

Bernhard Dolna

Die Illustrationen der Wiener Genesis aus rabbinischer Sicht

Die jüdische Bildkunst und die rabbinische Reaktion

Die Entdeckung der Wandmalereien in den antiken Synagogen von Bet Akpha (1928), und von Dura Europos (1932), beide aus dem 3. Jh. n. Chr., war ein erster Hinweis auf die Existenz jüdischer Bildkunst, trotz des biblischen Bilderverbots in Ex 20, 4-5.¹ Vor allem nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. dürfte sich die Tendenz zur bildhaften Darstellung intensiviert haben, was zur Folge hatte, dass bereits im zweiten 2. Jh. n. Chr. rabbinische Gelehrte diese Entwicklung kritisierten. In der Mekhilta Bachodesch zu Ex 20,20 heißt es:

לא תעשו לכם שלא תאמר, הואיל ונתנה תורה רשות לעשות בבית המקדש, הריני עושה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות.
 „Ihr sollt euch nicht machen... (Ex 20,20)... sodass du nicht sagst: da die Tora es erlaubt hat (Cheruben) im Heiligtum zu machen (1 Kg 6,13), gehe ich daran, (sie) in den Synagogen und Lehrhäusern zu machen“.²

Dieses rabbinische Statement weist darauf hin, dass bereits im 2. Jh. in Synagogen und Lehrhäusern, die als „Hagioi Topoi“, als Ersatz für den zerstörten Tempel fungierten, Bilder von Cherubim gemalt oder aufgestellt worden waren.³ Die Rabbinen betonen mit ihren Worten, dass es nicht erlaubt sei, das Malen und Aufstellen von Cherubim in der Synagoge mit dem Verweis auf 1 Kg 6,13 zu rechtfertigen. Allerdings scheint diese Kritik nur bedingt Wirkung gezeigt haben, wie sowohl archäologische Funde, als auch die fortwährenden Ermahnungen der rabbinischen Gelehrten zeigen. Im Jerusalemer Talmud wird über einen Gelehrten aus dem frühen 3. Jh. berichtet, der in einer Begräbnisstätte in Palästina begraben wurde, die mit Bildern ausgestattet war:

כד דמך רבי נחום בר סימאי תפון איקונתא מהצלן. אמרי. כמה דלא תמתן בתינוי לא תמיון בדמכותיה.

„Als Rabbi Nachum bar Sinai starb, bedeckte man die Bilder mit Matten. Man sagte: So wie er sie zu seinen Lebzeiten nicht anschaute, so soll er sie auch jetzt, da er gestorben ist, nicht anschauen müssen.“⁴

Auch im babylonischen Raum dürften im 3. Jh. in den Synagogen bildliche Darstellungen üblich gewesen sein:

¹ Das Bilderverbot lautet: „Du sollst dir kein Schnitzbild machen, noch irgendein Abbild von dem, was droben im Himmel oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist; du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und du sollst sie nicht verehren, den ich, der Herr dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott.“

Siehe dazu die Ausführungen: Ursula und Kurt Schubert, Jüdische Buchkunst I, Graz 1983, S. 43-59. Ebenso: Kurt Weitzmann/H.L. Kessler, The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art, Washington 1990.

² Jakob Lauterbach, Mekhilta de Rabbi Jishmael II, Philadelphia 1949, p. 283.

³ Das bedeutet für das bilderfreundliche Judentum: die Heiligkeit des Tempels sollte auf die Synagogen übertragen werden, und die gemalten oder aufgestellten Cherubim darin verdeutlichten wahrscheinlich diese Gleichsetzung von Tempel und Synagoge. Für dieses Vorgehen konnte man sich auch auf rabbinische Aussagen berufen, in denen betont wurde, dass Gottes Gegenwart nicht nur im Tempel, sondern auch in Synagogen weilte. In jBer V, 8d heißt es: Es sagte Rabbi Jirmija im Namen von Rabbi Abbahu: Suchet den Herrn dort, wo er sich befindet (Je 55, 6)! Wo befindet er sich denn? In den Synagogen und Lehrhäusern.“

⁴ Gerd Wewers, Talmud Yerushalmi, Avoda Zara, Tübingen 1980, S 92.

רב איקלע לְכַבֵּל בְּתַעֲנִית צְבוּר, קָם קָרָא בְּסִפְרָא. פִּתַּח בְּרִיד, חָתַם וְלֹא בְרִיד. נְפוּל פּוּלֵי עֲלֵמָא אַאֲנִפִּיהוּ וְרַב לֹא נָפַל עַל אֲנַפִּיהּ. מַאי טַעְמָא רַב לֹא נָפַל עַל אֲפִיָּהּ? רַצְפָּה נְשָׁל אֲבָנִים הִיָּתָה, וְתַנְיָא: "וְאֶבֶן מִשְׁפָּתַי לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהַשְׁתַּחֲוֹת עָלֶיהָ".

Rabh kam während des öffentlichen Fastens nach Babel. Da stand er auf und las aus der Tora. Anfangs sprach er einen Segen, nicht aber am Ende. Alle neigten ihr Antlitz zur Erde. Aber Rabh verneigte sich nicht. Warum neigte er nicht sein Antlitz? Dort war ein Mosaikfußboden. Und es wird ja gelehrt: `Ihr sollt keinen bearbeiteten Stein in eurem Lande setzen, um auch darauf zu verneigen‘.⁵

In diesem Zitat ist bemerkenswert, dass der Gelehrte keinen prinzipiellen Einwand zu haben scheint, in dieser Synagoge mit Mosaikfußboden zu beten. Was er allerdings ablehnt ist, sich vor einem Bild zu verneigen. Aus diesen Hinweisen wird ersichtlich, dass die Autorität der Rabbinen im 3. Jh. nicht mehr stark genug war, um sich gegen Bilddarstellungen in den Synagogen durchsetzen zu können. Das bestätigt auch der fast schon ein wenig resignierend klingende Ausspruch aus der Zeit eines hoch angesehenen Gelehrten aus Palästina (gest. 279):

בְּיוֹמֵי דְרַבִּי יוֹחָנָן וְשֵׁרוּן צִיְרִין עַל כּוֹתֵלָא וְלֹא מְחֵי בְּיַדֵּיהוּ.

„In den Tagen des Rabbi Jochanan fing man an, die Wände zu bemalen, und er hinderte es nicht.“⁶

Im 4. Jahrhundert scheint das Bemalen von Synagogenwänden im babylonischen Raum bereits zur Selbstverständlichkeit geworden zu sein. Das bestätigt Rabbi Acha bar Jakob mit seinen Worten:

רַב אַחָא בַר יַעֲקֹב אָמַר: לְעוֹלָם בְּמַקְדֵּשׁ שְׁנֵי, וְכַרְוִיבִים דְּצוּרְתָא הוּוּ קַיִמֵי

„Rabh Acha ben Jakob sagte: Es besteht kein Zweifel, dass im zweiten Tempel gemalte Cherubim waren“.⁷

Der Gelehrte wäre nicht zu dieser Meinung gekommen, hätte er nicht selbst ausgemalte Synagogen vor Augen gehabt. Mit seinem Verweis auf die Cherubim im Jerusalemer Tempel hat er die Synagogenbilder im babylonischen Raum mehr oder weniger sanktioniert. Diese wenigen rabbinischen Textzeugnisse zeigen, dass bereits im 2. Jh. n. Chr. die jüdische Bild- und Figurenkunst in Synagogen und Versammlungsräume Einzug gehalten hatte, und, dass zu Anfang des 4. Jh.s. das Anbringen von Bildern zur Selbstverständlichkeit geworden war. Diese Tatsache schließt auch mit ein, dass mit größter Wahrscheinlichkeit illustrierte Bibelhandschriften während dieses Zeitraums gestaltet worden waren, bis sich im 6. Jh., mit dem Abschluss des babylonischen Talmuds, die bilderfeindliche Richtung innerhalb des Judentums durchzusetzen vermochte. Damit verbunden setzte eine „Re-Hebräisierung“ des Judentums ein, mit dem Ziel, die hebräische Bibel wieder im hebräischen Urtext zu lesen. Ein Zeugnis „von außen“, das von diesen innerjüdischen Spannungen berichtet, ist das Edikt Kaiser Justinians, „*Peri Hebraion*“ (553). Dort heißt es in der Präambel:

„...dass die Juden untereinander uneinig seien, was die Intervention des Kaisers verursachte. Denn einige von den Juden gestatteten nur ein hebräische Bibellesung, andere wieder wollten die Bibellesung auf Griechisch hören. Der Kaiser hielt letzteres für lobenswerter, daher wurde

⁵ bMeg 22b, in: Adin Steinsaltz, Talmud Babli, Megilla (hebr.), Jerusalem 1983, p 96.

⁶ Awoda Zara III, 3, in: Gerd Wewers (Fußnote 4), S. 101.

⁷ bYom 54a.

in der Novelle festgelegt, dass die Bibel in Griechisch oder in jeder anderen Sprache gelesen werden darf; besonders empfohlen wurde die Septuaginta wegen der bei ihrer Übersetzung geschehenden Wunder, aber auch die Übersetzung Aquilas war gestattet...“⁸

Demnach hat im 6. Jh. innerhalb des Judentums ein geistesgeschichtlicher Umbruch mit weitreichenden Folgen stattgefunden:

„Die griechisch-spätantike Gemeindefrömmigkeit musste der auf dem Talmud fußenden jüdischen Gelehrsamkeit weichen. Es folgte eine Rückbesinnung auf die eigenen nationalen und religiösen Werte des Judentums und damit verbunden war auch die Abkehr von der Nachgiebigkeit in der Bilderfrage. Darum wurden seit dem späten 6. Jh. einerseits keine neuen Bilder mehr geschaffen, andererseits war man bestrebt, die schon vorhandenen wieder zu zerstören“⁹.

Dennoch haben sich Zeugnisse der spätantiken Illustrationen erhalten.¹⁰ Hier ist die bereits erwähnte Synagoge von Dura Europos aus dem 3 Jh. n. Chr., oder die Fresken der christlichen Katakombe der Via Latina in Rom (4. Jh.), deren Bilder ohne die rabbinischen Interpretationen der dargestellten biblischen Szenen nicht verständlich wären. „Sie sind ein deutlicher Beweis dafür, dass es jüdische Bildvorlagen, jüdische Bildillustrationen waren, die auch von Christen als Vorlage benützt wurden.“¹¹

⁸ Ursula und Kurt Schubert, *Jüdische Buchkunst* (Fußnote 1), S. 66.

⁹ Ebd. Weitere Unterstützung fand diese Tendenz im 7. Jh. durch den aufkommenden Islam und dessen Ablehnung jeglicher bildlicher oder figürlicher Kunst, und durch den byzantinischen Bilderstreit (723-843) der Christen des griechischen Ostens.

¹⁰ Schubert nimmt an, dass die Textgrundlagen für die spätantiken Bildillustrationen im syro-babylonischen Raum beheimatet sind. Denn die aramäisch-sprechende, jüdische Bevölkerung dieses Raumes bediente sich auch des Griechischen und pflegte das Hebräische im Kult. „In Babylonien waren im 3. Jh. n. Chr. die großen rabbinischen Gelehrtenakademien wie Nehardea, Sura, Pumpedita beheimatet, in denen Literatur gepflegt und weitergeführt wurde. Es lässt sich sehr wohl denken, dass paraphrasierende aramäische Bibelübersetzungen, die Targumim, hier und im syro-palästinischen Raum illustriert wurden. Solche illustrierte Bibelparaphrasen könnten auch die Vorlage für eine Reihe von Bibelszenen in christlichen Handschriften geliefert haben, die nur unter Zuhilfenahme der rabbinischen Legendentradition restlos verstanden werden können.“ Ursula und Kurt Schubert, *Jüdische Buchkunst* (Fußnote 1), S. 42.

¹¹ Ebd., S. 14. Das Standardwerk für diese Fragestellung stammt von Kurt Weitzmann, *Illustration in Roll and Codex*, Princeton 1947. 1971 wurde das Buch wieder aufgelegt. Die italienische Ausgabe lautet: *L'illustrazione nel rotolo e nel codice*; Firenze 1991. Ders., (hsg.) *Age of Spirituality- Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977 through February 12, 1978, p. 458f.

Die Wiener Genesis (Cod. Vindob. Theol.31)

Bedeutung

Die Wiener Genesis wird zu den drei Purpurpergamenthandschriften gezählt, welche im „syrisch-antiochenischen bzw. syrisch palästinensischen Raum des 6. Jahrhunderts nach Chr. entstanden sind.“¹² Die 52 erhaltenen Miniaturen beginnen mit der Illustration von Gen 3,4-13 (Sündenfall), und schließen mit der Darstellung von Gen 50,1 (Jakobs Tod, Beweinung und Bestattung). Oberhalb jeder Miniatur findet sich der teilweise paraphrasierte Genesistext aus der Septuaginta.

Aber sie ist noch aus einem anderen Grund bedeutsam: Denn bei einer Reihe von Miniaturen werden „eigengewichtige“ Personen, aber auch Gegenstände dargestellt, sodass diese Einzelszenen nicht allein mittels des zuweilen paraphrasierten biblischen Textes der Septuaginta befriedigend erklärt werden können. Manche Details in den Illustrationen dürften über die Annahme hinausgehen, dass es da um ein „Sittenbild“, ein „Genremotiv“ oder „ein novellistischen Zusatz“ handelt. Bereits Otto Mazal hat in der Faksimile-Ausgabe der Wiener Genesis darauf hingewiesen, dass mit großer Wahrscheinlichkeit zur Gestaltung mancher Miniaturen jüdische Bildvorlagen herangezogen worden sind.¹³ Unter anderen Gelehrten hat Kurt Schubert, der Doyen der Wiener Judaistik, diese Annahme bestätigt.¹⁴ Er hat darauf hingewiesen, dass selbst schon der geographische Bereich der Entstehung der Wiener Genesis den Einfluss jüdischer Malerwerkstätten vermuten lässt. Und er hat außerdem betont, dass mit Hilfe der rabbinischen Kommentarliteratur manche nicht erklärbare Bildausstattung einer Illustration verständlich wird. Er selbst hat es unternommen, aus judaistischer Perspektive „dem Stellenwert der jüdischen Traditionen (in der Wiener Genesis) in der rabbinischen Literatur nachzuspüren.“¹⁵ In dieser Arbeit sollen einige seiner Ergebnisse nochmals in Erinnerung gerufen werden.

¹² Otto Mazal, Kommentar zur Wiener Genesis, Frankfurt 198, S. 11.. Die beiden anderen Purpurhandschriften sind: die Evangelien Handschriften des „Codex Rosanensi“ (Rosano, Kathedralbibliothek), und der „Codex Sinopensis“ Paris, Bibliothéque nationale).

¹³ Mazal, S. 126-160; 197-202. Da die Septuaginta vor allem von den Christen verwendet wurde, verlor sie im Judentum immer mehr an Bedeutung. So entstanden im jüdischen Umfeld für die griechisch-sprechenden Juden weitere Bibelübersetzungen. Etwa um 130n. Chr. die wörtlich genaue Übersetzung aus dem Hebräischen: Aquila. Um 170. n. Chr. folgte die des Symmachus. Dieser gehörte der judenchristlichen Sekte der Ebioniten an. Siehe Ursula und Kurt Schubert, Jüdische Buchkunst I (Fußnote 1), S.13.

¹⁴ Andere Autoren sind: Josef Guttman, No Graven Images, New York 1971, S 249-280. Michael Levin, Some Jewish Sources for the Vienna Genesis, The Art Bulletin 54 (1972) 241-244. Carl Otto Nordström, Some Jewish Legends in Byzantine Art, Byzantion 35-37 (1955-1957), S. 487-508. Élisabeth Revel, Contribution des textes Rabbiniques and l'étude de la Genese de Vienne, Byzantion 42 (1972) S. 115-130. Kurt Weitzmann, the Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration, in: Joseph Guttman, No Graven Images, New York 1971, P 309-321. Katrin Kogman Appel/ Mati Meyer, Between Judaism and Christianity, Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher. Leiden 2009.

¹⁵ Kurt Schubert, Die Illustrationen der Wiener Genesis im Lichte der rabbinischen Tradition, Kairos 25 (1983), S. 1.

Analyse

Miniatur 2

Die Vertreibung aus dem Paradies (Gen 3,4-13)

4 καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε· 5 ἦδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν. 6 καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι, καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν· καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον. 7 καὶ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔρρασαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα.⁸ Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν, καὶ ἐκρύβησαν ὃ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἀπὸ προσώπου κυρίου τοῦ θεοῦ ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου. 9 καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδὰμ, ποῦ εἶ; 10 καὶ εἶπεν αὐτῷ Τὴν φωνὴν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην, ὅτι γυμνὸς εἶμι, καὶ ἐκρύβην. 11 καὶ εἶπεν αὐτῷ Τίς ἀνήγγειλέν σοι ὅτι γυμνὸς εἶ; μὴ ἀπὸ τοῦ ξύλου, οὗ ἐνετείλαμην σοι τούτου μόνου μὴ φαγεῖν ἀπ' αὐτοῦ, ἔφαγες; 12 καὶ εἶπεν ὁ Ἀδὰμ Ἡ γυνή, ἣν ἔδωκας μετ' ἐμοῦ, αὕτη μοι ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, καὶ ἔφαγον. 13 καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῇ γυναικί Τί τοῦτο ἐποίησας; καὶ εἶπεν ἡ γυνή Ὁ ὄφις ἠπάτησέν με, καὶ ἔφαγον.

Mazal weist auf eine mögliche jüdische Exegese in dieser Miniatur hin, die sich vor allem auf die Targumim beruft.¹⁶ In der linken Bildhälfte sind 3 Begebenheiten zusammengefasst: Die Verfluchung der um den Baum gewundenen Schlange (Gen 3, 14-15), die Verfluchung von Adam und Eva (Gen 3, 16-19), die Bekleidung mit Felltuniken (Gen 3,21). Zugleich werden Adam und Eva als traurig und demütig auf das Paradiestor hinzugehend vorgestellt. Damit klingt auch der Befehl Gottes an, das Paradies zu verlassen (Gen 3, 29), angezeigt durch die Hand Gottes, welche die Stimme symbolisch darstellt. Diese Hand verflucht und befiehlt zugleich. Vor dem Blau des Himmelsegments in der geschlossenen Paradiestür, in der Mitte des Bildes findet sich ein Feuerrad, und daneben steht ein Engel. Im äußeren rechten Teil sind nochmals die Stammeltern, die von einer Gestalt begleitet werden, die mit einer weiblichen Tunika bekleidet ist. Die Darstellung der Schlange als Schlange in dieser Miniatur ist eine bereits gängige Tradition. Schon in Dura Europos und in der Katakomben in der Via Latina wird sie als auf dem Boden, neben dem Baum kriechend, dargestellt. Aber es findet sich auch dort, wie in der Wiener Genesis, ein Motiv, das sich nicht im biblischen Text findet: eine sich um den (Paradieses)baum schlängelnde Schlange. Eine rabbinische Interpretation des biblischen Textes könnte helfen, diese Darstellung verständlich zu machen. Nach dem frühen Midrasch Abhot de Rabbi Nathan (3 Jh.) soll die Schlange zu Eva folgendes gesagt haben:

¹⁶ Mazal, S. 129-131. Targumim sind antike Übersetzungen von hebräischen und altgriechischen Bibeltexten ins Aramäische. Neben der wörtlichen Übersetzung (pschad) enthalten die Texte interpretative Textabschnitte (Midraschim). Entstehungszeit: von 220 v. bis 800 n. Chr. Dazu gehören: Targum Qumran (200-150 v. Chr.), Palästinische Targumim (200-330 n. Chr.), Targum Onkelos (um 200 n. Chr.), Targum Jonathan (200 n. Chr.), Targum Neophyti (400 n. Chr.), Targum Pseudo-Jonathan (vor dem 8. Jhdt.). Für Mazal ist es vor allem das Motiv der Schlange. Ihre Umwandlung ist bemerkenswert. Als höheres Lebewesen dargestellt, wird sie in ein Kriechtier umgewandelt. Im Targum Jonathan wird die Änderung der Gestalt der Schlange ausführlich beschrieben „... neben Motiven wie der Häutung und der Erwerbung der Giftzähne wird das Abhauen der Pfoten, also die Umwandlung zum Kriechtier, besonders angesprochen“. Mazal, S. 129.

באותה שעה היה נחש הרשע נטל עצה בלבו אמר הואיל ואיני יכול להכשיל את האדם אלך ואכשיל את חוה. הלך וישב אצלה והרבה שיחה עמה אמר לה אם לנגיעה את אומרת צוה עלינו הקב"ה הריני נוגע בו ואיני מת אף את אם תגעי בו אי את מתה. מה עשה הנחש הרשע באותה שעה עמד ונגע באילן בידיו וברגליו והרתיעו עד שנשרו פירותיו לארץ.

In jener Stunde beriet sich die Schlange mit sich selbst und sagte: da ich Adam nicht zu Fall bringen vermag, werde ich an Eva herantreten, um sie straucheln zu lassen. Die Schlange ging und setzte sich zu ihr (Eva), und verwickelte sie in eine Plauderei. Und sie sagte zu ihr: „Wenn du sagst, dass der Heilige uns das Berühren des Baumes verboten hat, so berühre ich ihn, ich werde nicht sterben. Und auch du, wenn du ihn berührst, stirbst nicht“. Und was machte die frevlerische Schlange in dieser Stunde? Sie stand auf, berührte den Baum mit ihren Händen und Füßen, und sie schüttelte ihn, bis seine Früchte zur Erde fielen“.¹⁷

Das Motiv der sich um den Baum schlingenden Schlange (dadurch berührt sie den Baum) kann hier im Sinne einer spezifisch rabbinischen Schriftauslegung gedeutet werden.¹⁸

In der rechten Hälfte des Bildes wird ausschließlich Gen 3, 24 illustriert: die Austreibung der Protoplasten aus dem Paradies; die neue Lebenswirklichkeit jenseits des Paradieses, und das Bewachen des Zugangs zum Garten und zum Baum des Lebens. Dieser wird durch den Dattelbaum hinter dem verschlossenen Tor symbolisch vorgestellt.¹⁹ Ein augenfälliges Motiv ist das sich in der Mitte befindliche doppelte zinnoberrote flammende Feuerrad. Dieses Bild deckt sich nicht genau mit den Worten von Gen 3, 24. Dort wird von der flammenden, sich drehenden Schwertklinge gesprochen. Aber es könnte in dieses Feuerrad auch das Bild der Cherubim mit eingeflossen sein. Denn im Text werden sowohl die Cherubim als auch das Feuerschwert als Wächter genannt. . Im Targum Neophyti zu Gen 3, 24 heißt es:

וטרד ית אדם ואשרי יקר שכינתיה (מן) מלקדמין מן לגנתה דעדן מן בני תרין כרוביה .

„Und er vertrieb den Adam und ließ die Herrlichkeit seiner Schekhina von Anfang an östlich des Garten Edens zwischen zwei Cherubim lagern.“²⁰

Einer der beiden Cherubim ist hier abgebildet, er begleitet die Schekhina.²¹ Aufgrund des Targumtextes wäre das Feuerrad, in Anlehnung an den himmlischen Thronwagen in Ez 1, eine Veranschaulichung von Gottes Wesensgegenwart, der Schekhina.²² Dass diese Annahme

¹⁷ Salomon Schechter (ed.) *Abhot de Rabbi Nathan* (hebr.), New York 1997, p. 6. An diese Deutung schließt sich eine weitere Frage an: Kennt die Schlange etwa die Schrift, kann sie diese auslegen? Eine Antwort der Rabbinen lautet: „Die Schlange war klüger als alle Tiere (Gn 3,1). Rabbi Hoschaja sagte: Sie war der Sprache mächtig, kannte die Schrift, stand aufrecht wie ein Rohr, und hatte Füße. Rabbi Jirmaja ben Eleazar sagte: Sie war wie ein Kamel. Der Welt ist somit ein wesentliches Gut verlorenen gegangen. Wäre es nicht zur Sünde gekommen, hätte der Mensch durch sie Waren schicken können. Sie hätte wegen ihres Verstandes beide Wege allein zurücklegen können.“ In: *BerR* 19,1 zu Gen. 3,1. (Mirkin I, S. 134).

¹⁸ Mythologische Vorstellungen wie die Schlange am Baum der Hesperiden im Herakles-Mythos, oder die Schlange in der Argonauten Sage, die in Kolchis das Goldene Vlies bewacht, sind in diesem Kontext nicht angebracht. Denn diese Miniaturen scheinen vorwiegend eine Interpretation des biblischen Textes vorzustellen. Und gerade die Frage, wie Eva versucht werden konnte, ist für die Rabbinen von entscheidender Bedeutung und vielfach kommentiert.

¹⁹ Im Targum Neophyti zu Gen 3, 24, wird die Tora mit dem Lebensbaum gleichgesetzt.

²⁰ Alejandro Diez Macho (ed.) *Neophyti* 1, S. 10.

²¹ Dass der zweite nicht dargestellt wird, kann auf Grund der Ignoranz des Kopisten oder auch durch Platzmangel verursacht sein. Mazal, S 131.

²² In der Katakombe der Via Latina steht vor dem Paradiestor ein übergroßer Mann, der Adam an der Schulter fasst und ihn auf etwas hinweist. Nach dem Targum Neophyti zu Gen 3, 24 ist dieser alte Mann eine Personifikation der Schekhina, die zwischen zwei Cheruben vor dem Paradiestor stand.

gerechtfertigt ist, beweisen die jüdischen Merkaba (Thronwagen)-Mystiker des 1. und 2. Jh. s. n. Chr.. Nach deren Vorstellung beschreibt die Vision von Ex 1 das Wesen der göttlichen Erscheinung.²³

Die das Paar aus dem Paradiesbereich hinaus begleitende Frauengestalt in der rechten Bildhälfte kann einerseits im Sinn von Spr. 8,22-30 als Personifikation der Weisheit verstanden werden.²⁴ Andererseits wäre sie auch als Personifikation der Tora zu verstehen, die „mit den gefallenen Stammeltern in die Welt geht, um dort für sie Richtschnur ihres Lebens zu werden.“²⁵ Diese letztere Deutung entspricht dem Targum Neophyti zu Gen 3, 24 wo die Weisheit mit Tora identifiziert, und die Tora mit dem Lebensbaum verglichen wird:

היא אוריתא לפלחי בעלמא הדין היך פירי אילן הייא.

„Die Tora zu befolgen auf dieser Welt, ist so wie die Früchte des Lebensbaumes.“²⁶

Die über dem Bibeltext hinausgehenden Bildelemente erhalten mittels der rabbinischen Schriftinterpretation eine sinnvolle – theologische Erklärung. Daraus kann geschlossen werden, dass das Bild selbst über den erzählenden Charakter hinaus, auf eine Interpretation des biblischen Textes verweist.

Miniatur 6

Die Trunkenheit Noachs (Gen 9, 20-27)

20 Καὶ ἤρξατο Νωε ἄνθρωπος γεωργὸς γῆς καὶ ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα. 21 καὶ ἔπιεν ἐκ τοῦ οἴνου καὶ ἐμεθύσθη καὶ ἐγυμνώθη ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ. 22 καὶ εἶδεν Χαμ ὁ πατὴρ Χανααν τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ ἐξελθὼν ἀνήγγειλεν τοῖς δουσὶν ἀδελφοῖς αὐτοῦ ἕξω. 23 καὶ λαβόντες Σημ καὶ Ιαφεθ τὸ ἱμάτιον ἐπέθεντο ἐπὶ τὰ δύο νῶτα αὐτῶν καὶ ἐπορεύθησαν ὀπισθοφανῶς καὶ συνεκάλυψαν τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν, καὶ τὸ πρόσωπον αὐτῶν ὀπισθοφανές, καὶ τὴν γύμνωσιν τοῦ πατρὸς αὐτῶν οὐκ εἶδον. 24 ἐξένηψεν δὲ Νωε ἀπὸ τοῦ οἴνου καὶ ἔγνω ὅσα ἐποίησεν αὐτῷ ὁ υἱὸς αὐτοῦ ὁ νεώτερος, 25 καὶ εἶπεν Ἐπικατάρατος Χανααν· παῖς οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. 26 καὶ εἶπεν Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ Σημ, καὶ ἔσται Χανααν παῖς αὐτοῦ. 27 πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ιαφεθ καὶ κατοικησάτω ἐν τοῖς οἴκοις τοῦ Σημ, καὶ γενηθήτω Χανααν παῖς αὐτῶν.

Auffallend ist, dass der Leseverlauf des Bildes von rechts nach links verläuft, was sowohl der syrischen als auch der hebräischen Schrift gemäß ist. In der rechten Bildhälfte wird Gen 9, 20-24 illustriert: der betrunkene Noach, schlafend und nackt in seinem Hause liegend, Cham, an der Schwelle der Tür stehend (draußen und drinnen zugleich), ruft seine beiden Brüder Sem und Japheth in das Haus, indem er mit seiner Linken in Richtung seines Vaters weist. Schließlich treten Sem und Japheth rücklings gehend ein. Sie tragen den Mantel auf ihren Rücken, um die Blöße des Vaters zu bedecken. Die linke Bildhälfte illustriert Gen 9, 25-27, die

²³ Siehe: Merkaba-Mystik und jüdische Gnosis, in: Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Zürich 1957, S. 43-86. David Halperin; The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's vision, Tübingen 1988. Margarete Schlüter/Peter Schäfer (hrsg.), Arnold Goldberg, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums, Gesammelte Studien 1, Tübingen 1997, bes. S. 4-16. Ra`anan Boustán, The gnostic imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism, Leiden 1995. Ithamar Gruenwald, Apocalyptic and Merkavah mysticism, Leiden 2014.

²⁴ Gerstinger, Wiener Genesis, S 71.

²⁵ Mazal, S. 131.

²⁶ Alejandro Diez Macho (ed.) Neophyti 1, Targum Palestinense, MS De La Bibliotheca Vatican a, Tomo 1 Genesis, Barcelona 1968, p. 19.

Verfluchung Kanaans und die Segnung Sems und Japheths. Nach Gen 9, 25 wird aber nicht Cham, der zuerst die Scham des Vaters gesehen hat (Gen 9, 22, verflucht, sondern Kanaan, der Enkel Noachs, und das dreimal. Offensichtlich soll der Fluch die Nachkommenschaft Chams treffen. In der Miniatur wird das kleine Kanaan an der Hand seines Vaters dargestellt. Die rabbinische Tradition versuchte diesen schwer zu verstehenden Fluch damit zu erklären, dass Kanaan und nicht Cham der eigentliche Sünder war. Bereits Revel verwies in diesem Zusammenhang auf den rabbinischen Kommentar zu Genesis (Genesis Rabba).²⁷ Schubert hat dann diesen Hinweis bestätigt und ihn in einen großen rabbinischen Kontext gestellt:

חם חטא וכנען נתקלל, אַתְּמָהָא, רַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי נְחֵמְיָהּ, רַבִּי יְהוּדָה אָמַר לְפִי שְׁפָתוֹב (בראשית ט, א): וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו, וַאֲזַי קָלְלָה הָיָה בְּמִקוֹם בְּרָכָה, לְפִיכֹד וַיֹּאמֶר אָרוּר כְּנָעַן. רַבִּי נְחֵמְיָהּ אָמַר כְּנָעַן רָאָה וְהִגִּיד לְחָם, לְפִיכֹד תוֹלִין אֶת הַקְּלָלָה בְּמִקְלָל.

„Cham sündigte und Kanaan wurde verflucht – Warum? Rabbi Jehuda und Rabbi Nechemja (2. Hälfte des 2. Jh. n. Chr. in Palästina) führten einen Disput darüber: Rabbii Jehuda: In der Schrift heißt es: ‚Der Heilige segnete Noach und seine Söhne‘ (Gen 9, 1). Ein Fluch kann am Ort des Segens nicht sein. Deshalb sagt die Schrift: ‚Verflucht sei Kanaan‘. Rabbi Nechemja sagt: Kanaan sah ihn (Noach) und teilte es ihnen mit, deshalb bezieht man den Fluch auf den, der Verfluchtes tat.“²⁸

Zwei Argumente werden für die Verfluchung Kanaans angeführt: a) Ein Segen überragt einen Fluch, er kann durch ihn nicht ausgelöscht werden. b) Kanaan war der Erste, der die Blöße seines Großvaters sah.

Bereits Louis Ginzberg hat darauf hingewiesen, dass sich auch die Kirchenvätertradition (Ephraim der Syrer) dieser Argumentation bediente: „Einige sagen, dass, weil Cham gesegnet wurde mit denen, die in die Arche hineingingen, er ihn nicht selbst verflucht hat... andere sagen: ... Kanaan, der kleinste erzählte von der Nacktheit des Großvater, worauf Cham dies freudig seinen Brüdern auf der Straße mitgeteilt hat.“²⁹

Schubert weist noch auf eine andere Diskussion zwischen zwei babylonischen Gelehrten hin (Rabh und Schmucl, 3. Jhd.), welche sich im babylonischen Talmud findet:

חד אמר סרסו וח"א רבעו מאן דאמר סרסו מתוך שקלקלו ברביעי קללו ברביעי.

„Einer sagt: er hat ihn kastriert, und der andere sagte: er schlief mit ihm. Der, der von der Kastration sprach, meint: Weil er ihm einen vierten Sohn unmöglich gemacht hatte, verfluchte er ihn in Bezug auf seinen vierten Sohn“.³⁰

Diese Diskussion setzt voraus, dass Noach einen vierten Sohn haben wollte, und er Kanaan verfluchte, der der vierte Sohn Chams war (Gen 10,6).³¹ Schubert weist darauf hin, dass der

²⁷ Elisabeth. Revel, Contributions des textes rabbiniques an l'étude de al Genese de Vienne, Byzantion 42 (1972), 119. Genesis Rabba (GenR), ungefähr aus der 1. Hälfte des 5. Jh.s.

²⁸ Der hebräische Text findet sich in: Moshe Arjeh Mirkin (hsg.) Midrash rabbah: Meforash perush mada'i hadash be-tseruf ""Eyn ha-drash" - mar'e mekomot le-khol ma'amare ha-midrash: [1,1]: Bereshit rabbah: helek b, Tel Aviv 1956, 69. Die Übersetzung stammt von mir.

²⁹ Louis Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur, Berlin 1900, S. 86f.

³⁰ b Sanh 70a. Siehe Schubert, Die Illustrationen, S. 3. Zur Frage, inwieweit die Syrischen Väter mit rabbinischer Schriftauslegung vertraut waren siehe: Aaron Michael Butts/Simcha Gross (ed.), Jews and Syraic Christians, Tübingen 2020.

³¹ Dieses Motiv findet sich in vielen rabbinischen Texten: Tanchuma, Noach 15 (S. 46); Tanchuma Buber, Noach 21 (S. 49). Midrash HaGaddol, Noach 25 (Margaliyot, S. 190).

kleine Kanaan an der Hand seines Vaters sich auch ohne Hinweis auf rabbinische Quellen erklären lässt. „Dennoch scheint: seine Hervorhebung an der Hand des Vaters doch mit gewisser Wahrscheinlichkeit jene Tradition zu reflektieren, nach der er als der vierte Sohn Chams für die Schuld seines Vaters zu büßen hat.“³²

Miniatur 7

Abraham und König Bera von Sodom; Abraham und Melchisedek (Gen 14, 16-20)

14 ἀκούσας δὲ Ἀβραμ ὅτι ἠγμαλώτεται Λωτ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ, ἠρίθμησεν τοὺς ἰδίουσ οἰκογενεῖς αὐτοῦ, τριακοσίους δέκα καὶ ὀκτώ, καὶ κατεδίωξεν ὀπίσω αὐτῶν ἕως Δαν. 15 καὶ ἐπέπεσεν ἐπ’ αὐτοὺς τὴν νύκτα, αὐτὸς καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ, καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς καὶ ἐδίωξεν αὐτοὺς ἕως Χωβα, ἣ ἐστὶν ἐν ἀριστερᾷ Δαμασκοῦ. 16 καὶ ἀπέστρεψεν πᾶσαν τὴν ἵππον Σοδομων, καὶ Λωτ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀπέστρεψεν καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὸν λαόν. 17 Ἐξῆλθεν δὲ βασιλεὺς Σοδομων εἰς συνάντησιν αὐτῷ— μετὰ τὸ ἀναστρέψαι αὐτὸν ἀπὸ τῆς κοπῆς τοῦ Χοδολλογομορ καὶ τῶν βασιλέων τῶν μετ’ αὐτοῦ— εἰς τὴν κοιλάδα τὴν Σαυη (τοῦτο ἦν τὸ πεδῖον βασιλέως). 18 καὶ Μελχισεδεκ βασιλεὺς Σαλημ ἐξήνεγκεν ἄρτους καὶ οἶνον· ἦν δὲ ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. 19 καὶ ἠυλόγησεν τὸν Ἀβραμ καὶ εἶπεν Εὐλογημένος Ἀβραμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ, ὃς ἔκτισεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, 20 καὶ εὐλογητὸς ὁ θεὸς ὁ ὑψίστος, ὃς παρέδωκεν τοὺς ἐχθρούς σου ὑποχειρίους σοι. καὶ ἔδωκεν αὐτῷ δεκάτην ἀπὸ πάντων.

Der obere Bildteil umfasst Gen 14, 16- 17: Abraham und Bera, der König von Sodom (V. 17), und links die Gruppe der Befreiten, Lot und dessen Familie. Die Gruppe besteht aus drei Frauen und zwei Männern. Die leicht voranreitende ist offensichtlich die Frau Lots, die auch eine goldene Stirnbinde trägt und in den Falten ihres Kleides goldene Schalen. Für Schubert scheinen diese Details auf eine rabbinische Exegese von Gen 14, 16 zurückzugehen. Im Midrasch Tanchuma zu Gen 14, 16 ist zu lesen:

וַיָּשֶׁב אֶת כָּל הָרְכָשׁ, וְגַם אֶת לוֹט אֶחָיו וְרַכְשׁוֹ הַשֵּׁב, וְגַם אֶת הַנְּשִׂימוֹ. וְגַם, לְרַבּוֹת כָּל כְּלֵי תַשְׁמִישׁוֹ, אֲפֵלוּ שְׁנֵי פְרוּטָה.

„Und er gab den ganzen Besitz zurück, und auch den Lot, einen Bruder, und seinen Besitz gab er zurück, und auch die Frauen. Was bedeutet das zweite, und auch? Um auch die Gebrauchsgegenstände mit einzubeziehen, selbst wenn sie nur einen Pruta Wert hatten.“³³

Unten rechts wird die Begegnung Abrahams mit Melchisedek dargestellt (Gen 14,18-20). Mazal sieht in dem Altar mit Ziborium einen christlichen Hintergrund, wobei, „jüdische typologische Motive durch christliche analoger Natur verdrängt wurden“.³⁴ Ein solches findet sich für Schubert in GenR 43, 6:

הוֹצִיא לְחֶם וַיֵּין וְהוּא כְהֵן לְאֵל עֲלִיּוֹן. רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָן וְרַבְּנָן, רַבִּי שְׁמוּאֵל אֲמַר הִלְכוֹת כְּהֵנָה גְדוּלָה גְלָה לוֹ, לְחֶם, זֶה לְחֶם הַפְּנִימִים. וַיֵּין, אֵלוֹ הַנְּסֻכִּים.

„Und er brachte Brot und Wein heraus, und er war Priester der höchsten Gottes (Gen 14,18). Rabbi Schmuel bar Nachman (um 300 n.Chr.) und die Rabbinen sagten: Die Gesetze des Hohepriesteramts teilte er ihm mit. Brot, das ist das Schaubrot. Wein, das ist Libationswein.“³⁵

³² Schubert, Die Illustrationen, S. 3.

³³ Ebd. Salomon Buber (hsg.), Midrash Tanḥuma al ḥamishah ḥumshe torah, Wilna 1885, Bereshit, Leḥ Leḥa 13 (64).

³⁴ Mazal, S. 136.

³⁵ Mirkin, Midrash Rabbah, ḥeleḥ b, 135.

Schubert zieht daraus den Schluss, das Brot und Wein in dieser Miniatur rein aus dem jüdischen Kontext gedeutet werden können. Auch der Altar mit dem Baldachin würde der Auslegung von Genesis Rabba entgegenkommen, dass Melchisedek Abraham die hohepriesterlichen Gesetze mitgeteilt hat. Diese Miniatur kann aus dem christlichen Kontext her verstanden werden. Jedoch im Hinblick auf ihren jüdischen Hintergrund muss die Deutung nicht zwingend christlich ausfallen.³⁶

Miniatur 11

Die erneute Verheißung an Abraham; Rückkehr nach Beerscheba (Gen 22, 15-19)

15 καὶ ἐκάλεσεν ἄγγελος κυρίου τὸν Ἀβραὰμ δεύτερον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ 16 λέγων Κατ' ἑμαυτοῦ ὥμοσα, λέγει κύριος, οὗ εἵνεκεν ἐποίησας τὸ ῥῆμα τοῦτο καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ, 17 ἢ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης, καὶ κληρονομήσει τὸ σπέρμα σου τὰς πόλεις τῶν ὑπεναντίων· 18 καὶ ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς, ἀνθ' ὧν ὑπήκουσας τῆς ἐμῆς φωνῆς. 19 ἀπεστράφη δὲ Ἀβραὰμ πρὸς τοὺς παῖδας αὐτοῦ, καὶ ἀναστάντες ἐπορεύθησαν ἅμα ἐπὶ τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου. καὶ κατόκησεν Ἀβραὰμ ἐπὶ τῷ φρέατι τοῦ ὄρκου.

Die linke obere Darstellung zeigt, die zweite Anrede des Engels an Abraham mit der Segensverheißung (Gen 22, 15-18) Gen 22, 19 wird in der Szene rechts oben dargestellt: Abrahams Rückkehr zu den beiden jungen Knechten. Die untere Bildhälfte zeigt ihn sitzend in Beerscheba, beim Brunnen des Schwures, nach der Rückkehr mit seinen Knechten. Sie als eine nur idyllische Ausmalung zu verstehen, geht nach Mazal „wohl nicht an, da die Szene offenkundig einen Bericht an Abraham wiedergibt.“³⁷ Dass die Szene in der unteren Bildhälfte von Bedeutung ist, kann aus rabbinischen Quellen erwiesen werden, wie Mazal und Revel annehmen. Sie berufen sich dabei auf GenR 57,1 zu Gen 22,20:

שָׁעַד שְׁהוּא בְּהַר הַמִּזְבֵּיחַ נִתְּבַשֶּׁר שְׁנוֹלָדָה וּזְגָתוֹ שֶׁל בְּנוֹ, שֶׁאֵינָם מְלַכָּה.

Solange er (Abraham) noch am Berge Moria war, erhielt er die freudige Nachricht, dass die (spätere) Ehefrau seines Sohnes geboren wurde, den es heißt: Siehe, Milka hat geboren“.³⁸

Nach Gen 22, 23 zeugte Betuel, der Sohn Nachors mit Milka die Rebekka, die zukünftige Frau Isaaks. Demnach hat Abraham nach der Verheißung des Engels von der Geburt Rebekkas erfahren. Ausführlicher wird, so Schubert diese Erzählung im Jalqut geschildert, dort sinniert Abraham:

Jalqut Shimoni zu Gen 22,23

שְׁנַעֲשָׂה לּוֹ נֹס אִשְׂיָאנוּ מִבְּנוֹת עֵנַר אֲשֶׁכּוֹל וּמִמְרָא שְׁהָן צְדָקְנִיּוֹת... א"ל הַקָּב"ה אֵינוֹ צָרִיךְ כִּבְר נֹלָדָה בַּת זֹוגוֹ שֶׁל יִצְחָק
בְּנֵי

„Da ihm (Isaak) solch ein Wunder (am Berg Moriah) widerfuhr, werde ich ihn mit einer der Töchter Aners, Eschkols oder Mamres verheiraten, denn diese sind gerecht... Darauf sprach zu

³⁶ Siehe Schubert, Die Illustrationen, S. 4.

³⁷ Mazal, S. 139.

³⁸ Mirkin, Midrash Rabbah, ḥelek b, S. 279.

ihm der Heilige, das ist nicht notwendig, denn die zukünftige Ehefrau Isaaks wurde schon geboren.“³⁹

Abraham wird in diesem Bild in nachdenklicher Haltung gezeigt. Sollte dieser Ausdruck seine Überlegungen über die zukünftige Frau seines gerade wunderbar überlebenden Sohnes zum Ausdruck bringen? Mazal fasst zusammen: „So darf in derartigen scheinbaren Kleinigkeiten der Einfluss jüdischer Tradition erblickt werden.“⁴⁰

Miniatur 14

Eliezer beschenkt Rebekka, Rebekka und ihre Familie (Gen 24, 22-31)

22 ἐγένετο δὲ ἡνίκα ἐπαύσαντο πᾶσαι αἱ κάμηλοι πίνουσαι, ἔλαβεν ὁ ἄνθρωπος ἐνώτια χρυσᾶ ἀνὰ δραχμὴν ὀλκῆς καὶ δύο ψέλια ἐπὶ τὰς χεῖρας αὐτῆς, δέκα χρυσῶν ὀλκῆ αὐτῶν. 23 καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὴν καὶ εἶπεν Θυγάτηρ τίνας εἶ; ἀνάγγελόν μοι· εἰ ἔστιν παρὰ τῷ πατρὶ σου τόπος ἡμῖν καταλῦσαι; 24 καὶ εἶπεν αὐτῷ Θυγάτηρ Βαθουηλ εἰμι ἐγὼ τοῦ Μελχας, ὃν ἔτεκεν τῷ Ναχωρ. 25 καὶ εἶπεν αὐτῷ Καὶ ἄχυρα καὶ χορτάσματα πολλὰ παρ’ ἡμῖν καὶ τόπος τοῦ καταλῦσαι. 26 καὶ εὐδοκήσας ὁ ἄνθρωπος προσεκύνησεν κυρίῳ 27 καὶ εἶπεν Εὐλογητὸς κύριος ὁ θεὸς τοῦ κυρίου μου Αβρααμ, ὃς οὐκ ἐγκατέλιπεν τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ καὶ τὴν ἀλήθειαν ἀπὸ τοῦ κυρίου μου· ἐμὲ εὐλόφωκεν κύριος εἰς οἶκον τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ κυρίου μου. 28 Καὶ δραμοῦσα ἡ παῖς ἀπήγγειλεν εἰς τὸν οἶκον τῆς μητρὸς αὐτῆς κατὰ τὰ ῥήματα ταῦτα. 29 τῇ δὲ Ρεβεκκα ἀδελφὸς ἦν, ᾧ ὄνομα Λαβαν· καὶ ἔδραμεν Λαβαν πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἔξω ἐπὶ τὴν πηγὴν. 30 καὶ ἐγένετο ἡνίκα εἶδεν τὰ ἐνώτια καὶ τὰ ψέλια ἐπὶ τὰς χεῖρας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ καὶ ὅτε ἤκουσεν τὰ ῥήματα Ρεβεκκας τῆς ἀδελφῆς αὐτοῦ λεγούσης Οὕτως λελάληκέν μοι ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦλθεν πρὸς τὸν ἄνθρωπον ἐστηκότος αὐτοῦ ἐπὶ τῶν καμήλων ἐπὶ τῆς πηγῆς 31 καὶ εἶπεν αὐτῷ Δεῦρο εἴσελθε· εὐλογητὸς κύριος· ἵνα τί ἔστηκας ἔξω; ἐγὼ δὲ ἠτοιμάκα τὴν οἰκίαν καὶ τόπον ταῖς καμήλοις.

Die Miniatur stellt zwei Ebenen dar. Der Ausgangspunkt für den Handlungsverlauf des dargestellten biblischen Textes ist links oben nach rechts, dann schleifenförmig nach rechts unten, und weiter nach links unten. Nachdem die Tiere getränkt sind (erster Teil von Gen 24,22), überreicht Eliezer Geschenke (Ohrringe), die bereits an den Ohren Rebekkas hängen. Armreifen werden ihr übergestreift (2. Teil von 24, 22). Gleichzeitig findet ein Dialog zwischen den beiden statt (Gen 24, 23-25). Das darauffolgende Gebet Eliezers (Gen 24, 26-27) wird nicht dargestellt. Wie bereits im vorhergehenden Bild, das Rebekka am Brunnen darstellt, wird auch hier eine Quellennympe als Beobachterin dargestellt. Der untere rechte Teil der Miniatur stellt den wundersamen Bericht Rebekkas im „Haus ihrer Mutter“ (Gen 24, 28- 29) vor: Das Mädchen zwischen einer Frau und einem Mann im Redegestus.⁴¹ Die Frau neben Rebekka ist zweifellos die Mutter. Die männliche Gestalt könnte sowohl der Vater (Betuel) als auch der Bruder, Laban, sein. Dieser sollte, entsprechend Gen 24, 29, nach dem Bericht Rebekkas zu Eliezer hinausgehen, um ihn in das Haus einzuladen. Im linken Bild jedoch steht die Mutter Rebekkas vor dem auf einen Felsen sitzenden Eliezer und redet auf ihn ein. Diese eigenwillige, vom biblischen Text abweichende Darstellung könnte auf eine rabbinische Deutung von Gn 24,55 verweisen. Im Targum Jonathan zu Gn 24,33 wird berichtet:

וְסָדְרוּ קוּמְיָהּ לְמַכּוּל תְּבַשְׁלָהּ דְּבִיהָ סָמָא דְקָטוּל וְאַרְגִּישׁ בִּיהָ נְאֻמַּר לָא אֵיכּוּל עַד דְּאִמְלִיל פְּתַגְמִי וְנְאֻמַּר מְלִיל.

³⁹ Siehe Mazal, S. 140; E. Revel, Contribution, p. 118; Schubert, Die Illustrationen, S. 4.

⁴⁰ Mazal, S. 140.

⁴¹ Die Wiener Genesis stellt hier eine eigenständige Lesart von Gen 24, 28 vor, indem sie Vater- und Mutterhaus einsetzt.

„Als Essen setze er ihm Gekochtes vor, darin befand sich Gift, um zu töten. Er aber lehnte es ab, und sagte: ich esse nicht, bevor ich nicht mein Anliegen vorgebracht habe. Er antworteten Rede!“⁴²

Demnach wollte Betuel Eliezer vergiften. Aber nach Targum Jonathan zu Gn 24,55⁴³ aß Betuel selbst von der vergifteten Speise und starb.

בְּתוֹאֵל לָהֶן אָכַל מִהַוּוּא תְּבִישֵׁי אֶתְּבִישֵׁי חֲבוּבֵיהִי בְּקִרְיֵתָא דְּהָא מִית.

„Betuel hatte von dem Gekochten gegessen, und am nächsten Morgen fand man ihn tot.“

Daher forderten Bruder und Mutter Eliezer auf, während der Trauerzeit für den verstorbenen hier zu bleiben. Die Darstellung könnte auf das diesbezügliche Gespräch der Mutter Rebekkas mit Eliezer verweisen.

Miniatur 21

Jakob und die Boten; er teilt Herden und Sippen in zwei Lager (Gen 32,6-13)

6 καὶ ἐγένοντό μοι βόες καὶ ὄνοι καὶ πρόβατα καὶ παῖδες καὶ παιδίσκαι, καὶ ἀπέστειλα ἀναγγεῖλαι τῷ κυρίῳ μου Ησαυ, ἵνα εὖρη ὁ παῖς σου χάριν ἐναντίον σου. 7 καὶ ἀνέστρεψαν οἱ ἄγγελοι πρὸς Ἰακωβ λέγοντες Ἦλθομεν πρὸς τὸν ἀδελφόν σου Ησαυ, καὶ ἰδοὺ αὐτὸς ἔρχεται εἰς συνάντησίν σοι καὶ τετρακόσιοι ἄνδρες μετ’ αὐτοῦ. 8 ἐφοβήθη δὲ Ἰακωβ σφόδρα καὶ ἠπορεῖτο. καὶ διεῖλεν τὸν λαὸν τὸν μετ’ αὐτοῦ καὶ τοὺς βόας καὶ τὰ πρόβατα εἰς δύο παρεμβολάς, 9 καὶ εἶπεν Ἰακωβ Ἐὰν ἔλθῃ Ησαυ εἰς παρεμβολὴν μίαν καὶ ἐκκόψῃ αὐτήν, ἔσται ἡ παρεμβολὴ ἡ δευτέρα εἰς τὸ σῶζεσθαι. 10 εἶπεν δὲ Ἰακωβ Ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου Ἀβρααμ καὶ ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου Ἰσαακ, κύριε ὁ εἶπας μοι Ἀπότρεχε εἰς τὴν γῆν τῆς γενέσεώς σου καὶ εὖ σε ποιήσω, 11 ἱκανοῦταί μοι ἀπὸ πάσης δικαιοσύνης καὶ ἀπὸ πάσης ἀληθείας, ἧς ἐποίησας τῷ παιδί σου· ἐν γὰρ τῇ ράβδῳ μου διέβην τὸν Ἰορδάνην τοῦτον, νῦν δὲ γέγονα εἰς δύο παρεμβολάς. 12 ἐξελοῦ με ἐκ χειρὸς τοῦ ἀδελφοῦ μου Ησαυ, ὅτι φοβοῦμαι ἐγὼ αὐτόν, μήποτε ἐλθὼν πατάξῃ με καὶ μητέρα ἐπὶ τέκνοις. 13 σὺ δὲ εἶπας Καλῶς εὖ σε ποιήσω καὶ θήσω τὸ σπέρμα σου ὡς τὴν ἄμμον τῆς θαλάσσης, ἢ οὐκ ἀριθμηθήσεται ἀπὸ τοῦ πλήθους.

Die Wiener Genesis setzt in dieser Miniatur mit Gen 32, 7 ein, der Rückkehr der Boten zu Jakob. Diese illustriert die obere Bildhälfte: ein ehrfürchtiger Jakob steht vor zwei Engeln, die auf ihn einreden. Diese Darstellung ist erstaunlich, da der Text von irdischen Boten spricht (ἄγγελου/ מלאכים). Eine Deutung beruft sich auf Gen 32,2, wo von einer Engelserscheinung vor Jakob berichtet wird, welcher der Maler irrtümlich mit den Boten in Gens 32,7 gleichsetzte.⁴⁴ Eine andere Interpretation orientiert sich an Gen 32, 7, meint aber, dass hier ein Missverständnis der Malers vorliegt.⁴⁵ Schubert weist darauf hin, dass Revel den Schlüssel für die richtige Interpretation dieser Stelle vorgelegt hat. Sie verweist auf GenR 75, 4 zu Gen 32, 4: „Und Jakob sandte Boten vor sich her an Esau seinem Bruder...“ GenR zu Gen 32,4:

מְלָאכִים (בראשית לב, ד), אֵלֹהֵי שְׁלוֹחֵי בְּשָׂר וָדָם, רַבָּנָן אֲמַרֵי מְלָאכִים מִמַּשׁ.

⁴² A. Berliner (ed.), Targum Onkelos (aram.), Berlin 1884 S. 24

⁴³ Gen 24, 33 lautet: „Er und die Männer seiner Begleitung aßen und tranken und gingen dann schlafen.“

⁴⁴ Hans Gerstinger, Die Wiener Genesis, Wien 1931, S. 93. Vielleicht ist die Ursache für den Irrtum auch darin zu finden, dass die Interpretation der beiden Begriffe (Angelloi und Malachim) ambivalent ist: Sie können sowohl irdische als auch himmlische Boten meinen.

⁴⁵ Paul Buberl, Die byzantinischen Handschriften: Der Wiener Disokurides und die Wiener Genesis, Leipzig 1937.

„Malachim – das sie Boten aus Fleisch und Blut. Die Rabbanan sagen: Tatsächlich Engel.“⁴⁶

In GenR wird diskutiert, ob die von Jakob ausgesandten Boten Menschen waren, wie der biblische Text nahelegt, oder Engel. Die Rabbinen sagen, es waren Engel. Das wird in der darauffolgenden Diskussion damit begründet, dass der Hagar, dem Eliezer und dem Joseph Engel erschienen sind, um wieviel mehr müssen solche dem Jakob erschienen sein.⁴⁷ In einer weiteren alten rabbinischen Quelle (Tanchuma- 5.-7Jh.) wird auf Ps 91, 11 verwiesen, um die Boten, die Jakob ausgesandt hat, als Engel zu verstehen:

כִּי מְלַאכְיוֹ יִצְוֶה-לְךָ לְשֹׁמְרֶיךָ בְּכָל-דְּרָגְיֶיךָ:

Seinen Engeln entbietet er, dich zu behüten auf all deinen Wegen“.

Außerdem wird aus der Dualform „Machanajim“ in Gen 32, 3 geschlossen, dass es zwei Gruppen von Engeln waren, die Jakob beschützten, eine im Ausland und eine im Lande Israel. Tanchuma, Wajischlach 3:

מהו מחנאים, שתי מחנות, שבשעה שהלך יעקב לארם נהרם היו מלאכי ארץ ישראל משמרין אותו ומלוין אותו. פינו שהגיעו לחופה לארץ, נסתלקו וירדו אחרים ונתלוו לו.

„Was bedeutet (der Dual) machanajim? Das bedeutet zwei Lager. Als Jakob nach Aram Naharajim ging, beschützten ihn die Engel des Landes Israel, und sie begleiteten ihn bis zur Grenze Israels kamen. Dann verschwanden sie. Hernach stiegen andere Engel herab und begleiteten ihn... Schließlich „sandte Jakob Boten (Gen 32, 4). Aus beiden Lagern sandte er Engel als Vorhut zu Esau.“⁴⁸

Diese Hinweise machen deutlich, dass die Vorstellung, dass Jakobs Boten als Engel aufzufassen sind, in der rabbinischen Tradition tief verankert ist. Daher kann die Darstellung der Boten Jakobs als Engel in der Wiener Genesis aus einer rabbinischen Quelle inspiriert worden sein. Das würde auch die Demutshaltung Jakobs gegenüber den beiden Boten verständlich machen.⁴⁹

Miniatur 23

Jakob überquert den Fluss Jabok; Jakob und der Gottesmann (Gen 32, 22-28)

22 καὶ παρεπορεύοντο τὰ δῶρα κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ ἐκοιμήθη τὴν νύκτα ἐκείνην ἐν τῇ παρεμβολῇ. 23 Ἀναστὰς δὲ τὴν νύκτα ἐκείνην ἔλαβεν τὰς δύο γυναῖκας καὶ τὰς δύο παιδίσκας καὶ τὰ ἕνδεκα παιδιά αὐτοῦ καὶ διέβη τὴν διάβασιν τοῦ Ἰαβόκ· 24 καὶ ἔλαβεν αὐτοὺς καὶ διέβη τὸν χειμάρρουν καὶ διεβίβασεν πάντα τὰ αὐτοῦ. 25 ὑπελείφθη δὲ Ἰακωβ μόνος, καὶ ἐπάλαιεν ἄνθρωπος μετ’ αὐτοῦ ἕως πρωί. 26 εἶδεν δὲ ὅτι οὐ δύναται πρὸς αὐτόν, καὶ ἦψατο τοῦ πλάτους τοῦ μηροῦ αὐτοῦ, καὶ ἐνάρκησεν τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ Ἰακωβ ἐν τῷ παλαίειν αὐτόν μετ’ αὐτοῦ. 27 καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἐπίστευόν με· ἀνέβη γὰρ ὁ ὄρθρος, ὁ δὲ εἶπεν Οὐ μὴ σε ἀποστείλω, ἐὰν μὴ με εὐλογήσης. 28 εἶπεν δὲ αὐτῷ Τί τὸ ὄνομά σου ἐστίν; ὁ δὲ εἶπεν Ἰακωβ.

Eine Vielfalt von Einzelszenen ist auf dem Blatt versammelt, die gleichsam auf einer Schleife angeordnet sind. Die Erzählung verläuft von links oben nach rechts oben, weiter nach rechts

⁴⁶ Mirkin III, 166.

⁴⁷ Diese Interpretation findet sich ebenso im Yalqut Shimoni (Aaron Heimann, 130), p. 641f.

⁴⁸ S. Buber, Midrasch Tanchuma (hebr.), Wilna 1929.1906, Wajischlach 3 (S. 163).

⁴⁹ Siehe Mazal, S. 145.

unten und sie endet links unten. Besonders eindrucksvoll ist die geschwungene Brücke von rechts oben nach rechts unten.

Die obere Bildhälfte illustriert Gen 32, 22-24: Jakob nimmt frühmorgens seine Familie, seine 2 Frauen, Mägde und seine 11 Kinder, um bei der Furt des Jabok überzusetzen. Dieser Ablauf ist im Bild aufgegliedert: a) reitende und schreitende Familienmitglieder. Jakob geht seinen beiden reitenden Frauen, der Gruppe, und einem seiner Söhne voran. Auf der Brücke selbst finden sich die beiden reitenden Frauen (Lea und Rachel), die eine auf einem rosaroten, die andere auf einem weißen Warenballen sitzend. Zwischen ihnen zwei männliche Gestalten, offenbar zwei Söhne Jakobs. Einer der Söhne beugt sich über die Brüstung der Brücke um in das Wasser des Jabok zu schauen. Nach der Überquerung des Jabok wird der Kampf mit dem Engel (Gen 32,25) vorgestellt, nachdem Jakob allein zurückgeblieben war. Seine Familie hat er im Bild bereits vorausgeschickt. Die Darstellung des Kampfes mit einem Mann, der dabei ist, dem Jakob die Hüfte zu verletzen, entspricht dem hebräischen wie dem griechischen Text (Anthropos/Isch). Allerdings changiert die rabbinische Tradition in ihrem Verständnis der Bibelverses zwischen Mensch und Engel hin und her, was die Komplexität und das Geheimnishaftige dieser Stelle unterstreicht: Neben GenR 77,11, dem Targum Jonathan findet sich dieses Verständnis in den Pirque de Rabbi Eliezer 37:

וְאַשְׁתָּאָר יַעֲקֹב בְּלַחֲדוּי מַעֲיָבְרָא לְיוֹבְקָא וְאַתְפַּחַשׁ מִלְאָכָא עִמָּיה כְּדָמוֹת גִּבּוֹר...

Jakob blieb allein zurück jenseits des Jubeka (Jakob), und ein Engel kämpfte mit ihm in der Gestalt eines Mannes“.⁵⁰

Der Targum Neophyti nennt den Namen des Engels: Sariel, und GenR 77,3 deutet den Kampf als Jakobs Kampf mit dem Schutzengel Esaus:

רַבִּי חֲמַא בְּרַבִּי חַנִּינָא אָמַר שָׂרוֹ שָׁל עֲשׂוֹ הָיָה.

Rabbi Chuna im Namen von Rabbi Chanina sagte: Das war der Engel Esaus“.

Die Auseinandersetzung mit dem Mann wird durch zwei Bilder illustriert: 1. der hartnäckige Jakobs Kampf mit dem Mann und dessen Schlag auf Jakobs Hüfte. 2. Der sich vor dem Mann/Engel beugende Jakob. Diese Geste dürfte sich auf die Namensgebung in Gen 32, 26-28 beziehen, aus Jakob wird Israel. Die Segnung (Gen 32, 29) findet sich erst in der folgenden Miniatur.

Auffällig ist die Brückenszene. Diese Darstellung entspricht nicht dem biblischen Text, der von einer Furt spricht. Jakob erscheint am vorderen Ende der Brücke und wiederum, als der allein zurückbleibender Mann (gemäß Gen 32,24) am anderen Ende der Brücke. In der rabbinischen Literatur lässt sich für diese Brücke nur ein Hinweis finden. In GenR 76, 24 zu Gen 32, 24 heißt es:

רַב הוֹנָא בְּשֵׁם רַבִּי אִידִי עָשָׂה עֲצָמוֹ כְּגִשָּׁר, נָסִיב מִן הַקָּא וְיָהִיב הַקָּא.

„Rabbi Chun sagte im Namen von Rabbi Idi: `Er (Jakob) machte sich selbst sozusagen zu einer Brücke. Und hier hob er sie auf (Familienmitglieder und Gegenstände) und brauchte sie auf die andere Seite.“

Demnach könnte die Brücke symbolischen Charakter haben: Jakob nimmt eine Brückenfunktion ein, der mitten im Wasser stehend, den Seinen hilft, von einem Ufer auf das

⁵⁰ M. Ginsburger, Targum Jonathan (aram), Berlin 1903, S. 61.

andere zu gelangen. Sollte etwa die zweimalige Darstellung Jakobs am Anfang und am Ende der Brücke diese Funktion umschreiben?

Miniatur 29

Josephs Traum von den Gestirnen, Josephs Brüder in Sichem (Gen 37, 9-14)

9 εἶδεν δὲ ἐνύπνιον ἕτερον καὶ διηγήσατο αὐτὸ τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ καὶ εἶπεν Ἴδου ἐνυπνιασάμην ἐνύπνιον ἕτερον, ὥσπερ ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ ἕνδεκα ἀστέρες προσεκύνουν με. 10 καὶ ἐπέτιμησεν αὐτῷ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ Τί τὸ ἐνύπνιον τοῦτο, ὃ ἐνυπνιάσθης; ἄρα γε ἐλθόντες ἐλευσόμεθα ἐγὼ τε καὶ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνῆσαι σοὶ ἐπὶ τὴν γῆν; 11 ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ, ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησεν τὸ ῥῆμα. 12 Ἐπορεύθησαν δὲ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ βόσκειν τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτῶν εἰς Συχεμ. 13 καὶ εἶπεν Ἰσραὴλ πρὸς Ἰωσηφ Οὐχ οἱ ἀδελφοί σου ποιμαίνουσιν ἐν Συχεμ; δεῦρο ἀποστείλω σε πρὸς αὐτούς. εἶπεν δὲ αὐτῷ Ἴδου ἐγώ. 14 εἶπεν δὲ αὐτῷ Ἰσραὴλ Πορευθεὶς ἰδὲ εἰ ὑγιαίνουν οἱ ἀδελφοί σου καὶ τὰ πρόβατα, καὶ ἀνάγγειλόν μοι. καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν ἐκ τῆς κοιλάδος τῆς Χεβρων, καὶ ἦλθεν εἰς Συχεμ.

Oben links wird der Traum Josephs gezeigt, nach dem sich die Sonne der Mond und elf Sterne vor Joseph verneigen. (Gen 37,9). Er erzählt diesen Traum seinem Vater und seinen Brüdern. „Sein Vater tadelte ihn, und er sagte zu ihm, was soll dieser Traum, den du geträumt hast? Sollen wir etwa zu dir kommen, ich, deine Mutter und deine Brüder und uns vor dir niederwerfen?“ (Gen 37,10) Rachel aber, die Mutter Josephs, war nach dem biblischen Bericht tot. Wer ist nun im zweiten Bild oben die Frau neben Jakob, etwa seine Stiefmutter Lea, wie eine Deutung annimmt?⁵¹ Nach Gen 37,11 waren die Brüder auf Joseph eifersüchtig, wohingegen Jakob über die Worte Josephs wohl erstaunt ist, jedoch ihnen gegenüber eine nachdenkliche Haltung einnimmt. Zurück zu der Frau. Eine Deutung findet nichts Besonders daran, dass Rachel zur Zeit der Träume Josephs nicht mehr lebt.⁵² Jedoch nach der rabbinischen Tradition ist die Frau neben Jakob Bilha, die den Joseph großgezogen hatte.

In GenR zu Gen 37, 10 ist zu lesen:

יאמר לו מה החלום הזה אשר חלמת, רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא קה הנה אבינו יעקב סבור שתחית המתים מצעת ב'מיו, שנאמר: הבוא נבוא, הבוא נבוא אבי ואחיו, נחא, ששא אבי ואמה, ונהלא אמר כבר מתה ואת אומר: אני ואמה ואחיו, ולא הנה יעקב אבינו יודע שהדברים מגיעים לבלהה שפחת רחל שגדלתו כאמו.

„Und er sagte zu ihm: Was bedeutet der Traum, den du geträumt hast? (Gen 37,10). Rabbi Levi im Namen von Rabbi Chama bar Chanina: Die Sache hat sich so verhalten: Unser Vater Jakob meinte, dass die Auferstehung der Toten noch in seinen Tagen eintreten werde. Denn es heißt: `Sollen etwa wir kommen, wir, ich und deine Brüder?` So wäre es in Ordnung. Aber was heißt: ich deine Mutter? War die Mutter nicht bereits tot? Und du sagst: `ich deine Mutter und deine Brüder. ` Jakob unser Vater wusste selbst nicht, dass sich diese Worte auf Bilha bezogen, die Magd der Rachel, die ihn wie eine Mutter großgezogen hat.“⁵³

⁵¹ Buberl, S. 111.

⁵² Gerstinger, S.99.

⁵³ GenR, 84, 11, Mirkin IV, 19.

Miniatur 30

Jakob sendet Joseph nach Sichem; Abschied von Benjamin; Joseph und der Engel; Joseph und der wegweisende Mann; Joseph findet seine Brüder in Dothan. (Gen 37,14-19).

14 εἶπεν δὲ αὐτῷ Ἰσραὴλ Πορευθεὶς ἰδὲ εἰ ὑγιαίνουν οἱ ἀδελφοί σου καὶ τὰ πρόβατα, καὶ ἀνάγγειλόν μοι. καὶ ἀπέστειλεν αὐτὸν ἐκ τῆς κοιλάδος τῆς Χεβρων, καὶ ἦλθεν εἰς Συχεμ. 15 καὶ εὗρεν αὐτὸν ἄνθρωπος πλανώμενον ἐν τῷ πεδίῳ· ἠρώτησεν δὲ αὐτὸν ὁ ἄνθρωπος λέγων Τί ζητεῖς; 16 ὁ δὲ εἶπεν Τοὺς ἀδελφούς μου ζητῶ· ἀνάγγειλόν μοι, ποῦ βόσκουσιν. 17 εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ ἄνθρωπος Ἀπήρκασιν ἐντεῦθεν· ἤκουσα γὰρ αὐτῶν λεγόντων Πορευθῶμεν εἰς Δωθαῖμ. καὶ ἐπορεύθη Ἰωσηφ κατόπισθεν τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἐν Δωθαῖμ. 18 προεῖδον δὲ αὐτὸν μακρόθεν πρὸ τοῦ ἐγγίσει αὐτὸν πρὸς αὐτοὺς καὶ ἐπονηρεύοντο τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτόν. 19 εἶπαν δὲ ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Ἴδου ὁ ἐνυπνιαστὴς ἐκεῖνος ἔρχεται·

Im linken oberen Bild wird der Abschied Josephs von seinem Vater und von dem kleinen Bruder Benjamin in Hebron vorgestellt. Die dabeistehende Frau, identisch gekleidet wie die Frau in der zweiten Szene der 29. Miniatur, wurde schon mit Bilha identifiziert. Gegenüber dem trockenen Sendungsbericht in Gen 37,14 wird ein herzlicher, aber zugleich von Trauer und Ahnungen gestimmtes Familienbild vorgestellt, in dem Benjamin im Zentrum steht, dem Jakob seine Wange streichelt, und den Joseph zum Abschied küsst. Eine Interpretation der Szene spricht von einem novellistischen, genrehaften Zug im Bild.⁵⁴ Für diese Darstellung ist bis jetzt in der rabbinischen Literatur noch kein Beleg gefunden wurden. Jedoch die obere rechte Szene, die Begegnung Josephs mit dem Engel steht in Übereinstimmung mit der rabbinischen Tradition. Neben dem Targum Jonathan und Neophyti zu Gen 37,15, deutet auch der rabbinische Text Pirque Rabbi Eliezer (PRE) 48 diese Stelle:

Pirque Rabbi Belizer:

והנער היה הולך ותועה בדרך ופגע גבריאל המלאך שנ' וימצאהו איש והנה תועה בשדה ואין איש אלא גבריאל שנ' והאיש גבריאל.

„Der Knabe (Joseph) ging und irrte am Weg. Da traf (ihn) der Engel Gabriel. Denn es heißt: `Es fand ihn ein Mann, als er auf dem Feld umherirrte`. Und kein Mann ist er hier (in diesem Kontext), sondern Gabriel, denn es heißt: `Und der Mann Gabriel, [den ich in einer Vision sah]` (Dan 9,21).“⁵⁵

Hier findet sich wieder ein Beispiel der changierenden Tendenz von Mann/Engel. In dieser Miniatur ist es der Engel Gabriel, der ihn zu seinen Brüdern führte, so die gängige Erklärung der rabbinischen Tradition. Auch die schreitende Haltung des Engels unterstützt, dass ein Engel Joseph zu seinen Brüdern geführt (begleitet) hat.

Im Bild unten links erscheint nochmals ein Mann, der Joseph den Weg weist, was dem Wortlaut von Gen 37,15-17 entspricht. Aber diese beiden Aspekte der Deutung entsprechen auch der Interpretation in Targum Jonathan zu 37,15: „Er traf den Gabriel, der wie ein Mann aussah.“

⁵⁴ Mazal. S. 150.

⁵⁵ PRE 48, (Friedlaender, (S. 292).

Es könnte aber auch sein, dass im dritten Bild links unten der biblische Wortlaut, der von einem „Mann“ spricht, aufgegriffen wurde. Demnach könnte in dieser Miniatur sowohl eine spätantike jüdische Bildvorlage (Engel) als auch der Literalsinn berücksichtigt worden sein.

Im vierten Bild rechts unten werden die Verse Gen 37, 18-19 illustriert.

Joseph findet seine Brüder in Dothan. Sie nehmen ihn schon von Ferne wahr, um, als sie ihn wahrnehmen, sofort über ihn zu lästern und eine Gräueltat gegen ihn auszuhecken. Von Bedeutung ist der Hund, der die Beine Josephs beschnuppert. Wahrscheinlich ist er keine novellistische Zutat.⁵⁶

In GenR zu Gen 37,18 heißt es:

וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ מֵרֶחֶק, אָמְרוּ בְּעַד הַכְּלָבִים.

„Und sie sahen ihn von Ferne“ (Gen 37,18) Und sie sagten: `Hetzen wir die Hunde auf ihn. “⁵⁷

Dieses Detail des schnuppernden Hundes könnte auf ein Element einer jüdischen Bildvorlage hinweisen, die eine Midrascherklärung des biblischen Textes bildlich dargestellt hat.

Resümee

Der syrisch – palästinische Hintergrund der Wiener Genesis ist ein Hinweis, dass sie in einem christlich-jüdischen Einflussbereich entstanden ist, indem die Beschäftigung mit dem biblischen Text, dessen Interpretation und Illustration noch näher an den jüdischen Wurzeln als in späteren Epochen war. Besonders die rabbinische Schriftinterpretation kommt den subtil gearbeiteten Bildern entgegen, und sie verleiht den Miniaturen der Wiener Genesis theologische Tiefe. Zum Beispiel das Motiv der um den Baum sich schlängelnden Schlange. Dieses kann nur durch die rabbinische Erklärung verständlich werden, die mit ihrer sublimen Textanalyse auch den Kontext, warum es zur Sünde gekommen ist, vorstellt.

Es ist eine bis heute noch nicht getane Arbeit, die grundlegenden rabbinischen Studien zur Wiener Genesis von Prof. Schubert fortzusetzen und zu vertiefen, unter Einschluss mancher Kirchenväter, die jüdische Denkansätze übernommen haben. Man kann mit Sicherheit annehmen, dass sich noch andere, überraschende und authentische Perspektiven zeigen werden, die in den Bildern verborgen sind, die für die Erklärung der Illustrationen erhellend wären.

⁵⁶ So meinten Gerstinger und Buberl. Siehe Mazal, S. 151.

⁵⁷ Gen R. 84,14; (Mirkin IV, 21).

Bibliographie

- Berliner, A. (edit.),* Targum Onkelos (aram.), Berlin 1884.
- Buber, S. (hsg.),* Midrash Tanḥuma al ḥamishah ḥumshe torah, Wilna 1885.
- Buberl, P.,* Die byzantinischen Handschriften: Der Wiener Disokurides und die Wiener Genesis, Leipzig 1937.
- Boustan, R.,* The gnostic imagination: Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism, Leiden 1995.
- Butts A., / Gross S. (ed.),* Jews and Syraic Christians, Tübingen 2020.
- Diez Macho. A. (ed.),* Neophyti 1, Targum Palestinenese, MS De La Bibliotheca Vatican a, Tomo 1 Genesis, Barcelona 1968.
- Friedlaender, G.,* Pirke de-Rabbi Eliezer, PRE, (hebr.), New York 1965.
- Ginzburger, M.,* Targum Jonathan (aram.), Berlin 1903.
- Gastgeber, Ch., Zimmermann B.,* Übersetzung und ikonographische Analyse der Miniaturen, in: Die Wiener Genesis, Codex theologicus graecus 31, Österreichische Nationalbibliothek, Wien, Kommentar zur Faksimile-Edition, Luzern 2019, S. 89-126.
- Gerstinger, H.* Die Wiener Genesis, Wien 1931.
- Ginzberg, L.,* Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur, Berlin 1900.
- Gruenwald I.,* Apocalyptic and Merkavah mysticism, Leiden 2014.
- Guggenheimer, Heinrich W., ed.,* The Jerusalem Talmud. Edition, Translation, and Commentary, 17 Bde., Berlin/Boston 2000-2015 (zweisprachige Teilausgabe).
- Guttman, J.,* No Graven Images, New York 1971.
- Heimann, A. (ed.),* Yalkut Shimoni al ha-Torah (1), sefer bereshit, Jerusalem 1967/68.
- Halperin, D.,* The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision, Tübingen 1988.
- Kogman-Appel, K., Meyer, M. (edit.),* Between Judaism and Christianity: Art Historical Essays in Honor of Elisheva Revel-Neher, Leiden 2009.
- Lauterbach, J.,* Mekhilta de Rabbi Jishmael, vol. II, Philadelphia 1949.
- Levin, M.,* Some Jewish Sources for the Vienna Genesis, The Art Bulletin 54 (1972) 241-244.

Lowden, J., Concerning the Cotton Genesis and Other Illustrate Manuscripts of Geneis, in: Gesta vol. 21, Chicago Press 1992, p. 40-53.

Ders., The Beginnings of Biblical Illustrations, in: J. Williams (ed.) *Imaging the Early Mediäval Bible*, Pennsylvania 1999, 9-59.

Margaliyot, M., *Midrash Haggadol. Genesis. 2 Bde.* Jerusalem 1947, Nachdruck 1967.

Mazal, O., *Kommentar zur Wienr Genesis*, Frankfurt 1980.

Mirkin, M. A. (hsg.), *Midrash rabbah: Meforash perush mada'i ḥadash be-tseruf "Eyn ha-drash" - mar'e meḳomot le-khol ma'amare ha-midrash: [1,1]: Bereshit rabbah: ḥeleḳ b*, Tel Aviv 1956.

Neusner, J. (ed., abr.), *Erwin R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco Roman Period*, Princeton 1988.

Ders., *The Talmud of the Land of Israel*, 35 vols., Chicago 1992-1994.

Nordström, C. O., Some Jewish Legends in Byzantine Art, *Byzantion* 35-37 (1955-1957), S. 487-508.

Revel, É., Contribution des textes Rabbiniques and l'étude de la Genese de Vienne, *Byzantion* 42 (1972) S. 115-130.

Schechter, S., *Abhot de Rabbi Nathan* (hebr.), New York 1997.

Schlüter M., Schäfer P. (hrsg.), *Arnold Goldberg, Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums, Gesammelte Studien 1*, Tübingen 1997.

Scholem, G., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957.

Schubert, Kurt und Ursula, *Jüdische Buchkunst I*, Graz, 1983.

Schubert, K., Die Illustrationen der Wiener Genesis im Licht der rabbinischen Tradition, *Kairos* 25(1983), S. 1-17.

Steinsaltz, Adin, *Talmud Babli, Megilla*, Jerusalem 1983.

Talmud Yerushalmi, Ausgabe Romm Wilna, 7 Bde. mit Kommentaren, 1922, Ndr., Jerusalem 1973.

Weitzmann, K., *Illustration in Roll and Codex*, Princeton 1971.

Ders., The Question of the Influence of Jewish Pictorial Sources on Old Testament Illustration, in: *Joseph Guttman, No Graven Images*, New York 1971, P 309-321.

Ders., *Age of Spirituality, Late Antique and Early Christain Art, Third to Seventh Century*, Catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, New York 1977.

Weitzmann, K., Kessler H., *The Frescoes of the Dura Synagogue and Christian Art*, Washington 1990.

Wewers, G., *Talmud Yersuhalmi, Avoda Zara*, Tübingen 1980.

Zimmermann, B., *Die Wiener Genesis im Rahmen der antiken Buchmalerei*, Wiesbaden 2003.