen Wiedergabe beeinflusst. In ihnen spiegelt

---

[58] Vgl. Anm. 39.

[59] Zu Luthers Interpretation פרה = »ein Wild« siehe den Exkurs S. 40.

[60] Vgl. ferner Asher Anshel, *Mircevess hamischne*, (Krakau 1534?): פֶּרֶא ווילדר und פְּרָאִים ווילדן טיר. Vgl. Gernot Heide (Hg.): מרכבת המשנה Mircevess hamischne des Rabbi Anschel. Krakau um 1534. Nach dem Tenakh geordnet mit deutschsprachigen Entsprechungen und einem Wörterverzeichnis. Hamburg: Buske 2017 (jidische schtudies 16) zu Gen. 16.12 (S. 29) bzw. Ps. 104.11 (S. 268).

[61] Eine Ausnahme (3. *pers. m. sg.*) gibt es in dem Raschi-Kommentar V. 24 f; siehe Anm. 35.

sich nämlich ausschließlich Raschis Interpretation, wobei Särtels stets frei formuliert hat. V. 24a$\alpha_2$ hat den Charakter einer Erklärung. Man könnte ihn durch *nemlich* einleiten. Särtels übersetzt ($^{Q}$נפשה) $^{K}$בְּאַוַּת נַפְשָׁוּ durch *mit gėlustėn*[62] *irės leib*, also mit der Konkupiszenz ihres Leibes, d. h. wohl: durch das leibliche Verlangen zu sündigen. Das Nomen *gėlustėn n. sg.* (mittelhochdeutsch: »gelüsten«) ist der als Substantiv gebrauchte Infinitiv des Verbs »gelusten/gelüsten« (DWb s.v.). Worin besteht dieses den ganzen Körper erfassende Verlangen?

Nach dem masoretischen Text und auch nach Raschi schnappt die Wildeselin nach Luft: שָׁאֲפָה רוּחַ. Särtels wählt allerdings eine sehr sinnliche Übersetzung. Er lässt Israel nämlich nicht nach Luft oder Wind schnappen, sondern: *si' tut fėr-schlindėn*[63] *irė trȧcht-sitėn*, also verschlingen, in sich aufnehmen; d. h.: ihre Konkupiszenz verwirklicht sich darin, dass sie selbst zum Chaosdrachen wird und wie ein solcher handelt. Das ist etwas anderes als nach Luft schnappen. Der Ausdruck *trȧcht-sitėn* ist nämlich als Negation der menschlichen und, im Kontext interpretiert, ganz besonders der religiösen Sitten zu verstehen.[64] Särtels spielt mit der freien Formulierung auf den ersten Satz des Raschi-Kommentars zu שאפה רוח V. 24 an (siehe S. 9 *sub* f), und mit der Feststellung, Israel verschlinge *irė trȧcht-sitėn* und werde selbst zum Chaosdrachen, bereitet er auf die Erwähnung des *helfȧnt* (= Chaosdrache = Israel[65]) in B/*ε* vor.

V. 24aβ: Särtels berücksichtigt mit einer sehr freien Formulierung die zwei Schlusssätze des Raschi-Kommentars zu תאנתה מי ישיבנה V. 24 (siehe S. 10 *sub* g). Zu *irės lustėn* ist anzumerken: Särtels verknüpft die Inhalte der von ihm formulierten Sätze 24a$\alpha_2$ und 24aβ durch eine chiastische Anordnung der Lexeme (*gė*)*lustėn* und (*trȧcht-*)*sitėn*:

| | |
|---|---|
| 24a$\alpha_2$ | A B<br>*mit **gėlustėn** irės leib si' tut fėr-schlindėn irė **trȧcht-sitėn**.* |
| 24aβ | B′ A′<br>*wer kan si' machėn widėr-kerėn fun irėm **sitėm*** [*sic*!][66]*; un` irės **lustėn**?* |

[62] Vgl. R9: בְּאַוַּת *mit gėlust*. Zu R9 vgl. S. 4.

[63] Vgl. R8: שָׁאֲפָה *si schlindėt*. Zu R8 vgl. Anm. 524.

[64] Zu den menschlichen Sitten vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. *sub* 2: »*lebensgewohnheit, brauch, gepflogenheit als äuszerung, bethätigung einer gesinnung, innerer art, zumal in hinblick auf moral und schicklichkeit, meist pluralisch.*«

[65] Zu der Deutung »*helfȧnt* = Chaosdrache, Seeungeheuer = Israel« siehe den Exkurs 6.3, S. 3333–39.

[66] Korrekt: *irėn sitėn*; siehe S. 7 Anm. 29.

### 5.3.2 Teil B/*γ*+*δ*: V. 24b

V. 24bα = B/*γ*: Särtels gibt diesen Halbvers in Anlehnung an den Raschi-Kommentar (siehe S. 10 *sub* h) frei wieder. Im hebräischen Text steht das Subjekt im Plural: כל מבקשיה לא ייעפו, »Alle, die sie suchen, werden nicht ermüden.« Särtels formuliert jedoch frei, wobei er das Subjekt und das Prädikat in den Singular setzt. Dazu kommt: Er verfasst seine freie Wiedergabe auf dem Hintergrund des V. 24aβ, und auf diesem Hintergrund *muss* auch der jiddische Wortlaut des V. 24bα gedeutet werden. Särtels hält in V. 24aβ unmissverständlich fest, dass es sinnlos sei, das *wild tir* zu suchen: *wer kan si' machėn widėr-kerėn fun irėm sitėm* [*sic!*][67] *un` irės lustėn?* Die Antwort lautet: Niemand![68] Anders gesagt: Die Unmöglichkeit, das *wild tir* zu fangen, bestimmt die Formulierung des V. 24bα: *nit er i̲s sich mihėn, der si' bėgert zu fȧngėn; den er wais, er si' nimėr*[69] *dėr-raichėn kan, wen si' an-hėbt zu lafėn.* Zu *nit er* […]: Das Pronomen *er* vertritt das Demonstrativpronomen *der*; also: *nit der* […], *der* […][70] Das Verb *sich mihėn* bedeutet »gibt sich Mühe, strengt sich an, grämt sich«[71].

Die zwei Sachverhalte *nit er i̲s sich mihėn* und *der si' bėgert zu fȧngėn* sind in einer Relativbeziehung einander zugeordnet. Auf dem Hintergrund von V. 24aβ kann man diese zwei Sachverhalte nicht als faktisch, sondern nur als potenzial auffassen. Doch drückt Särtels die Potenzialität nicht aus. Er gebraucht nämlich den Indikativ des Präsens. Darin zeigt sich, dass der Konjunktiv II im Jiddischen um 1600 *teilweise* bereits verschwunden war.[72]

---

[67] Wie Anm. 66.
[68] Vgl. Teil B´ V. 24aα.
[69] Das Adverb *nimėr* ist als »niemals« zu deuten; vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. *sub* 2a.
[70] Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. *sub* 9g.
[71] Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. *sub* 1c.
[72] Im heutigen Deutsch: »Nicht (einmal) der bemühte sich (oder: würde sich bemühen), der sie zu fangen begehrte.« Zum Fehlen des Konjunktivs im *heutigen* Jiddisch vgl. man z. B. Ber Borochov, »Classical Text in Translation: The Tasks of Yiddish Philology«, *Science in Context* 20(2) (2007) 360: »A review of the Yiddish literature from the fourteenth century, or earlier, to the present makes apparent that gradually one form after the other was lost, that the dative, imperfective, and conjunctive have disappeared, that Yiddish becomes increasingly poorer in forms as it replaces forms by concepts and declensions by periphrastic constructions.« Nach Matthias Mieses, *Die jiddische Sprache: Eine historische Grammatik des Idioms der integralen Juden Ost- und Mitteleuropas*, Berlin Wien 1924, 165 gab es »Konjunktivformen […] im J(id)d(ischen) noch im 16., 17. Jahrh(undert).« Auch in Särtels *Ṡefer Jirmijo̲* begegnen Formen der Konjunktive I und II. Konjunktiv I (allerdings nur von besonders häufigen Verben und typischerweise an Luther angelehnt): z. B. 20,14: *fȧr-flucht sei*

Mit dem nächsten Satz begründet Särtels die Tatsache, dass sich niemand die Mühe gibt, das *wild tir* zu fangen: Der es fangen möchte, weiß nämlich, dass er es nie einholen könnte (vgl. S. 10 *sub* h). Stilistisch interessant ist die Subordinierung des Inhaltssatzes in der Inhaltsbeziehung *den er wais, er si' nimėr dėr-raichėn kan*. Der Inhaltssatz wird nämlich nicht durch die Konjunktion *das* eingeleitet – eine syntaktische Besonderheit, die zu der Zeit, als Särtels lebte, im Frühneuhochdeutschen noch aktiv war: Die Konjunktion *das* wurde unterdrückt, und die Abfolge der Wörter wurde nicht abgeändert; doch musste das Verb im Konjunktiv II stehen.[73] Särtels setzte das Verb jedoch in den Indikativ Präsens *kan*. Auch darin spiegelt sich der Verlust des Konjunktivs II im Jiddischen.[74]

V. 24bβ = B/*δ*: Der letzte Satz des V. 24 lautet kurz und bündig בְּחָדְשָׁהּ יִמְצָאוּנָהּ, »in ihrem Monat werden sie sie finden«. Diese Formulierung drückt Gewissheit aus. Särtels übersetzt aber nicht wörtlich, er stellt den Sachverhalt nur als möglich dar: *in irėm ḥodeš man kan gėfindėn*[75] *si'* = es ist möglich, sie in ihrem *ḥodeš* zu finden.[76] Särtels berücksichtigt die Tatsache, die er ihm voraufgehenden Satz festgehalten hat: Niemand wird sich die Mühe machen, sie zu fangen. M. a. W.: Man muss abwarten! Irgendwann ergibt sich die Möglichkeit. Der Sachverhalt von 24bα wird durch den Sachverhalt von 24bβ eingeschränkt; denn 24bβ könnte durch die restriktive Konjunktion *abėr* (vgl. B′/*δ*), die nicht ausgedrückt ist, eingeleitet werden: [24bα] […], *den er wais, er si' nimėr dėr-raichėn kan, wen si' an-hėbt zu lafėn;* [24bβ] *+abėr+ in irėm ḥodeš man kan gėfindėn si'*.

### 5.3.3 B/*ε*+*ζ*: Erklärung zu V. 24bβ

Nachdem Särtels seine Interpretation des V. 24bβ niedergeschrieben hat, muss er erklären, wieso es möglich sei, sie in ihrem *ḥodeš* zu finden. Er kündigt diese Erklärung (= B/*ε*) durch formelhaftes *das maint* an: *ain helfȧnt schlȯft ain ḥodeš im jor*. Raschi interpretiert das abstrakte Nomen

---

[…] (= Luther); Konjunktiv II: z. B. 20,17: *dȧs du mich nit gėtėt hȯst in mutėr-leib, dȧs main mutėr mein grab gėwesėn wer un` si mich ’ėv̄ig gėtragėn het* (= Luther).

[73] DWb (wie Anm. 24) 2,813.

[74] Im heutigen Deutsch müsste das Verb vorgezogen werden, und das Verb stünde im Konjunktiv II: »denn er weiß, er könnte sie niemals erreichen/[…], er würde sie niemals erreichen können.«

[75] *gėfindėn* ist eine verstärkte Form von »finden» (DWb [wie Anm. 24] s.v.).

[76] Vgl. dazu DWb (wie Anm. 24) s.v.

תַּאֲוָתָהּ, »ihre Brunst/ihre Gier«[77], als »son dagronemant« (siehe S. 10 *sub* i), und Särtels ersetzt dieses abstrakte Nomen durch das konkrete Nomen *helfȧnt*. Er führt mit *helfȧnt* einen neuen Agens in den Text ein. Er erwähnt in A/*β ain jung kemlin* und in B/*α ain wild tir*, und diese Aufzählung erfährt durch die Erwähnung von *ain helfȧnt* eine Steigerung, die nicht mehr überbietbar ist: Bezeichnet doch das Nomen *helfȧnt* den Chaosdrachen, das Seeungeheuer, den Erzfeind Gottes, und letztlich das Volk Israel. Freilich mussten die Juden um 1602 – in diesem Jahr war Särtels *Ṡefer Jirmijo̱* gedruckt worden – gewusst haben, dass mit dem Nomen *helfȧnt* der Chaosdrache = Israel gemeint war.[78] Särtels drückt also aus, Israels Benehmen gegenüber Gott habe vor der Katastrophe des Jahres 587 v. Chr. dem Verhalten des Chaosdrachen gegenüber Gott entsprochen, und diese Gleichsetzung von *helfȧnt* und Israel findet ihren Rückhalt ganz besonders in den Strafreden im Jeremiabuch. M. a. W.: Der Chaosdrache = Israel schläft einen Monat im Jahr. Was damit gemeint ist, enthüllt Särtels erst im letzten Abschnitt B´ V. 24bβ/*δ*+*ε*+*ζ*.

B/*ε*: Was den Ausdruck *ain helfȧnt* angeht, so lässt der Gebrauch des Singulars und der des indefiniten Artikels, aber auch die Verwendung der Präsensform erkennen, dass kein bestimmtes, sondern ein typisches Exemplar der Gattung *helfȧnt* erwähnt wird. Man beachte, dass Raschi den Plural **תנינים** gebraucht, also die Existenz mehrerer Chaosdrachen oder Seeungeheuer voraussetzt (siehe S. 10 *sub* g).

Zwischen *δ* (= V. 24bβ) und *ε* besteht eine Kohärenzstörung, da sich das maskuline Nomen *helfȧnt sg.* (*ε*) auf das feminine Personalpronomen *si' sg.* (*δ*) (= Israel) bezieht. Särtels nahm diese Kohärenzstörung in Kauf, da ihm die singularische feminine Form *si'* durch den Raschi-Kommentar vorgegeben war; auch konnte er natürlich den *helfȧnt* nicht »verweiblichen«.

B/*ζ*: Die Partikel *do* bezieht sich auf die temporale Angabe in dem Satz *ain helfȧnt schlöft ain ḥodeš im jor*. Dieser Satz enthält eine zeitbezogene Information, und sein Prädikat *kan* steht im Präsens. Anders gesagt: Die Partikel *do* ist in Beziehung auf die zeitbezogene Information demonstrativ gebraucht.[79] Sie vertritt die Zeitangabe »in diesem *ḥodeš*«.

---

[77] Meyer/Donner, *Handwörterbuch* (wie Anm. 21), 1421a.
[78] Siehe den Exkurs 6.3 zu *helfȧnt* S. 33–39.
[79] Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v. *sub* 4.

### 5.4 Teil C: *das iṯ alės ain mošel ouf Jiśro'el*[80]

Die Sachverhalte, die in den Teilen A´ und B´ dargestellt werden, sind das Spiegelbild der Sachverhalte in den Teilen A und B. Das Verbindungsglied wird durch den Teil C gebildet: *das iṯ alės ain mošel ouf Jiśro'el*. Särtels fasst mit diesem Satz alles zusammen, was er im Voraufgehenden besprochen hat (= Teile A und B): »dies ist alles ein Vergleich in bezug auf Israel«. Diese Feststellung wird in A′ und B′ wirksam: In A′ wird Israel namentlich genannt, und in B′ wird wieder das Personalpronomen *si'* (*f. pl.*!) gebraucht, das sich auf Israel bezieht und in dem sich sogar das entsprechende Personalpronomen in dem Raschi-Kommentar (siehe S. 10 *sub* V. 24 h) spiegelt.

### 5.5 Spiegelung der Teile A´ und B´ in den Teilen A und B

#### 5.5.1 Teil A′/*β*+*α*: V. 23

Särtels hält in Teil A die Tatsache fest, dass Israel sich in der Zeit nach dem Aufenthalt in Bet Peor (13./12. Jahrhundert v. Chr.), also bereits im gelobten Land, wie eine junge Kamelstute verhalten hat, indem es in schnellem Lauf seinen eigenen Weg suchte und Gottes Gebote ignorierte. Darauf spielt Särtels an, indem er die zwei Sachverhalte V. 23a$\alpha_2$ und V. 23b aus Teil A in einem Vergleich aufnimmt: Die Sachverhalte V. 24aα und V. 24bα sind durch die vergleichende Konjunktion *wi'* und ihr Korrelat *so* aufeinander bezogen, wobei die Konjunktion *wi'* signalisiert, dass die verglichenen Sachverhalte gleichwertig sind. Der Konnex zwischen den V. 23a$\alpha_2$+23b in Teil A und den V. 23b+23a$\alpha_2$ in Teil A′ wird durch eine chiastische Anordnung betont:

| | | | |
|---|---|---|---|
| Teil A | 23a$\alpha_2$ | *un` bin nit den ʿa[v̄ȯdẹ]-s[orẹ ] noch-gȧngėn.* | a |
| | 23b | +*DU LAFST* [*SO*][81] *UM-HER WI'*+ *ain jung kemlin,* | b |
| Teil A′ | 23b | *wi' dȧs kemlėn laft hin un` her* | b′ |
| | 23a$\alpha_2$ | *so lafėn ach Jiśro'el hin un` her noch irėn ʿa[v̄ȯdẹ]-s[orẹ],* | a′ |

[80] Gleiche Formulierung: 6,29 (2x); 12,9; 13,22.27; 31,22; 51,46.
[81] Verdeutlichende Zufügung – H. M.; siehe S. 16.

Unter dem Ethnonym *Jiśro'el* sind alle Mitglieder des Volkes Israel zusammengefasst. Darauf weist auch das Prädikat im Plural hin: *so lafėn ach Jiśro'el hin un` her* [...] Seit dem Aufenthalt in Bet Peor zieht es sich wie ein roter Faden durch Israels Geschichte: In Bet Peor lief Israel den Götzen nach, und im Jahr 587 v. Chr. läuft es immer noch hinter den Götzen her.

### 5.5.2 Teil B′/*α–γ–β–δ–ε–ζ*: V. 24

Särtels nimmt in Teil B′ die Feststellungen aus Teil B auf und führt sie weiter. In Teil B hat er das negative Verhalten Israels gegenüber Gott besprochen (V. 24a$\alpha_1$ bis V. 24bα) und festgehalten, dass man den *helfȧnt* (= Israel) *in irėm ḥodeš* finden und fangen kann (V. 24bβ). In Teil B´ bespricht er nun, dass Israel sein Verhalten nicht geändert hat (V. 24aα bis V. 24bβ), und deshalb ist der Tempel Gottes in dem erwähnten *ḥodeš* niedergebrannt worden. Israel hält noch heute (= 1602) an der Erinnerung fest.

V. 24aα+24bα+24aβ = B´/*α–γ–β*: Wie in Teil A´ formuliert Särtels in Teil B´ einen Vergleich, indem er die Sachverhalte V. 24aα und V. 24bα durch die vergleichende Konjunktion *wi'* und ihr Korrelat *so* aufeinander bezieht. Die Konjunktion *wi'* signalisiert, dass die verglichenen Sachverhalte gleichwertig sind. Die Konjunktion *un`* zeigt an, dass die voraufgehende Sachverhaltsreihe V. 23b+V. 23a$\alpha_2$ (Teil A´) durch die Sachverhaltsreihe V. 24aα+V. 24bα (Teil B´) fortgeführt wird.

V. 24aα+24bα = B´/*α–γ*: Särtels nimmt aus V. 24a$\alpha_1$ (= Teil B) die ersten drei Wörter auf, ersetzt aber den unbestimmten Artikel *ain* durch den bestimmten Artikel *dȧs*, da das Nomen *wild tir* zum zweiten Mal erwähnt wird. Der Relativsatz *das nimȧt dėr-raichėn kan* spielt auf V. 24bα (Teil B) an. In dem Hauptsatz V. 24bα (B´) wird ein neuer Agens als Subjekt eingeführt: *ir nėv̄i'im*. In dem Vergleich V. 24aα+24bα wird festgehalten: Niemand kann das *wild tir* und die *nėv̄i'im* können Israel nicht erreichen und auf den rechten Weg bringen.

Zu den zwei jiddischen Sätzen in V. 24bα: Die Stellung des Personalpronomens *si' pl.* vor (!) der Nominalphrase *ir nėv̄i'im pl.* verursacht ein Interpretationsproblem: Dem transitiven Verb *gėraichėn* fügt sich ein Akkusativobjekt. Da das Personalpronomen *si' pl.* und die Nominalphrase *ir nėv̄i'im pl.* im Nominativ und Akkusativ gleich lauten, kann das Personalpronomen oder die Nominalphrase das Subjekt oder das direkte Objekt vertreten. Der Satz kann daher, was das Subjekt und das Akkusativobjekt betrifft, auf zwei Arten interpretiert werden:

| |
|---|
| Mögliche, dennoch falsche Interpretation: *so kenėn si'* (= Subjekt *pl.*: Israel) *ir nėv̄i'im* (= Akkusativobjekt *pl.*) *ni' gėraichėn* (= verstärktes *raichėn*[82]) *un` brengėn si'* (= Akkusativobjekt *pl.*: *ir nėv̄i'im*) *in den rechtėn weg.* |
| Korrekte Interpretation: *so kenėn si'* (= Akkusativobjekt *pl.*: Israel) *ir nėv̄i'im* (= Subjekt *pl.*) *ni' gėraichėn un` brengėn si'* (= Akkusativobjekt *pl.*: Israel) *in den rechtėn weg.* |

Die Schwierigkeit, die zwei Satzglieder *si'* und *ir nėv̄i'im* beim ersten (!) Lesen korrekt zu interpretieren, entsteht daraus, dass das direkte Objekt *si'* (*pl.*: Israel) vor (!) dem Subjekt *ir nėv̄i'im* steht. Zwar ist die Anordnung »direktes Objekt vor Subjekt« syntaktisch korrekt, inhaltlich aber kann es für ein Missverständnis sorgen, da *si'* in diesem Satz Subjekt oder Akkusativobjekt sein kann; nicht die syntaktische, nur die inhaltliche Analyse verschafft Klarheit.[83]

V. 24aβ = B´/*β*: Die Feststellung, die *nėv̄i'im* könnten Israel nicht erreichen und daher auch nicht auf den rechten Weg bringen (V. 24bα), wird durch den Satz V. 24aβ begründet. Dieser Satz wird durch die kausale Konjunktion *den* eingeleitet. Die *nėv̄i'im* können sich also noch so sehr bemühen, Israel wird ihr Bemühen trotzdem *stets* ignorieren. Die Begründung dafür – sie spielt auf den V. 24aβ (Teil B) an – wird in V. 24aβ (Teil B´) mitgeteilt: Israel hält beharrlich an seinen *bėsėn sitėn* (= *irė trȧcht-sitėn* V. 24a$\alpha_2$ [Teil B]) fest.

V. 24bβ (Teil B´) wird durch die adversative Konjunktion *abėr* eingeleitet, die einen einschränkenden Gegensatz signalisiert, der unmittelbar auf die Feststellung des V. 24bα+24aβ (Teil B´) folgt.[84] M. a. W.: Zwar können die Propheten Israel nicht erreichen und daher auch nicht auf den rechten Weg bringen, so gibt es dennoch im Jahr einen *ḥodeš*, in dem man *si'* (3. *pl.* = Israel) finden (*gėfindėn*[85]) kann. Man beachte, dass die temporale Angabe *im jor* nicht wie in Teil B in *ε*, sondern in *δ* (= V. 24bβ) steht.

---

[82] Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v.: »*mhd.* gereichen, *reichen, erreichen, das ziel erreichen, treffen, ausreichen*« (und im modernen Jiddisch *greykhn*).

[83] Um dies zu verdeutlichen: Ersetzt man das Pronomen *si'* (= *pl. nom./pl. acc.*) z. B. durch *uns* (*acc.*), so erkennt man, dass die Abfolge der Syntagmen in Särtels' Formulierung korrekt ist; denn der *pl. nom.* lautet *mir* und der *pl. acc. uns*; also: *so kenėn uns* (= Akkusativobjekt *pl.*: Israel) *unsrė nėv̄i'im* (= Subjekt) *ni' gėraichėn un` brengėn uns* (= Akkusativobjekt *pl.*: Israel) *in den rechtėn weg.*

[84] Vgl. DWb (wie Anm. 24) s.v.

[85] *gėfindėn* ist eine verstärkte Form von »finden« (und im modernen Jiddisch *gefinen*); wie Anm. 82.

### 5.5.3 B´/ε+ζ: Erklärung zu V. 24bβ

Mit der Formulierung der Sätze *ε-ζ* betritt Särtels den Boden seiner Gegenwart, den Boden des Jahres 1602, in dem er seine Jeremia-Übersetzung veröffentlicht hat. Er wendet sich mit den zwei Sätzen *ε-ζ* direkt an seine Leser. Er erklärt ihnen, dass sie wegen der Sünden ihrer Vorfahren, also nicht wegen der eigenen Sünden den 9. Ab halten müssen.

Särtels eröffnet seine Erklärung durch den Redesatz *das maint*, der auf den gleichen Redesatz in B/*ε* anspielt. Und so hält er auch als Erstes fest, dass mit dem *ḥodeš*, den *ain helfȧnt* schläft (B/*ε*) *dėr ḥodeš Ov̄* (B´/*ε*) gemeint ist. Der bestimmte Artikel *dėr* lässt erkennen, dass *dėr ḥodeš Ov̄* im Nominativ steht. Es muss daher *das i<u>s</u>* ergänzt werden; also: *das meint: +das i<u>s</u>+ dėr ḥodeš Ov̄*. Auf die erste Erklärung folgt die zweite: *das mir nȯch misėn haltėn baʿawonȯss thišʿe̲-bOv̄*. Es handelt sich um einen faktiven Inhaltssatz, eingeleitet durch die Subjunktion *das*. Der Hauptsatz ist nicht ausgedrückt, er ist aber nach dem ersten Satz von (B´/*ε*) zu ergänzen; also: *das meint, das mir nȯch misėn haltėn baʿawonȯss thišʿe̲-bOv̄*.

Mit dem letzten Satz (B´/*ζ*) erklärt Särtels, weshalb die Juden im Jahr 1602 immer noch den 9. Ab einhalten müssen. Dieser Satz ist, wie die Endstellung des Prädikats zeigt, ein Nebensatz. Untersucht man, wie die zwei Sätze *ε* und *ζ* miteinander gefügt sind, so erkennt man zuerst, dass die Konjunktion *un´* präzisierend und erläuternd gebraucht ist, wobei nach unserem heutigen Sprachempfinden das erklärende Adverb *zwor* zu ergänzen wäre: *un´ zwor*.[86] Es wird also der Sachverhalt des faktiven Inhaltssatzes *ε* erläutert. Da jedoch die zwei Sachverhalte inhaltlich nicht übereinstimmen, muss noch ein weiteres Wort ergänzt werden, nämlich die Subjunktion *weil*. Diese Subjunktion legt fest, dass der zweite Sachverhalt den ersten erklärt. Freilich muss man auch – zumindest in Gedanken – die Präpositionalverbindung *baʿawonȯss* nach dem Satz *ε* zufügen. Verlangt doch der Sachverhalt des kausalen Nebensatzes nach dieser Zufügung, da nicht die Sünden der Juden um 1602, sondern die ihrer Vorväter gemeint sind, nämlich deren Götzendienst von dem Aufenthalt in Bet Peor im 13./12 Jahrhundert bis zur Zerstörung des Tempels im Jahr 587 v. Chr. Zur Verdeutlichung soll die Abfolge der Sätze samt erläuternden Zufügungen dargestellt werden:

---

[86] Vgl. DWb (siehe Anm. 24) s.v. *sub* 3).

*+un` das maint+, das mir nȯch misėn haltėn baʿawonȯss thišʿe̱-bOv̄, un` +zwor (dorum,)*[87] *weil+ im selbigėn ḥodeš unsėr bėss-hamikdeš +baʿawonȯss unserer vetėr + fėr-brent i̱s gėwordėn.*

## 6. Exkurse

### 6.1 Exkurs zu פֶּרֶה/פֶּרֶא Jer 2,24

#### 6.1.1 Allgemeines

Das *feminine* Nomen פֶּרֶה begegnet nur in zwei Bibelmanuskripten, nämlich in der Leningrader Handschrift B 19A (= BHS)[88] und im Aleppo Codex (= HUB)[89]. Dass פֶּרֶה *f.* nur ein einziges Mal im Tanach vorkommt, wird in der *Masora parva* durch לֹ angedeutet.[90] Das *maskuline* Nomen פֶּרֶא findet sich dagegen in vielen Bibelmanuskripten[91], z. B. im Codex Karlsruhe 3 (»Reuchlinianus«)[92]. Was die Glossare betrifft, so liest man in dem Glossar R8 (um 1410)[93] und in einem hebräisch-französischen Glossar (13. Jahrhundert)[94]: פרא *m.* Dagegen steht in dem Glossar R9 (Ende des 14. Jahrhunderts) zweimal פרה *f.* Doch betont der Glossator, dass man פרה durch פרא ersetzen muss.[95] Was die Bibeldrucke betrifft, so begegnen vor 1500 פֶּרֶא *m.* und פֶּרֶה *f.*[96] In der Ersten und Zweiten Rabbinerbibel in Folio (1517–1518//1524–1525) liest man פֶּרֶה *f.* Die feminine Form פֶּרֶה findet

---

87 Das Adverb *dorum* kann, muss aber nicht ergänzt werden.

88 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (wie Anm. 39), 783.

89 Chaim Rabin/Shemaryahu Talmon/Emanuel Tov, *The Book of Jeremiah* (The Hebrew University Bible), Jerusalem 1997, י.

90 לֹ = לית »›irgendwo sonst‹ nicht vorhanden«, also kein weiteres Vorkommen (Imanuel Tov, *Der Text der hebräischen Bibel. Handbuch der Textkritik*, Stuttgart 1997, 59).

91 *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (wie Anm. 39), 783.

92 Rabin/Talmon/Tov, *Book* (wie Anm. 89), י: IV. Apparat. Zum »Reuchlinianus« vgl. ebd., XXXV.

93 Zum Codex Reuchlin 8 vgl. Anm. 524.

94 Mayer Lambert/Louis Brandin, *Glossaire Hébreu-Français du XIIIe Siècle* […], Paris 1905, 84a: »salvayje (= Raschi – H. M.; vgl. S. 9 *sub* V. 24 d) פרא.«

95 Siehe S. 4–5.

96 פֶּרֶא: z. B. *Biblia Hebraica*, Naples 1487, (223); פֶּרֶה: z. B. *Biblia Hebraica*, Brescia 1494, (316v).

sich ferner in dem haggadischen Midrasch *Debarim Rabba*[97]; פרא *m.* begegnet noch in der Midrasch-Anthologie *Yalḳut Shimoʿni*[98].

In Särtels' *S̀efer Jirmijo̱* (Prag 1602) und seinem *S̀efer lekaḥ-tȯv* (Prag 1604) begegnet פֶּרֶא *m.*[99] Hat Särtels in seiner hebräischen Bibel פֶּרֶא *m.* gelesen, folgte er den Vorschlägen von Kara und Radak (zu diesen Vorschlägen sogleich), oder las er in dem Glossar, das er verglichen hat und das wohl mit dem Glossar R9 verwandt war, dass man פרה *f.* durch פרא *m.* ersetzen soll?[100] Jedenfalls war ihm auch die feminine Form פרה bekannt, da er das Glossar von Naftholi Hirsh Altschuler b. Ascher (Krakau 1593) verglichen hat. Altschuler: פרה *f.*[101]

Was das Genus von פֶּרֶא und פֶּרֶה betrifft, so unterscheiden Franciscus Zorell und Rudolf Meyer/Herbert Donner zwischen פֶּרֶה *f.* und פֶּרֶא *m.*[102] David J. A. Clines notiert: »פֶּרֶא *m.&f.* […] – פֶּרֶה«[103]. פֶּרֶא wird also als Epicoenum bewertet.[104] Völlig anders urteilen Walter Dietrich/Samuel Arnet: Sie geben für פֶּרֶא keine Bezeichnung des Genus an und übersetzen das Nomen durch »Wildesel«. Was פֶּרֶה betrifft, so wird nach der Septuaginta (ἐπλάτυνεν ἐφ᾽ ὕδατα ἐρήμου) eine Emendation vorgeschlagen: »pro פֶּרֶה לִמֻּד מִדבָּר l. פֹּרְצָה/פָּרְצָה לַמִּדְבָּר.«[105] Zu dieser Retroversion des Septuagintatexts ist anzumerken: Nach Yohanan A. P. Goldman spiegelt sich in dem griechischen Text der ältere hebräische Text (Septuaginta-Vorlage):[106] »(23) […], chamelle légère qui entrecroise ses traces, (24) qui rompt son enclos pour les eaux du désert.«[107] Benjamin Foreman weist diese Erklä-

---

[97] *Debarim Rabba*, Constantinopel 1512, § 5:8 (110c). Zitiert nach Rabin/Talmon/Tov, *Book* (wie Anm. 89), י: II. Apparat.

[98] *Yalḳut Shimoʿni*, Saloniki 1521–1527, II § 266 פרא III IV. Zitiert nach Rabin/Talmon/Tov, *Book* (wie Anm. 89), י: II. Apparat.

[99] Zu פרא *m. sg.* statt פרה *f. sg.* siehe Anm. 39.

[100] Vgl. das Glossar R9; siehe S. 4–5.

[101] Altschuler, *S̀efer ʾajjolo̱ šėluḥo̱* (wie Anm. 54), סב.

[102] Franciscus Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Roma (1968), 665a und Meyer/Donner, *Handwörterbuch* (wie Anm. 21), 1074a.

[103] David J. A. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew* (Sheffield 2007) VI פ–ס, 753a.

[104] So auch Foreman, *Metaphors* (wie Anm. 40), 148. So bereits z. B. Karl Heinrich Graf, *Der Prophet Jeremia erklärt von*, Leipzig 1862, 39.

[105] Walter Dietrich/Samuel Arnet, *Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament*, Leiden Boston 2013, 457a. So bereits z. B. Carl Heinrich Cornill, *Das Buch Jeremia erklärt von*, Leipzig 1905, 25.

[106] Yohanan A. P. Goldman, »Crispations théologiques et accidents textuels dans le TM de Jérémie 2«, *Biblica* 76 (1995) 38–40.

[107] Goldman, »Crispations« (wie Anm. 106), 40.

rung m. E. zu Recht zurück.[108] Auch brauchen wir uns in dem vorliegenden Aufsatz mit diesem Problem nicht zu beschäftigen, da Särtels die Septuaginta-Lesart wohl nicht gekannt hat.

### 6.1.2 Joseph ben Simeon Kara und Rabbi David ben Josef Kimchi

#### 6.1.2.1 Joseph ben Simeon Kara (ca. 1065–ca. 1135)

Joseph ben Simeon Kara – sein Lehrer war möglicherweise Raschi[109] – fertigte einen Jeremia-Kommentar an, in dem er auch festhält, dass פרה *f.* durch פרא *m.* zu ersetzen sei. Sein hebräischer Kommentar ist in zwei Ausgaben verfügbar: in der Ausgabe von Léon Schlosberg, Paris 1881,[110] und in *Mikraot Gedolot*, Lublin 1897[111]. Der Kommentar in der Schlosberg-Ausgabe wurde »nach einem Pariser Manuscript gedruckt, stimmt wörtlich mit dem im Cod[ex] Kirchheim enthaltenen Kommentar zu Jeremia überein und ist somit von Kara«.[112] Dagegen wurde der Jeremia-Kommentar in *Mikraot Gedolot* aus einer Handschrift aus dem Jahr 1268 übernommen.[113] Er ist, von einigen Varianten, Auslassungen und Zufügungen abgesehen, mit dem Text in der Schlosberg-Ausgabe identisch, »also echt«.[114]

Was Jer 2,24 betrifft, so unterscheiden sich die zwei Texte in der Schreibung von פרה und פרא fast immer voneinander. Um dies zu verdeutlichen, sind in der folgenden Darstellung die finalen Buchstaben von פרה und פרא fett gedruckt und, sofern es sich um Abänderungen gegenüber der Schlosberg-Ausgabe handelt, in *Mikraot Gedolot* zusätzlich unterstrichen.

---

[108] Foreman, *Metaphors* (wie Anm. 40), 146–148.

[109] Richard Gottheil/Max Schloessinger, »Ḳara, Joseph ben Simeon«, *The unedited fulltext of the 1906 Jewish Encyclopedia* (im Internet digital verfügbar).

[110] Léon Schlosberg (Hrsg.), *Commentaire sur Jérémie par Rabbi Josef ben Siméon Kara*, Paris 1881, 3 (im Internet digital verfügbar).

[111] Jeremia-Kommentar in *Mikraot Gedolot*, Lublin 1897. Die Originalausgabe war mir nicht verfügbar. Rabbi A. J. Rosenberg hat den kompletten Jeremia-Kommentar von Kara in seine zweibändige Jeremia-Ausgabe aufgenommen, und zwar abschnittsweise. Der Kommentar zu Jer 2,24 befindet sich in Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 17.

[112] Martin Littmann, *Josef ben Simeon Kara als Schrifterklärer* (Leipzig, Univ., Diss.), Leipzig 1887, 7 (im Internet digital verfügbar).

[113] Samuel Poznanski, »[Bibel], מקראות גדולות«, *Zeitschrift für hebräische Bibliographie* V (1901) 67 (im Internet digital verfügbar).

[114] Poznanski, »[Bibel]« (wie Anm. 113), 67f.

| Léon Schlosberg, Paris 1881:[115] | *Mikraot Gedolot*, Lublin 1897:[116] |
|---|---|
| (פר**א** למוד במדבר) כנסת ישראל דומה לפר**ה** לימוד מדבר שאינה מקבלת מרות כעניין שנאמר באיוב[117] מי שלח פר**ה** חפשי פר**ה** כתיב כי מפר**ה** נעש**ת** פר**א** | פר**ה** למוד במדבר . כנסת ישראל דומה לפר**א** לימוד מדבר שאינה מקבלת מרות כעניין שנאמר באיוב מי שלח פר**א** חפשי פר**ה** כתיב כי מפר**ה** נעש**ה** פר**א**. |
| (Ein Wild**esel**, gewöhnt an die Wüste.) Das Volk Israel gleicht **einer** an die Wüste gewöhnten Wild**eselin**, **die** sich nicht wie die Armen einer Herrschaft unterwirft; von **der**[118] im Buch Ijob (39,5) gesagt wird: Wer hat **die** Wild**eselin** freigelassen? פר**ה** ist geschrieben. Ja doch[119]: פר**ה** ist in פר**א** zu verbessern.[120] (Übersetzung – H. M.) | Eine Wild**eselin**, gewöhnt an die Wüste. Das Volk Israel gleicht **einem** an die Wüste gewöhnten Wild**esel**, **der** sich nicht wie die Armen einer Herrschaft unterwirft; von **dem** im Buch Ijob (39,5) gesagt wird: Wer hat **den** Wild**esel** freigelassen? פר**ה** ist geschrieben. Ja doch: פר**ה** ist in פר**א** zu verbessern.[121] (Übersetzung – H. M.) |

Vergleicht man die zwei Versionen miteinander, so erkennt man, dass in der Schlosberg-Ausgabe der originale, in der *Mikraot-Gedolot*-Ausgabe aber ein »verschlimmbesserter« Text überliefert ist. Die Differenzen in der Schreibung von פרה/פרא zwischen den Texten in den zwei Ausgaben fallen sofort auf. Im Schlosbergtext steht jeweils vor der Erklärung der Textteil, der kommentiert werden soll, in Klammern; so auch bei Jer 2,24, wobei das Wort, das korrigiert werden soll, bereits in der verbesserten Form im Text steht: (פר**א** למוד במדבר)[122]. Im Anschluss daran erklärt Kara, warum man פרא und nicht פרה lesen soll. Für die Ursprünglichkeit des Textes in der Publi-

---

[115] Fettdruck – H. M.

[116] Fettdruck und Unterstreichungen – H. M.

[117] Gemeint ist Ijob 39,5.

[118] Das Relativpronomen »der« (*f. sg.*, Dativ) bezieht sich nicht auf das feminine Nomen »Herrschaft«, sondern auf das gleichfalls feminine Nomen »Wild**eselin«**.

[119] כי ist nach dem Zusammenhang z. B. als *ja, ja doch, wirklich, tatsächlich* zu interpretieren.

[120] Wörtlich: »aus פר**ה** wird פר**א** gemacht«, und zwar in Jer 2,24 *und* in Ijob 39,5. Dies gilt nur für den hebräischen Text in der Schlosberg-Ausgabe. Der Text in *Mikraoth Gedoloth* ist, wie oben bereits erwähnt wurde, fehlerhaft; denn in ihm steht statt פר**ה** fälschlich פר**א**.

[121] Wie Anm. 120.

[122] Ob die Klammern bereits in dem Manuskript stehen, konnte ich nicht feststellen, da mir das Manuskript nicht verfügbar war.

kation von Schlosberg spricht *besonders* der Unterschied in dem Zitat von Ijob 39,5: פרה (Schlosberg) *vs.* פרא (*Mikraot*). Wenn Kara מי שלח פרה schrieb, dann hat er in seinem Bibelmanuskript, nach dem er zitierte, gewiss auch פרה gelesen. Andernfalls hätte er sich die Zitierung von Ijob 39,5 ersparen können. Aus dem Text in der Ausgabe von Schlosberg ist daher zwingend abzuleiten, dass Kara in seinem Ijobtext פרה und nicht פרא vorgefunden hat, eine Lesart, die wohl mit dem von ihm benutzten Manuskript verlorenging. Zu נעשת (Schlosberg)/נעשה (*Mikraot*) ist anzumerken: נעשת (= נַעֲשֵׂית) ist die neu- oder talmudisch-hebräische, נעשה (= נַעֲשָׂה) ist die bibelhebräische feminine Form des Partizips Nifal von dem Verb עשה.[123] In der neu- oder talmudisch-hebräischen Form (= Kara) spiegelt sich die ältere, ursprüngliche, in der bibelhebräischen Form (= *Mikraot Gedolot*) die jüngere, »verschlimmbesserte« Lesart.

### 6.1.2.2 Rabbi David ben Josef Kimchi [1160–1235]

Radak notiert in seinem Kommentar פרה בה״א כמו באלף,[124] und in seinem »Wurzelwörterbuch« schreibt er ונכתב בהא פרה למוד מדבר.[125] Wie an seiner Erklärung abzulesen ist, ersetzt er die feminine Form פרה durch die maskuline Form פרא. [126]

## 6.2 Exkurs zu *štrȯf-rėd Jirmijo̱* Jer 1,1

Das Jeremiabuch beginnt mit דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ 1,1a und endet (vor Kap. 52) mit עַד־הֵנָּה דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ 51,64b. Särtels übersetzt die erste Formulierung durch *štrȯf-rėd Jirmijo̱* und die zweite durch *bis̱ do-her sein di' rėd fun Jirmijo̱*. Wie die Phrase *bis̱ do-her sein* zeigt, sind die zwei Ausdrücke *štrȯf-rėd Jirmijo̱* und *di' rėd fun Jirmijo̱* über die 51 Kapitel des Jeremiabuchs hinweg aufeinander bezogen. Das 52. Kapitel wird daher als Anhang ausgewiesen. Doch braucht auf diese bekannte Tatsache nicht eingegangen zu

---

[123] Israel Bursztyn, *Vollständige Grammatik der alt- und neuhebräischen Sprache*, Wien 1929, 197.

[124] Zitiert nach der ersten Rabbinerbibel in Folio (Venedig 1516–17; im Internet digital verfügbar).

[125] David Kimchi, *Ṣefer ha-šorašim* (Neapel 1490) s.v. פרא.

[126] Der Kommentar von Radak ist z. B. in der Ersten und Zweiten Rabbinerbibel (Venedig 1517–1518//1524–1525) enthalten.

werden; man vgl. dazu die Kommentare zum Jeremiabuch. Beim zweiten Vorkommen verwendet Särtels nicht das Kompositum *štrȯf-rėd*, sondern das Simplex *rėd*, das wegen der gegenseitigen Beziehung als *štrȯf-rėd* zu deuten ist.[127]

Während das hebräische Wort דִּבְרֵי (*m. pl.*, *st. cstr.*) 1,1a nur die pluralische Deutung zulässt, kann das jiddische Wort *štrȯf-rėd* singularisch oder pluralisch verstanden werden, da Särtels das Wort *rėd* in seiner Jeremiaübersetzung sowohl pluralisch als auch singularisch gebraucht.[128] Man kann daher nur am Prädikat, falls ein solches vorhanden ist, erkennen, ob *rėd* singularische oder pluralische Bedeutung hat. So wird das Subjekt *di' rėd* (51,64b) durch das pluralische Prädikat *sein* als Plural ausgewiesen. Die Beziehung des pluralischen Wortes *di' rėd* (51,64b) auf *štrȯf-rėd* (1,1a) erzwingt zwar nicht, legt aber die Annahme nahe, dass Särtels *štrȯf-rėd* (1,1a) als Plural verstanden hat. Er ahmte gewiss die *Status-constructus*-Verbindung דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ nach, indem er keinen Artikel setzte und das Genitiv-Verhältnis nicht durch die Präposition *fun* ausdrückte; vgl. dagegen *di' rėd* (*pl.*) *fun Jirmijo̱* (51,64b). Die Formulierung *štrȯf-rėd Jirmijo̱* muss daher als »die Strafreden Jeremias« verstanden werden. Ferner übersetzte Särtels in seinem *Ṡefer lekaḥ-tȯv̄*, einem hebräisch-jiddischen Glossar zu den vorderen und hinteren Propheten, das Nomen דִּבְרֵי (1,1a) durch *štrȯf-rėd*.[129]

Weshalb gibt Särtels דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ 1,1a nicht durch *di' wȯrt fun Jirmijo̱* oder durch *wȯrt Jirmijo̱*, sondern durch *štrȯf-rėd Jirmijo̱* wieder? Eine erste Antwort bietet das hebräisch-jiddische Glossar, das Naftholi Hirsch Altschuler b. Ascher angefertigt hat. Das Glossar zum Jeremiabuch beginnt mit dem ersten Wort, also mit דִּבְרֵי 1,1a, zu dem Altschuler als Überset-

---

[127] Was den Terminus *štrȯf-rėd* betrifft, so weist Timm, *Semantik* (wie Anm. 13), 513 darauf hin, dass nach Raschi הַדְּבָרִים Dtn 1,1 und (קֹהֶלֶת) דִּבְרֵי Koh 1,1 als דברי תוֹכחוֹת, »Worte der Zurechtweisung(en)« zu deuten ist. Ebenfalls macht sie (unter dem Sigel **BM**) darauf aufmerksam, dass Särtels, *Be'er Mošo̱* (wie Anm. 5) Dtn 1,1 und Koh 1,1 durch *štrȯf-rėd* wiedergibt. *Be'er Mošo̱* <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/jd/content/-pageview/1770397> (27.2.2017); Dtn 1,1 (S. 60); Koh 1,1 (S. 89).

[128] In Särtels' Jirmijobuch lautet das Nomen *rėd* (*f.*) im Singular und Plural fast immer gleich. Der Plural *rėdėn* begegnet nur 2x: 26,2; 29,32. Das Nomen *rėdėn n.* begegnet zweimal als substantivierter Infinitiv: 6,29; 9,12. Man beachte, dass Särtels וְלֹא־שָׁמְעוּ בְקוֹלִי 9,12 so übersetzt: *un` herėn main rėdėn nicht*. Falls Särtels nicht ein Fehler unterlief, so ist das Nomen *rėdėn* ein substantivierter Infinitiv.

[129] Särtels, *Ṡefer lekaḥ-tȯv̄* (wie Anm. 6), (Fol. 25-1r; in den digitalen Ausgaben Bild 288 und 290 bzw. 196).

zung *štrȯf-rėd* zufügte.[130] Auf dem Hintergrund der oben getroffenen Vermutung, Särtels habe die *Constructus*-Verbindung דִּבְרֵי יִרְמְיָהוּ (1,1a) durch *štrȯf-rėd Jirmijo̱* nachgeahmt, darf man auch annehmen, dass bereits Altschuler diese *Constructus*-Verbindung nachgebildet, aber durch *štrȯf-rėd* (*f. pl.*) nur דִּבְרֵי, also bloß den ersten Teil der *Constructus*-Verbindung, wiedergegeben hat.

Die zweite Antwort: Wählte Altschuler selbst das Wort *štrȯf-rėd*, oder übernahm er es aus einem älteren hebräisch-jiddischen Glossar? Wie auch immer, als Quelle – auch für die pluralische Deutung des jiddischen Wortes *štrȯf-rėd* – bietet sich zwingend die 13. *Piska* der *Pesikta de Rav Kahana* an.[131] Die 13. *Piska* – ihr Titel lautet [132]דברי ירמיה – beschäftigt sich ausschließlich mit den Worten Jeremias.[133]

## 6.3 Exkurs: *helfȧnt* = Chaosdrache[134]

### 6.3.1 Wie kam der *helfȧnt* in das Glossar Reuchlin 9?

Als Moses Särtels die V. 23-24 ins Jiddische übertrug, begnügte er sich nicht mit einer trockenen Wort-für-Wort-Übersetzung. Im Gegenteil: In einer parallelisierenden Struktur bezog er in freien Formulierungen die

---

[130] Altschuler, *Ṡefer ʼajjolo̱ šėluḥo̱* (Anm. 54), ס v.

[131] Zur *Pesikta de Rav Kahana* vgl. Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München [9]2011, 323–328. Vom hebräischen Text der *Pesikta de Rav Kahana* gibt es eine ältere und eine jüngere Edition: (1) Ältere Edition: Salomon Buber, *Pesikta, die älteste Hagada, redigirt in Palästina von Rab Kahana. Herausgegeben nach einer in Zefath vorgefundenen und in Aegypten copirten Handschrift* […] *Mit kritischen Bemerkungen* […] *von Salomon Buber*, Lyck 1868. (2) Jüngere Edition: Bernard Mandelbaum, *Pesikta de Rav Kahana, according to an Oxford Manuscript with variants from all known manuscripts and Genizoth fragments and parallel passages. With commentary and introduction* 2 Bde, New York 5722 (1962). Ich zitiere nach Mandelbaum.

[132] Mandelbaum, *Pesikta* (wie Anm. 131) 1, 225.

[133] Man vgl. dazu Mandelbaum, *Pesikta* (wie Anm. 131) 1, 229–230: hebräischen Text, Abschnitte »ו« und »ז«; dazu die deutsche Übersetzung von Günter Stemberger (Hrsg.), *Mekhilta de-Rabbi Jishma`el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus. Aus dem hebräischen übersetzt und herausgegeben von*, Berlin 2010, 211–217; Abschnitte »6« und »7«.

[134] An dieser Stelle darf ich Prof. Neuberg dafür danken, dass er mich darauf hingewiesen hat, dass der Elefant, auf dem Hintergrund des Raschi-Kommentars zu V. 24 (שאפה רוח; siehe S. 9 *sub* V. 24 f) verstanden, genau das Organ besitzt, um רוח einzuziehen; vgl. S. 9.

Sachverhalte aufeinander, die ihm der Raschi-Kommentar zu diesen zwei Versen und der Radak-Kommentar zu V. 24 zur Verfügung gestellt hatte. Ferner benützte er ein hebräisch-jiddisches Glossar. Besonders interessant ist, dass Särtels mit dem Wort *helfȧnt*, das er in dem Glossar gelesen hatte, den ersten Teil der parallelisierenden Struktur abschließt, also mit der Erwähnung eines Tieres, das im Tanach gar nicht vorkommt.[135] So muss gefragt werden: Was sucht ein *helfȧnt* in einer paraphrasierenden jiddischen Übersetzung zweier Bibelverse? Ferner: Wieso wurde in dem Glossar R9 gegen Ende des 14. Jahrhunderts (und wohl auch schon in einem oder mehreren früheren Glossaren) für פרא/פרה auch die Interpretation *helfȧnt* geboten? Die Antwort lässt sich aus den drei folgenden Raschi-Kommentaren zu V. 24 ableiten: (1) שאפה רוח, »that snuffs up the wind – She opens her mouth and snuffs up the wind«.[136] (2) תאנתה מי ישיבנה, »her tendency like the sea creatures, who can hinder her? – *That trait of the sea creatures that she* (*sc.* die Wildeselin – H. M.) *has, for also the sea creature snuffs up the wind*«.[137] (3) תאנתה, »her tendency like a sea creature – Heb. תַּאֲנָתָהּ, *son dagronemant in O.F.*, dragon nature«.[138]

Das Stichwort ist תַּנִּינִים/תַּנִּין! Wenn der Chaosdrache gemeint ist, übersetzte man im 13./14. Jahrhundert תַּנִּין durch *trach* oder *trachėn*; so jedenfalls in R9 (Ende des 14. Jahrhunderts) zu הַתַּנִּין Jes 27,1: *der trachėn*; zu תַּנִּן Jes 51,9: *den trachėn*[139]; zu [140]הַתַּנִּים Ez 29,3: *der višėn*[141] […]?[142] *trach*; zu מְעוֹן תַּנִּים Jer 9,10: *waunung der trachėn*. Ferner R8 zu תַּאֲנָתָהּ Jer 2,24: *ir trachheit* (= Raschi: *dagronemant*; siehe S. 10 *sub* h).

Was Särtels' Jeremiabuch betrifft, so begegnet (**a**) das Wort *trachėn* viermal, (**b**) das Wort *tracht/trȧcht* aber zweimal. (**a**) 9,10: *trachėn-waunung* (= Luther: »Trachenwonung«); 14,6: *trachen* (= Luther: »Drachen«); 51,34: *trach* (= Luther: »Drache«); 51,37: *trȧchėn-wonung* (= Luther: »Drachenwonung«). (**b**) 2,24: *trȧcht-sitėn*; 10,22: *zu wonen trachten werdėn sȯlėn* (= Luther: »zu Drachen wonung werden sollen«). Zu (**b**):

---

[135] Nur in den griechischen Makkabäerbüchern werden Kriegselefanten erwähnt: 1 Makk 1,17; 3,34; 6,30.34-37.43-46; 8,6; 2 Makk 11,4; 13,2.15; 3 Makk 5,1.2.10.20.38.48.

[136] Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 213; siehe S. 9 *sub* V. 24 f.

[137] Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 123; siehe S. 9 *sub* V. 24 g.

[138] Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 18; siehe S. 9 *sub* V. 24 i.

[139] In kleiner Schrift ist פרעה zugefügt – wahrscheinlich eine zugefügte Erklärung.

[140] Vgl. *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (wie Anm. 39), 954: »**2** ª l c 2 Mss כתנין cf ST.«

[141] Doch ist in Ez 29,3 nicht der Chaosdrache, sondern der Pharao gemeint. Vgl. R9: *as̱ di grȯßėn višėn*; Abraham b. Moses (Schedel [bzw. dessen Vater Moses b. Abraham?]), *Ṡefer Jėḥes̱k'el* (Prag 1602) (Mikrofiche-Ausgabe: Yiddish books on microfiche, J-43-96): *fiš gor grȯs̱*.

[142] Das Wort ist auf der Kopie von R9 nicht lesbar. Könnte es »oder« lauten?

Weder bei *tra̤cht-sitė̇n* (2,24) noch bei *trachten* (10,22) liegt m. E. ein Schreib- oder Druckfehler vor. Das Nomen *tracht/tra̤cht* muss als dialektale Nebenform für *trach(ė̇n)/trach(ė̇n)* bewertet werden.[143] Särtels verschriftete als erster, aber auch als letzter diese Nebenform. Zwar gebraucht Särtels in seinem *Ṡefer lekaḥ-tȯv̄*, das zwei Jahre nach seiner Jeremiaübersetzung erschienen ist, die Wendung *ir tra̤chė̇n-sitė̇n* (2,24).[144] Doch spiegelt sich darin entweder eine Ersetzung nach der geläufigen Form, oder Särtels hat die Wendung aus Altschulers Glossar (*ir trachė̇n-sitė̇*)[145] übernommen.

Die zwei jiddischen Wörter *trach*/*trachė̇n* und *tra̤cht*/*trachten* bezeichnet wie das heutige Wort »Drache« ein Phantasiewesen. Das wissen wir heute. Das wusste aber kein Jude und auch kein Christ im 13./14. Jahrhundert. Der Drache wurde bis in die Neuzeit hinein für real gehalten.[146] Bemühte sich ein Rabbiner um 1250 um eine neue Interpretation des Raschi-Kommentars zu Jer 2,24? Wollte er seiner Gemeinde gewissermaßen bildlich verdeutlichen, welch gefährliches Wesen der Drachen wäre, und wählte er als Übersetzung das Wort *helfa̤nt*, damit jeder sich ein Bild von der Gefährlichkeit des תנין machen konnte?

Der Elefant war im 13./14. Jahrhundert, also in der Übergangszeit vom Hoch- zum Spätmittelalter, nicht mehr unbekannt. Im Jahr 1228[147] hatte

---

[143] Das Wort *tracht* für Drachen hat es m. E. im Jiddischen tatsächlich gegeben. So wird der Drache in Grächen, einer Ortschaft in dem Schweizer Kanton Wallis, als »Trakt« bezeichnet (Staub, *Idiotikon* [wie Anm. 46] 14, 240). Ferner gibt es in dem Kanton Graubünden einen »*Trakte*$^{n}$*-St(ein)*, Name einer Höhle, wo ein *Wildmannli* gehauset haben soll« (ebd., 11, 904). Was das Wort *Trakte*$^{n}$*-St(ein)* betrifft, so bezeichet man mit ihm »dem Volksglauben nach (auf dem Flug zw[ischen] Rigi und Pilatus abgegangenes) Exkrement eines Drachen, dem große Heilkraft zugeschrieben wurde«. In deutschsprachigen Gebieten entstand also neben der Form »drach«/»trach« die dialektale Form »dracht«/»tracht«, die sich aber nicht durchsetzte und bloß in den zwei schweizerdeutschen Erwähnungen und in Särtels' Jeremiabuch überlebte.

[144] Särtels, *Ṡefer lekaḥ-tȯv̄* (wie Anm. 6).

[145] Altschuler, *Ṡefer* (wie Anm. 54), סב r.

[146] Vgl. allgemein Timo Rebschloe, *Der Drache in der mittelalterlichen Literatur Europas*, Heidelberg 2014.

[147] Rund 400 Jahre vorher war bereits einmal ein Elefant ins nördliche Deutschland gekommen: Kalif Harun al-Raschid hatte dem fränkischen Kaiser Karl dem Großen einen indischen Elefanten namens Abul Abaz geschenkt, und ein jüdischer Kaufmann namens Isaak hatte diesen Elefanten von Bagdad nach Aachen gebracht, wo der Elefant am 20. Juli 802 ankam. Vgl. dazu Achim Thomas Hack, *Abul Abaz. Zur Biographie eines Elefanten* (Jenaer mediävistische Vorträge 1), Badenweiler 2011; ferner Stephan Oettermann, *Die Schaulust am Elefanten. Eine Elephantographia Curiosa*, Frankfurt/M. 1982, 97–99.

nämlich der vierte Sultan der Aijabiden in Ägypten, al-Kamil Muhammad al-Malik (um 1180-1238) dem Stauferkaiser Friedrich II. (1194-1250) einen Elefanten geschenkt,[148] den man als *Cremona-Elefanten* bezeichnet.[149] Nach Ernst Kantorowicz folgte dem Kaiser »stets sein ganzer Tierpark, den anzustaunen das Volk von weit her neugierig herbeilief: […], die reichgeschirrten Kamele mit ihren Lasten […] dann von Sarazenen an Ketten geführte Leoparden und Luchse, Affen und Bären, Panther und Löwen […] selbst eine Giraffe besaß der Kaiser; […] und schließlich den Elefanten mit seinem hölzernen Türmchen auf dem Rücken, darin sarazenische Schützen und Fanfarenbläser.«[150] Kantorowicz erwähnt also nur einen Elefanten. Stephan Oettermann zufolge aber »führte Kaiser Friedrich II. auf seinen Reisen durch Italien und *Deutschland*[151] meist eine Menagerie exotischer Tiere mit sich, zu denen auch (möglicherweise mehrere) Elefanten zählten.« Es sei allerdings nicht klar, ob der Stauferkaiser nur einen Elefant oder mehrere Elefanten besessen habe.[152] Doch widerspricht sich Oettermann drei Seiten später, indem er festhält, dass seit dem Jahr 802 (Elefant Karls des Großen[153]) fast 700 Jahre vergangen sind, bis in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wieder Elefanten nach *Deutschland* gekommen sind. Denn Friedrich II. dürfte den Cremona-Elefanten nicht nach *Deutschland* mitgenommen haben.[154] Die Quellen reichen offenbar nicht aus, um ein eindeutiges Urteil zu fällen. Es gibt jedoch m. E. zwei Hinweise darauf, dass Friedrich II. im Jahr 1235 einen Elefanten nach Mainz mitgenommen hat.

(1) Im August 1235 fand in Mainz ein Hoftag statt, an dem ein Landfrieden beschlossen wurde. Friedrich II. war dazu nach Mainz gekommen, und er hatte aus seiner Menagerie Tiere mitgebracht. W. Peter C. A. Schels formuliert dies frei: »Bei seinem festlichen Einzug in Mainz (1235) führte er diesen Elefanten (= Cremona-Elefant? – H. M.) zusammen mit einigen

---

[148] Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927, 168.

[149] Vgl. dazu die ausführliche Beschreibung, die Oettermann, *Schaulust* (wie Anm. 147), 99 bietet. Zu der Bezeichnung *Cremona-Elefant*: 1237 besiegte Friedrich II. die Mailänder bei Cortenuova. Anschließend zog er in einem Triumphzug nach Cremona. Dem Zug voran ging der Elefant, der den *carroccio* zog, also den erbeuteten Fahnenwagen mit den lombardischen Insignien (ebd., 101). Zu den Einzelheiten vgl. Kantorowicz, *Friedrich* (wie Anm. 148), 400–401.

[150] Kantorowicz, *Friedrich* (wie Anm. 148), 286.

[151] Kursivierung – H. M.

[152] Oettermann, *Schaulust* (wie Anm. 147), 99.

[153] Siehe Anm. 147.

[154] Oettermann, *Schaulust* (wie Anm. 147), 101.

Schwarzafrikanern, mit Giraffen und exotischen Wildkatzen zum Staunen des Volkes mit sich.«[155] Gewiß kamen Juden und Christen aus nah und fern nach Mainz, um das Spektakel, das der Stauferkaiser veranstaltete, zu sehen. So wussten Christen und Juden im Jahr 1235 und danach, wie ein Elefant aussah. Der Elefant beeindruckte auch die Menschen, die in der weiteren Umgebung lebten. Denn in Frankfurt am Main gab es ein Haus zum Elefanten in der Mainzergasse,[156] das zum ersten Mal in dem »Bürgerbuch 1335« als »domus dicta Elefant in vico moguntina (*sic*!)« erwähnt wurde.[157] Diese Erwähnung setzt m. E. voraus, dass das Haus zum Elefanten in der Frankfurter *Mainzergasse* in zeitlicher Nähe zu dem Besuch eines Elefanten in *Mainz* erbaut wurde – wahrscheinlich eine Anspielung auf den Besuch des Elefanten in Mainz im Jahr 1235. Darf man vermuten, dass das Haus bereits im 13. Jahrhundert, vielleicht sogar in zeitlicher Nähe zu dem Jahr 1235, erbaut wurde?

(2) Den zweiten Hinweis liefert die Erwähnung des *helfȧnt* im Codex R9[158], der gegen Ende des 14. Jahrhunderts angefertigt wurde. Beim Codex R9 handelt es sich gewiss um die Abschrift eines früheren Codex, und man darf annehmen, dass die »Ur-Schrift« bereits im 13. Jahrhundert niedergeschrieben wurde. Geht man mit Oettermann davon aus, dass zwischen 802 (Elefant Karls des Großen) und der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts kein Elefant nach Deutschland gekommen sei,[159] so lässt sich nicht erklären, wieso ein Rabbiner wohl im 13. Jahrhundert – etwa um 1250 – den Chaosdrachen als *helfȧnt* hätte bezeichnet sollen. Dieser Rabbiner muss

---

[155] W. Peter C. A. Schels, *Kleine Enzyklopädie des deutschen Mittelalters*, die nur im Internet verfügbar ist: <http://u01151612502.user.hosting-agency.de/ malexwiki/index.php/Elefant> (12.12.2016). Schelts selbst nennt niemals Quellen; siehe dazu <http://u01151612502.user. hosting-agency.de/malexwiki/index.php/Einf%C3%BChrung> (12.12.2016). Doch ist seine Quelle gewiss Kantorowicz, *Friedrich* (wie Anm. 148), 286, der allerdings nur *eine* Giraffe erwähnt. Es gilt: *Fama crescit eundo*.

[156] Angemerkt sei: Die Luftlinie zwischen Frankfurt/Main und Mainz beträgt 34 Kilometer. <http://www.entfernung.org/Mainz/Frankfurt%20am%20Main> (12.6.2017).

[157] Johann Georg Battonn, *Oertliche Beschreibung der Stadt Frankfurt am Main. Aus dessen Nachlasse herausgegeben* […] *durch* […] *L. H. Euler* 5, Frankfurt a. M. 1869, 134 Anm. 162. Anzumerken ist: Das *feminine* Adjektiv »moguntina«, »mainzisch« oder »Mainzer«, bezieht sich auf das *maskuline* Nomen »vico«. Es sollte daher »in vico moguntino« heißen; also: »in der mainzischen/in der Mainzergasse«. In »moguntina« spiegelt sich entweder ein Schreibfehler in dem »Bürgerbuch 1535« oder ein Druckfehler in Battonn, ebd. Das Haus zum Elefanten wird in den späteren Jahren noch öfters unter anderen Bezeichnungen erwähnt; siehe dazu Battonn, ebd., 134 (auch ebd., Anm. 162) und 135.

[158] Zum Codex R9 siehe S. 4.

[159] Siehe S. 36.

einen Elefanten gesehen, bestaunt und sich wohl auch vor ihm gefürchtet haben, und dieser Elefant kann nur der Elefant Friedrichs II. gewesen sein. Der Rabbiner war von dem Mainzer Elefanten so beeindruckt, dass er das Wort תנינים, »Chaosdrache«, das in dem Raschi-Kommentar zu תאנתה מי ישיבנה Jer 2,24 (siehe S. 9 *sub* V. 24 f) enthalten ist, durch das Wort *helfánt* übersetzte – noch dazu, wo Raschi geschrieben hat: כי גם התנין שואף רוח, »*for also the sea creature snuffs up the wind*« (siehe S. 10 *sub* g). Verfügte der Elefant doch über einen langen, fast die Erde berührenden Rüssel, durch den er Luft ein- und ausatmete. Überdies ließ er aus seinem Rüssel ein wie aus Urzeiten stammendes markerschütterndes Trompeten erschallen, wie man es in Mainz und Umgebung bisher noch nie gehört hatte. Wahrscheinlich gab derselbe Rabbiner in seinen Unterweisungen zum Jeremiabuch das Wort פרה, Waldeselin, durch *helfánt* wieder. Hatte doch bereits Raschi eine Verbindung zwischen פרה und dem Chaosdrachen hergestellt! Daraus erklärt sich auch die Tatsache, dass nur פרא/פרה V. 24 als *helfánt* gedeutet wird (R9). Es gibt nämlich keinen zweiten Vers im Tanach, in dem das Wort פרא/פרה Raschi hätte veranlassen können, eine Verbindung mit תַּנִּין herzustellen.

*Anzumerken bleibt*: Hat der ägyptische Sultan dem Stauferkaiser im Jahr 1228 einen afrikanischen (*Loxodonta africana*) oder einen asiatischen Elefanten (*Elephas maximus*) geschenkt? Soweit ich die Literatur überblicke, wird diese Frage nicht gestellt. Bloß Suzanne Lewis hält m. W. als Einzige fest: »Frederick II's menageries or rare animals brought Italy and northern Europe into renewed contact with the exotic African elephant.«[160] Die Frage, ob es ein afrikanischer oder ein asiatischer Elefant war, lässt sich nicht beantworten. Doch ist sowohl der asiatische als auch der afrikanische Elefant in jeder Größe ein gigantisches Tier, das in einer Zeit, in der man den Elefanten nur aus Erzählungen gekannt hatte, gewiss Furcht eingeflößt hat. Zwar ist der asiatische Elefant kleiner als der afrikanische und hat auch kleinere Ohren, doch sind beide von einer respektablen Größe. So erreicht der asiatische Elefant eine Schulterhöhe von 2 bis 3,50 m und ein Gewicht von 2.000 bis 5.500 kg. Seine Kopf-Rumpf-Länge beträgt 6,50 m. Der Schwanz ist etwa 1,50 m lang.[161] Der afrikanische Elefantenbulle wird durchschnittlich 3,20 Meter hoch und 5 Tonnen schwer. Selten können

---

[160] Suzanne Lewis, *The Art of Matthew Paris in the* Chronica Majora, (California studies in the history of art 21), Berkeley, Calif.: University of California Press 1987, 281. <https://archive.org/stream/bub_gb_sXBdNsDxJ_cC#page/n3/mode/2up> (13.10.2017).

[161] <https://de.wikipedia.org/wiki/Asiatischer_Elefant> (13.10.2017).

Bullen auch eine Körperhöhe von 4 Metern erreichen. Die Kopfrumpflänge beträgt 6,00 bis 7,50 Meter, der Schwanz ist etwas länger als 1,00 Meter.[162]

### 6.3.2 Wann ist die Bedeutung *helfȧnt* = Chaosdrache aus der jiddischen Sprache verschwunden?

Da Särtels das Nomen *helfȧnt* gebrauchte, um den Chaosdrachen, das Seeungeheuer, zu bezeichnen, müssen seine Leser diese spezielle Bedeutung dieses Worts gekannt haben. Anders gesagt: Mit dem Wort *helfȧnt* wurde im Jiddischen des 13. bis 17. Jahrhunderts auch der Chaosdrache bezeichnet. Das *Ṡefer Jirmijo̱* wurde – damit hatte Särtels gewiss gerechnet – nicht nur von Prager Juden, sondern auch von Juden mit jiddischer Muttersprache in den deutschsprachigen Ländern Europas gekauft und gelesen. Es ist daher nicht anzunehmen, dass Särtels ein Wort gewählt hätte, das seine Leser nicht mit dem bestimmten Inhalt »Chaosdrache, Seeungeheuer = Israel« hätten füllen können, und an ein »Rätselraten« ist sicher nicht zu denken. Man darf daher annehmen, dass das Nomen *helfȧnt* im Verlauf des 16./17. Jahrhunderts die spezielle Bedeutung »Chaosdrache« verloren hat und dass mit dem Wort *helfȧnt* nur mehr der Elefant bezeichnet wurde. Diese Annahme wird zur Gewissheit, wenn man beachtet, dass der Elefant um 1600 auch in Prag kein mysteriöses Tier mehr gewesen ist, vor dem man sich hätte fürchten müssen.

Der habsburgische Kaiser Rudolph II. (1552–1612), der seine Residenz 1583 nach Prag auf den Hradčany verlegt hatte, ließ dort auch einen Tiergarten errichten, in dem auch ein Elefant zur Schau gestellt wurde. Der niederländische Maler und Radierer Roelant Savery (1576?–1639)[163], der sich von 1604 bis 1612 als kaiserlicher Hofmaler in Prag aufhielt, zeichnete um 1608 bis 1612 einen Elefanten, der in der Kaiserlichen Menagerie lebte: »Ein Elefant, sich an einem Baum reibend«; Albertina, Wien.[164] Die Judenstadt befand sich unter dem Hradschin am anderen Ufer der Moldau. Sie

---

[162] <https://de.wikipedia.org/wiki/Afrikanischer_Elefant> (13.10.2017).

[163] <https://de.wikipedia.org/wiki/Roelant_Savery> (13.7.2017).

[164] Roelant Savery: Ein Elefant, sich an einem Baum reibend, Inv. 15092: http://sammlungen online.albertina.at/?query=Inventarnummer=[15092]&showtype =record. Nach Petra Werner, *Die Menagerie des Landgrafen Karl. Ein Beitrag zur Einheit der Natur und Kunst im Barockzeitalter* (Dissertation) Universität Kassel 2013, 81 Anm. 465 befindet sich das Bild im Kunsthistorischen Museum, Wien. Das ist nicht richtig. Es wird in der Albertina, Wien aufbewahrt.

wurde ab 1850 im Gedenken an das Toleranzpatent (1781) des Kaisers Joseph II. *Josefov* (Josephstadt) genannt. Moses Särtels, der 1614 oder 1615 in Krakau gestorben ist, aber auch andere Prager Juden könnten den Elefanten in dem Kaiserlichen Tiergarten bewundert haben.

### 6.4 Exkurs zu Luthers Übersetzung von פֶּרֶה »ein Wild«

Luther übersetzt פֶּרֶה durch »ein Wild«; so bereits im Erstdruck der Propheten;[165] ebenso auch in Luthers handschriftlicher Notiz.[166] Dazu ist anzumerken: Luther setzt »*in seiner bibelübersetzung durchgängig* wild […], *wo seine vorgänger noch* wilde thiere *haben*«.[167] Luthers Übersetzung »ein Wild« entspricht der Interpretation Raschis: »(*salvatico in O*[*ld*] *F*[*rench*])«[168]. Hat Luther den Raschi-Kommentar gelesen? Jedenfalls »wehrt« er »sich ausdrücklich gegen den Vorwurf, rabbinische Kommentare nicht gelesen zu haben, und betont den Wert ihrer Lektüre […]; er erhebt etwa den Anspruch, Raschis Pentateuchkommentar […] selbst studiert zu haben«[169] Doch: »Auch wenn Luther Wert darauf legt, festzustellen, dass er die Werke jüdischer Exegeten selbst gelesen habe, kann man doch sagen, dass er diese Texte lediglich durch christliche Autoren kennen gelernt hat.«[170] So bleibt anzumerken: In Nikolaus von Lyras *Postillae perpetuae* findet sich die entsprechende Raschi-Interpretation nicht.[171]

---

[165] Martin Luther, *Die Propheten alle Deudsch*, Wittemberg 1532: H. Lufft, XLv.

[166] *D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel* 2, Weimar 1909, 44.

[167] DWb (wie Anm. 24) s.v.

[168] Rosenberg, *Jeremiah* (wie Anm. 33), 17.

[169] Johannes Schwanke, *Creatio ex nihilo: Luthers Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in der Großen Genesisvorlesung* (1535–1545), Berlin 2004, 10 Anm. 24.

[170] Schwanke, *Creatio* (wie Anm. 169), 10. Man vgl. dazu auch Siegfried Raeder, »Luther als Ausleger und Übersetzer der heiligen Schrift«, in: Helmar Junghans (Hrsg.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546* 1, Göttingen 1983, 257.

[171] Folgende Ausgabe habe ich verglichen: *Bibliorum Sacrorum Tomus Quartus cum Glossa ordinaria, & Nicolai Lyrani expositionibus, Additionibus & Replicis*, Lugduni 1545, 114r.

## 6.5 Exkurs zu Luthers Wiedergabe von בְּחָדְשָׁהּ V. 24bβ durch »Am Feiertage« (1532)

V. 24bβ: בְּחָדְשָׁהּ יִמְצָאוּנָהּ, »In ihrem Monat werden sie sie (*sc.* die Wildeselin) finden«. Luther interpretiert und gibt daher frei wieder: »Am Feiertage sihet man es wol.« Diese Übersetzung begegnet zum ersten Mal in Luthers *Die Propheten alle Deutsch* 1532[172] und zum letzten Mal in der Lutherbibel 1912[173]. In der Lutherbibel 2017 liest man: »Wer sie haben will, muss nicht weit laufen; er trifft sie (*sc.* die Wildeselin – H. M.) zur Zeit ihrer Brunst.«[174]

| | |
|---|---|
| V. 23 | Wie tharstu denn sagen? Ich bin nicht vnrein, Jch henge nicht an Baalim. Sihe an, wie du es treibest im Tal, vnd bedencke, wie du es ausgericht hast. **Du leuffest vmbher, wie eine Camelin in der brunst,** |
| V. 24 | vnd wie **ein Wild** in der wüsten pflegt, **wenn es fur grosser Brunst lechtzet**, vnd leufft, das niemand auff halten kann. Wers wissen wil, darff nicht weit lauffen, **Am Feiertage sihet man es wol.** |

Als Luther die V. 23 und 24 übersetzte, war ihm, was die Brunst der Kamelstute und die des weiblichen Wildes (= wildes Tier, Wildtier[175]; Wildeselin?) betrifft, nur das Wissen seiner Zeit verfügbar. In V. 23 wird nicht erwähnt, dass die junge (!) Kamelstute brünstig sei. Trotzdem übersetzt Luther so, als wäre sie paarungsbereit gewesen. Diese Auslegung wurde bereits auf S. 15 widerlegt. Daher erkläre ich im Folgenden nur, wieso Luther die Formulierung בְּחָדְשָׁהּ יִמְצָאוּנָהּ V. 24bβ nicht durch »In ihrem Monat werden sie sie finden«, sondern durch »Am Feiertage sihet man es wol« wiedergibt.

Das Nomen חֹדֶשׁ (*m. sg.*) bedeutet »Neumond« und »Monat«.[176] In der neuen Lutherbibel wird בְּחָדְשָׁהּ als »zur Zeit ihrer Brunst« interpretiert. Diese Interpretation ist korrekt. Sie berücksichtigt nämlich nicht die Wortbedeutung von חֹדֶשׁ, sondern das moderne Wissen über den Östrus, also die Brunstzeit der Wildeselin. Wieso aber übersetzte Luther einst (1532) mit

---

[172] Martin Luther, *Die Propheten alle Deudsch*, Wittemberg 1532, XLb.
[173] Online: <http://www.gasl.org/refbib/Bibel_Luther_1912.pdf> (25.5.2017).
[174] <https://www.die-bibel.de/bibeln/online-bibeln/lutherbibel-2017/bibeltext/bibel/text/lesen/ stelle/24/20001/29999/> (25.5.2017).
[175] Siehe den Exkurs 6.4: S. 40.
[176] Meyer/Donner, *Handwörterbuch* (siehe Anm. 21), 327.

»Am Feiertage«? – also mit einer Formulierung, die damals niemand verstanden hat[177] und die auch heute niemand versteht!

Zu der Zeit, als Luther lebte, also um das Jahr 1500, verfügte man hinsichtlich der Menstruation der Frau, aber auch hinsichtlich der Brunstzeit von Säugetieren über keine Kenntnisse. Was die Menstruation angeht, so begnügte »die medizinische Theorie des 16. Jahrhunderts sich trotz kleiner Anfänge zur Kritik, […] im großen Ganzen mit der rezeptiven Erfassung überkommener Theorien«.[178] Anders gesagt: »Die Medizin im 16. Jahrhundert ist im Wesentlichen durch den Versuch charakterisiert, durch die Rückkehr zu den philologisch gesicherten Quellen das Wissensgut der Antike in seiner reinen Gestalt zu neuem Leben zu erwecken. Von Originalität ist in der ‚Renaissance-Heilkunde' nur wenig zu sehen.«[179] So meinte z. B. Aristoteles (384–322 v. Chr.),

> »das Menstruationsblut (wäre) nötig, um den Überschuss an Blut auszuscheiden, der sich bei beiden Geschlechtern bilden würde. Doch da der Mann wärmer sei als die Frau, könne er dieses Blut ›kochen‹ und als Samen ausscheiden, die Frau dagegen nicht. Für ihn war das Blut auch der einzige Beitrag der Frau zur Entstehung eines Kindes. Damit gestand er den Frauen eine gewisse Verwandtschaft mit ihren Nachkommen zu, im Gegensatz zu vielen anderen Gelehrten der Zeit, für die nur die Abstammung vom Vater von Bedeutung war. Aristoteles sah im Menstruationsblut nur die rohe Materie, im Samen dagegen das Element, das alle wichtigen Eigenschaften des Kindes enthalte. […] Zu Beginn der Renaissance unterschied sich der Stand des Wissens über die Menstruation nur unwesentlich von dem in der Antike, doch sie wurde in dieser Zeit vor allem im Hinblick auf ihre Giftigkeit untersucht«.[180]

Ferner: »Die Vorstellung, dass aus der Vermengung von Samen und Menstruationsblut Kinder entstünden, hielt sich eine ganze Weile. Das wurde natürlich auch wis-

---

[177] Die katholische Kirche war durch Luthers Übersetzung »Am feyrtage« sehr irritiert. Man meinte nämlich, Luther hätte diese Übersetzung gewählt, »damit seine Lutheraner das fromb Catholisch Volck (welches sonderlich an Feyertäge*n* der andacht abwartet/ un*d* die Kirche*n* Gottseliglich besucht) mit der Schrifft stechen und treffen könden.« (Jacob Keller, *Catholisch Pabstumb. Das ist: Grindtlicher Augenscheinlicher Beweiß* […] 2, München 1614, 485.)

[178] Hans Georg Müller-Hess, *Die Lehre von der Menstruation vom Beginn der Neuzeit bis zur Begründung der Zellenlehre*, Inaugural-Dissertation, Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, (Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften), Berlin 1938, 20.

[179] Müller-Hess, *Lehre* (wie Anm. 178), 9.

[180] Wikipedia <https://de.wikipedia.org/wiki/Kulturgeschichte_der_Menstruation>. (25.5.2017). Zu den Meinungen anderer antiker, mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophen/Gelehrten siehe ebd.

> senschaftlich erprobt, indem man in Schälchen beides zusammenmischte. Überraschung: Es wuchs kein Kind im Topf. Die Theorie konnte erst Mitte des 19. Jahrhunderts vollends entkräftet werden, als Karl Ernst von Baer [1792–1876; im Jahr 1827 – H. M.] die Eizelle entdeckte.«[181]

Mit anderen Worten: Wie oben bereits angedeutet wurde, wusste man zu der Zeit, als Luther lebte, über die Menstruation der Frau und ihren sehr wesentlichen Beitrag zur Entstehung neuen Lebens in ihrem Leib nicht Bescheid. Entsprechendes gilt natürlich *mutatis mutandis* auch für den Östrus der Wildeselin.

Luthers Unwissenheit über die körperlichen Vorgänge während der Brunstzeit der Wildeselin spiegelt sich in seiner Erstübersetzung des V. 24b, die handschriftlich erhalten ist, wider. Er übersetzte בְּחָדְשָׁהּ zweimal, wobei die zwei Formulierungen die gleiche Bedeutung haben:

> »denn man findet dich ⟨ynn seiner⟩ ⌈wol **ynn deinen new monden**⌉> Wers […] ⌈wissen wil⌉ darff nicht weit […] lauffen ⟨man findet dich **auff deinen feyrtagen**⟩ ⌈**Am feyrtage** sihet man es wol⌉«[182]

Aus der Gegenüberstellung »ynn deinen new monden« und »auff deinen feyrtagen« geht hervor, dass Luther mit »deinen feyrtagen« nur die *Neumondtage* bezeichnet. Da חֹדֶשׁ im hebräischen Text im Singular steht, fallen die pluralischen Formulierungen »new monden« (= Neumondtage) und »feyrtagen« besonders auf. Luther könnte den Plural aus der Vulgata und/oder aus Hieronymus' Kommentar übernommen haben: *In menstruis ejus invenient eam*.[183] Vgl. ferner Huldrych Zwinglis Übersetzung: »nullo negocio te in menstruis tuis inuenient«.[184] Zu »new monden« vgl. man Aquilas Wiedergabe »νεομηνίαν[185], hoc est, *kalendas*« im Jeremia-

---

[181] <https://www.biorama.eu/irrtuemer-menstruation/> (25.5.2017). Zu Karl Ernst von Baer vgl. <https://de.wikipedia.org/wiki/Karl_Ernst_von_Baer> (25.5.2017).

[182] *D. Martin Luthers Werke* (wie Anm. 166), 44. Fettdruck – H. M. <https://archive.org/ stream/werkediedeutsche0102luthuoft#page/44/mode/2up> (23.5.2017).

[183] (1) Vulgata: Robert Weber/Roger Gryson, *Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* […], Stuttgart [5]2007, 1169a. (2) Hieronymus-Kommentar: *Sancti Eusebii Hieronymi* […] *Opera omnia* […] 4 (*Patrologiae cursus completus. Series latina* 24), Paris 1865, 694.

[184] Huldrych Zwingli, *Complanationis Ieremiae prophetae foetura prima cum aplogia quur quidque sic versum sit*, Tiguri 1531, IIIa.

[185] Joseph Ziegler, *Jeremias . Baruch . Threni . Epistula Jeremiae* (Septuaginta XV), Göttingen [4]2013, 157 Hexapla-Apparat: νεομηνιᾳ. Hieronymus übernahm nicht den

Kommentar von Hieronymus.[186] Letztlich entschied Luther sich gewiss unter dem Einfluss der hebräischen Lesart בְּחָדְשָׁהּ und der Aquila-Lesart νεομηνίαν für den Singular »Am feyrtage« = am Neumondtag.

Die Juden begingen רֹאשׁ הַחֹדֶשׁ, den Neumond, den ersten Tag eines Monats, festlich. Der Neumondtag war nämlich einem Feiertag gewissermaßen gleichgesetzt.[187]

Freilich, Aquila (1./2. Jahrhundert) und Luther (1483–1546) waren, was das Wissen über die Brunstzeit der Wildeselin angeht, Kinder ihrer Zeit. Es überrascht daher nicht, dass beide davon ausgingen, dass die Brunstzeit mit dem Neumond beginnt. So galt das, was man hinsichtlich der Frauen im großen Ganzen als gültig angenommen hatte, – *sit venia verbo* – auch für die Wildeselin.

Was den Elefanten betrifft, den wir zweimal auf Jiddisch in Vers 24 beobachten konnten, so steht er neben anderen wilden Tieren als nicht exklusives Alternativangebot, ohne dass eine Gleichsetzung mit dem Kamel intendiert sei. Zu einem Fall noch engerer Verschmelzung von Elefanten und Kamelen kommen wir im zweiten Teil dieses Aufsatzes.

*Herbert Migsch, Wien*

---

Dativ, sondern setzte die Form in den Akkusativ. Ziegler ersetzte im Hexapla-Apparat den Akkusativ durch den Dativ. Vgl. ferner α´ εν νεομηνια αυτης Syh (Ziegler, ebd.).

[186] *Sancti Eusebii Hieronymi* […] (wie Anm. 183 unter [2]), 695.

[187] Zum *Rosch Chodesch* und zum *Marcheschwan* vgl. man die ausführliche Darstellung von Elijahu Kitov, *Das jüdische Jahr. Gesetz und Brauch* 1: *Rosch Chodesch, Chanukka, Tu Bischwat, Purim*, Basel 1987, 1–34. Im besonderen vgl. man ebd., 6–7 <http://www.hagalil.com/judentum/feiertage/rosch-chodesch.htm> (28.5.2017):

»Obwohl es kein ausdrückliches Werkverbot für Rosch Chodesch gibt, gleicht er einem Festtag in verschiedener Hinsicht. Als der Tempel noch stand, wurden ausser den täglichen Opfern zusätzliche Opfer – Mussafim – gebracht, und dies am Schabbat, an den Festtagen und am Rosch Chodesch. Das ›Zusatz-Opfer‹ von Rosch Chodesch war wie das von Pessach und Schawuot. So wie es geschrieben steht [Bamidbar 10, 10]: ›Und am Tag eurer Freude, und an euren festgesetzten Feiertagen und an euren Rosch-Chodeschtagen...‹ Die Tora stellt hier Rosch Chodesch den Festtagen gleich. Einst war es Sitte, am Rosch Chodesch nicht zu arbeiten.«