

Nedarim

Vorbemerkung

Der Name des Traktats lautet in allen Überlieferungen von T, M, j und b נדרים "Gelübde". Der Toseftatraktat Nedarim verdankt seine Einordnung in den dritten Seder Naschim der auf Num 30 beruhenden Diskussion über Möglichkeiten der Annullierung und Bestätigung von Gelübden schutzbefohlener Frauen durch ihre Väter bzw. Ehemänner in den Kapiteln VI und VII.

Der Traktat ist an dritter Stelle zwischen Ket und Naz in EW und an fünfter Stelle in A und b (Cod. München 95), die am Anfang der Ordnung Naschim zuerst thematisch geordnet die vier Traktate zu Ehefragen Jeb, Ket, Kid und Giṭ behandeln, eingeordnet. Die Mischnamanuskripte K, C und P platzieren Ned entsprechend der Anzahl der Kapitel (11) an dritter Stelle. In j (Ausgabe Krotoschin 1866 [Ndr. Jerusalem 1960]; P. Schäfer, H.-J. Becker [Hg.], Synopse zum Talmud Yerushalmi [TSAJ 67, Bd. III], Tübingen 1998) ist der Traktat an vierter Stelle zwischen Ket und Giṭ eingereiht.

Der Traktat folgt der Reihenfolge der M, wenngleich die verarbeiteten Traditionen bisweilen nur einen losen Bezug zum Stoff der M besitzen. Die T zu Ned enthält eine Vielzahl zusätzlicher Traditionen und Fallbeispiele von Gelübden und nur vereinzelte Zusätze, welche zur Auslegung der M herangezogen werden können, sodaß der Eindruck entsteht, der Traktat setze entweder eine andere M-Tradition voraus oder sei gänzlich als Ergänzung zu M konzipiert worden.

Ned behandelt Vorschriften und Regelungen, welche bei der Inauguration von Gelübden Beachtung finden müssen, um ein rechtsgültiges Inkrafttreten der restriktiven Selbstverpflichtungen gewährleisten zu können (I 1-6; V 3). Dabei wird deutlich, daß die Gelübde der T und M nur wenig mit den bedingten Selbstverpflichtungen der hebräischen Bibel gemeinsam haben, sondern es sich vielmehr um Verbotsgelübde handelt (vgl. Benovitz, Kol Nidre, S. 9-40), die vornehmlich mit dem Ziel der Selbstkasteiung abgelegt wurden. Die Gültigkeit eines Gelübdes ist grundsätzlich vom Verstand (דעת) der gelobenden Person abhängig (vgl. Nid V 15-16). Nichtsdestoweniger wird nach Ter III 1 das Gelübde eines Betrunkenen als gültig erachtet. Großen Raum nimmt in dem Traktat die Diskussion über die sich aus den Gelübden ergebenden Konsequenzen für den Voventen und sein soziales Umfeld ein (II 1 - IV 9), wobei die Entsagungen von Speisen, Nutzgegenständen, Einrichtungen oder auch Personen thematisiert werden. Als Novum gegenüber der in Num 30 gegebenen Autorisierung von Vätern und Ehemännern (vgl. Philo, De specialibus legibus 2, 24; 4Q416 Frag. 2 col IV, 7-9), die Gelübde ihrer Töchter bzw. Ehefrauen zu annullieren (VI 1 - VII 8), bespricht der Traktat die Möglichkeit der Gelübdeauflösung durch einen Weisen (V 1-6), wenngleich den Rabbinen wohl bewußt war, daß man sich bei der Handhabung dieser Praxis auf kein einziges Gebot der Tora zu stützen vermochte (vgl. M Ḥag I 8).

Kapitel I

1. ^{1,2}Wer ³sagt: "[Bei] der Rechten⁴", siehe⁵, so ist dies ein Schwur⁶. "[Bei] der Linken", siehe, so ist dies ein Schwur.⁷ "Beim⁸ Namen⁹",

1) Par. (mit Abweichungen): b Naz 3b Bar; j 37a, 11f.; Mek Ex Beschallah 9 zu 15,12 (p. 145, 9 Horovitz-Rabin).

2) Die rabbinische Tradition weiß Verbots-, Weihe- und Naziratsgelübde sowie Schwüre auf dreierlei Weise voneinander zu unterscheiden (vgl. Ran zu b 2a) und spricht daher von Selbstverpflichtungen in ihrer "Grundform" (עיקר), in der Form von "Umschreibungen" (כינויין) und in der Form von "Andeutungen" (ידות). Während כינויין expressis verbis schon in M I 1f. genannt werden, sind die Klassifizierungen עיקר und ידות erst in amoräischer Zeit greifbar. Nach Epstein, Tannaim, S. 379 spricht auf der Grundlage von j 36d, 20f. einiges dafür, Gelübdeandeutungen hinsichtlich ihres Ursprungs in der ersten Generation palästinischer Amoräer, präziser im Lehrhaus des R. Hoscha'ja Rabba, zu verorten. Die T erweitert M I 1 durch die Aufnahme weiterer Beispiele für Schwur- und Gelübdeandeutungen und einen Disput darüber, inwieweit die Formulierung "wie die freiwilligen Gaben der Frommen" bindend ist.

3) Der dem Partizip אומר präfigierte Artikel kann im Deutschen als Demonstrativ- oder Relativpronomen wiedergegeben werden (vgl. Gen 26,11; Lev 7,33 u.ö.; sowie Segal, Grammar, § 337; 376). Handelt das Geschehen in der Vergangenheit oder ist die durch das Partizip ausgedrückte Handlung negiert, wird dieser pronominale Umstand durch מי ש mitgeteilt.

4) Die suffigierte Form ימינה und das später folgende שמאלה bereiten einige Schwierigkeiten. Es könnte sich um eine verkürzte Schreibung von יד ימינה "rechte Hand" bzw. שמאלה "linke Hand" handeln. Möglicherweise waren die Worte auf einer bestimmten Stufe der Texttransmission auch Aramäisch und lauteten ימינא und שמאלא. Ein Kopist, der für die Lesart verantwortlich zeichnet, könnte im Diktat einem Verständnisfehler anheimgefallen sein (vgl. auch die Itazismen in der Koine, welche zu vielfältigen Varianten in der ntl. Textüberlieferung führten) oder sah in dem Aramaismus beim Abschreiben eine Textkorruption, zu deren Korrektur er sich verpflichtet sah. Daß Aramäisch in Gelübde- und Schwurinaurationsformeln keineswegs untypisch war, zeigen die Beispiele דכי "rein" und אמרא "Lamm" in M I 3 sowie die auf מימתא "Schwur" zurückzuführende Verballhornung מותא in M I 2. Eine erschöpfende Liste von Worten aus M, welche auch im Aramäischen auftreten, präsentiert Albeck, Einführung, S. 199-236.

5) Die Aufmerksamkeitspartikel הרי "siehe" eröffnet hier und in den folgenden Lehrsätzen die Konklusion und macht den Leser darauf aufmerksam, daß die Klassifikation der Inaugurationsformel oder eine Aussage über die rechtliche Relevanz der Formulierung folgt.

6) Der "Schwur" (שבועה) ist eine mit Restriktionen bzw. Obligationen verbundene unwiderufliche Selbstverpflichtung. Neben die Hochschätzung, die der Schwur bei JHWH durchaus erfahren haben dürfte (vgl. Ps 63,12), tritt bereits im Kanon der hebräischen Bibel eine kritische Stimme aus Koh 8,2f., welche ihre Hörer vor zu schnellem und unbedachtem Schwören warnt. Der Hinweis zur Vorsicht wird von antiken jüdischen Autoren wie Ben Sira (vgl. 23,9-11) und Philo (vgl. Decal 84) mit noch mehr Eindringlichkeit versehen und mit der in Matth 5,33-37 überlieferten Forderung Jesu, ganz auf den Schwur zu verzichten, verschärft. Die Schwurfallbeispiele in der rabbinischen Literatur haben gegenüber ihren alttestamentlichen Pendanten einige signifikante Veränderungen erfahren, wobei entweder anstelle der Anrufung ביהוה "bei JHWH" am Beginn der Schwurinaurationsformel ein ... שבועה ש... "Ein Schwur sei, daß ..." tritt (vgl. M II 1-3; M Schebu III 1.3f.7 u.ö.) oder das Tetragramm durch eine Substitution ersetzt wird. Die tannaitische Tradition unterteilt den Schwur in die vier Unterkategorien שבועת בטוי "Beteuerungsschwur" (vgl. M Schebu III 7.9f.), שבועת שוא "Nichtigkeitsschwur" (vgl. M Schebu III 8f.11; VII 4 u.ö.), שבועת העדות "Zeugnissschwur" (vgl. M Soṭ VII 1; M Schebu IV

siehe, so ist dies ein Schwur^{10, 11} „Für den Namen¹²“, siehe, so ist dies ein Opfer^{13, 14} [Wer sagt:]¹⁵ „Wie die Gelübde^{16, 17} der Frevler^{18, 19}“, <hat

1.3; M Ker II 2 u.ö.) und שבוּעַת הַפְּקֻדִין „Depositschwur“ (vgl. M Schebu V 1f. u.ö.). Im Gegensatz zu Gelübden dürfen Schwüre nach M II 2 nicht das Einhalten von Geboten behindern. In der talmudischen Literatur wird der Schwur dann fast ausschließlich als juristisches Instrument wahrgenommen (vgl. H.H. Cohn, Art. Oath, in: EJ 15 [2007], S. 360-362; J. Blumenstein, Die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmudischem Rechte und die Fälle ihrer Anwendung, Frankfurt a. Main 1883).

7) Grund: Die Nennung der Hand anstelle von שבוּעַת und eine darauf folgende Verpflichtung bzw. Beteuerung werden unmißverständlich als Schwur verstanden. Im Hintergrund steht die Vorstellung vom Eidleister, der die Inauguration seines Schwurs durch eine körperliche Geste untermauert, wobei sein stärkerer Arm, sei es der linke oder der rechte, Vermögen, Macht und Durchsetzungswillen symbolisiert (vgl. Jes 62,8; Dan 12,7; Lukan, De bello civili I 386-388; b Ket 104a; sowie P. Ackroyd, Art. 7, in: ThWAT III [1982], Sp. 446-455). Mit dem Schwur einhergehende Handgesten dürften, wie Textbelege aus den altorientalischen und römisch-hellenistisch geprägten Kulturen zeigen, ursprünglich aus Formen der Gebetshaltung hervorgegangen sein (vgl. Gen 14,22f.; Silius Italicus, Punica VI 466; sowie M.I. Gruber, Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East [StP 12/1], Rom 1980, S. 22-84; S. Knippschild, »Drum bietet zum Bunde die Hände«. Rechtssymbolische Akte in zwischenstaatlichen Beziehungen im orientalischen und griechisch-römischen Altertum [PAwB 5], Wiesbaden 2002, S. 55-63), wobei eine dafür prädestinierte Eidgottheit als Zeuge angerufen wurde.

8) Während EA die Lesart בשם bieten, liest W fälschlicherweise בשם.

9) Da der Gebrauch des Tetragramms zur Zeit des zweiten Tempels auf den Kult beschränkt war und seine Aussprache unter Berücksichtigung von Ex 20,7 für das einfache Volk verboten war (vgl. Josephus Ant 2, 276; Philo, De vita Mosis 2, 114; LXX zu Lev 24,16; M Sot VII 6; M Sanh X 1; Sanh XII 9), um den Gottesnamen nicht versehentlich zu entheiligen und ihn vor Mißbrauch im Bereich der Namensmagie zu bewahren (vgl. Tilly-Zwickel, S. 129), etablierten sich in der Tradition Substitutionen wie השם „der Name“, המקום „der Ort“ (vgl. Anm. 33), שמים „Himmel“ (vgl. 1. Makk 3, 18.60; 4, 10; 12, 15; Arist 98; Sir 23, 9; M Ab I 3; II 2) oder הקדוש ברוך הוא „der Heilige, gelobt sei er“ (vgl. M Ab III 1). Vgl. weiterhin W. Bousset, H. Gressmann, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter (HNT 21), Tübingen 1966, S. 307-316; K.G. Kuhn, Art. θεός, in: ThWNT III (1938), S. 93-95; L.I. Rabinowitz, Art. God, Names of, In the Talmud, in: EJ 7 (2007), S. 676f.; Urbach, Sages I, S. 124-134. Zu diesem Brauch, der sich vor allem in Schwurformeln, in denen eigentlich der Gottesname als Zeuge angerufen wurde, niedergeschlagen haben dürfte, siehe die Erzählung über Ḥoni in M Taan III 8 (vgl. auch Philo, De specialibus legibus 2, 2ff.; Mose-Apokalypse 19, 2). Ein ähnliches Phänomen ist im griechisch sprechenden Kulturkreis zu beobachten, wo der dem Beteuerungspartikel μά folgende und im Schwur angerufene Gottesname aus Scheu wegfallen konnte, oder durch Substitutionen wie κύων „Hund“ und γῆς „Gans“ (vgl. Aristophanes, Sphekes 83; Aristophanes, Aves 521; Philostratus, Vita Apollonii VI 19; sowie R. Hirzel, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte, Leipzig 1902, S. 96) ersetzt wurde.

10) Statt שבוּעַת (EWA) liest G1 שבוּעַת קרבן „Opferschwur“.

11) Grund: בשם ist ein klarer Hinweis auf die in der hebräischen Bibel typische Form der Anrufung Gottes beim Schwur, die aus ב communicationis und Gottesnamen kombiniert ist (vgl. Deut 6,13; 10,20; 1. Kön 1,17; sowie E. Jenni, Die hebräische Präpositionen, Bd. 1: Die Präposition Beth, Stuttgart u.a. 1992, S. 165f.) Darüber hinaus kann ein Eid durch schwureinleitendes חי „beim Leben“ (vgl. Ri 8,19; Ru 3,13; 1. Sam 14,39 u.ö.) formuliert und mit einem Moment der Selbstverfluchung versetzt sein. Mit בשם eingeleitete Schwur- und Beschwörungs-

entsprechend seiner Absicht das Nazirat²⁰, ein Weihegelübde oder einen Schwur abgelegt²¹. [Sagte er:]²² „Wie die freiwilligen Gaben“²³

formeln lassen sich in großer Zahl in den magischen Texten der Kairoer Geniza finden (vgl. T.-S. K 1.147, fol. 1a, 1.3.11; 1b, 1; 1c, 1; 1f, 3). In einigen Zaubertexten findet sich auch mit $\beta\alpha\sigma\mu\alpha$ bzw. $\beta\alpha\sigma\mu\alpha$ die griechische Transkription der Formel (vgl. G. Alon, בשם, in: Tarbiz 21 [1950], S. 30-39).

12) Die Wendung לשם יהוה „für den Namen“ recurriert an dieser Stelle abermals auf יהוה (vgl. dazu Lev 1,2; 2,1.12; 7,14; 17,4; 27,9.11).

13) קרבן „Opfer“ ist hier als umfassender Opferterminus zu verstehen. Die zu erbringende Opferart, sei es ein Speiseopfer, eine Bannung oder eines der anderen Opfer, kann sich nur aus dem jeweiligen Kontext und der Intention des Voventen ergeben. Vgl. dazu die zum vollen Nazirat verpflichtende Andeutung אהא „Ich werde sein“ in Naz I 1, die nach R. Schemu'els Auslegung zur Stelle in b Naz 2b nur dann bindend sein kann, wenn im Augenblick der Aussprache ein anderer Nazir vorübergeht. Ein entsprechendes Szenario müßte man sich auch für die Gelübdeandeutung לשם vorstellen.

14) Grund: Die Präposition ל kann in der nicht näher spezifizierten Verbindung לשם entweder askriptiv (vgl. קדש ליהוה in Ex 28,36) oder dativisch (vgl. יחרם איש ליהוה in Lev 27,28) ge- deutet werden und verweist auf eine an Gott geweihte Sache, d.h. ein Opfer.

15) Vgl. M I 1.

16) Statt כנדבת רשעים lesen WA כנדבת רשעים „wie die freiwilligen Gaben der Frevler“. Ob der Schreiber von E an dieser Stelle bewußt zum Zweck der Gliederung aus M I 1 zitierte und sich sein Blick anschließend zum רשעים des folgenden Lehrsatzes verirrt, oder ob ihm der Wortlaut von M so präsent war, daß er diesen versehentlich in E eingetragen hat, ist nicht mehr zu entscheiden. Aus diesem Grund wird der Text im Anschluß nach M I 1 und WA amplifi- ziert.

17) Das nominale Lemma נדר „Gelübde“ diente in tannaitischer Zeit im weiteren Sinne als Hyperonym für jeden aus der hebräischen Bibel überkommenen Selbstverpflichtungsakt (vgl. M II 5; M Naz V 3f.). Dies wird vor allem an den Stellen deutlich, an denen das verbale Lemma נדר „geloben“ in synonyme Weise für נשבע „schwören“ gebraucht wird (vgl. M Sanh III 2). Im engeren Sinne bezeichnet נדר in T und M sowohl das Weihegelübde als auch das Verbotsgelübde, welches die Diskussionsgrundlage für diesen Traktat bildet.

18) Statt רשעים (EWA) liest G1 ירושלמי „[wie die Gelübde] eines Jerusalemers“. Ein Kopist schrieb hier wohl versehentlich aus der darüber liegenden letzten Zeile von Ket, in der es איזה כסף צורי זה ירושלמי „Was ist tyrisches Silber? [Antwort:] Es ist jerusalemisches [Silber]“ heißt, ab.

19) Zur Gruppe der רשעים „Frevler“ gehören jene, die Gott hassen (vgl. 2. Chr 19,2) oder ihn sogar leugnen (vgl. Ps 10,4). Sie sind die Gegner des Beters (vgl. Ps 7,16; 28,3; 1QH 2, 12; 5, 17) und des Bundes (vgl. 1QH 4, 34). Ihre Vernichtung im Gericht ist eine oft formulierte Hoffnung (vgl. Ps 1,5; 1QM 11, 14; 1QH 2, 24 u.ö.). Nichtsdestoweniger werden auch Prophe- tenstimmen laut, die an eine Umkehr des Frevlers zum Guten glauben, wenn er sich von seinem Lebenswandel abwendet und nach Gottes Gesetzen lebt und strebt (vgl. Jes 55,7; Ez 3,18; 18,21). Vgl. zum Thema auch O. Keel, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969, S. 109-131; H. Schmid, „Gottlose“ und Gottlosigkeit im Alten Testament, in: Jud 33 (1977), S. 75-85.127-135. Wenn M und T auf ihre Gelübde recurrieren, dann deuten sie wohl auf einen schnellen, unbedachten und pietätlosen Umgang mit diesen hin.

20) Das Nazirat (נזירות) ist kategorial in den Bereich der Selbstweihe einzuordnen. Es ist ein Gelübde im weiteren Sinne, durch welches der Vovent seine Existenz als eine Gabe an JHWH bestimmt. Das Wort נזיר („Nazir“, Pl. „Nezirim“), mit dem der Geweihte bezeichnet wird,

der Frevler”>, so [ist dies anzusehen, als ob] er nichts gesagt hätte, da die Frevler keine freiwilligen Gaben weihen.²⁴ [Bei der Formulierung:] ”Wie die freiwilligen Gaben der Frommen^{25.26}”, sagt R.²⁷ Jehuda: Sie²⁸

beschreibt in seiner ursprünglichen Bedeutung etwas, das aus dem profanen Gebrauch herausgehoben und zu einem höheren Zweck bestimmt ist. So wird Josef in Gen 49,26 נזיר genannt, womit seine besondere Vorrangstellung unter seinen Brüdern beschrieben wird. Über die das Nazirat betreffenden Restriktionen und Obligationen unterweist Num 6,2-21. Neben dem geforderten Verzicht auf die Erzeugnisse des Weinstocks (V. 3f.), soll der Nazir als äußeres Zeichen seines Gelübdes seine Haare wachsen lassen (V. 5) und mit Toten, selbst mit verstorbenen Verwandten, nicht in Berührung kommen (V. 6f.). Der Weinverzicht dürfte wie in Lev 10,8-11 und Ez 44,21 den Status der kultischen Reinheit während des Gelübdes aufrechterhalten. Das Wachsenlassen der Haare als Symbol des Lebens (J. Henninger, Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten, in: Ders., O. Keel [Hg.], Arabica Sacra [OBO 40], Freiburg, Göttingen 1981, S. 297) und die unbedingte Abgrenzung von Verstorbenen, welche für die Sphäre des Todes stehen und damit den ”Ort der JHWH-Ferne” (E. Gönke, JHWH und die Unterwelt [FAT II/23], Tübingen 2007, S. 173) abstecken, markieren die Zugehörigkeit des Nazirs zum göttlichen Bereich. Vgl. außerdem Philo, De specialibus legibus 1, 247-252; Josephus Ant 5, 278; Apg 21,23ff.; sowie Boertien, Nazir, S. 1-35; H. Salmanowitsch, Das Naziräat nach Bibel und Talmud. Phil. Diss. Gießen 1931.

21) Grund: Den Frevlern wurde ein lockerer Umgang mit den verschiedenen Eidesverpflichtungen unterstellt, weshalb ihre Nennung anstelle von הריני נזיר und הרי עלי קרבן שבוועה ש für die Inaugurierung der jeweiligen Eidkategorie ausreichte.

22) Par.: j 36d, 33 Bar.

23) Die נדבה ”freiwillige Gabe” ist als eine Art Opferanlaß anzusehen (vgl. Seebass, Art. Opfer II, in: TRE 25 [1995], S. 261), bei dem unabhängig vom geordneten Opferkult vor allem an Festtagen am Tempel entweder עולות ”Brandopfer” oder שלמים ”Schelamim-Opfer” (vgl. Anm. 43) dargebracht wurden (vgl. Lev 7,16; 22,18.21.23; Num 15,3; 29,39; Ez 46,12). In den Schriften von Qumran ist der Begriff נדבה mit seinem biblischen Pendant hinsichtlich seines Bedeutungsspektrums weitestgehend deckungsgleich (vgl. CD 16, 13; 4Q509 Frg. 131-132, 6). Eine Weiterentwicklung hat er hingegen in Texten wie IQM 7, 5 und IQH 14, 26 erfahren, wo er zum einen für die ”freie Entscheidung” zum endzeitlichen Kampf und zum anderen für das ”freiwillige Hinwenden” zu Gott gebraucht wird (vgl. J. Conrad, Art. נדב, in: ThWAT V [1986], Sp. 244f.). Aus M Meg I 6; M Ḳin I 1 und Ar III 11-13 ist zusätzlich in Erfahrung zu bringen, daß die freiwillige Gabe bei Verlust nicht ersatzpflichtig ist, da sich ihre Inaugurationsformel הרי זה ”siehe, dies ist ...” gezielt auf eine bestimmte Weihgabe richtet und nicht wie beim Weihegelübde, welches durch הרי עלי ”siehe, [es] obliegt mir” inauguriert wird, den Voventen selbst unabdingbar zur Darbringung in die Pflicht nimmt (M. Krupp, ’Arakin [Schätzungen] [Gießener Mischna V 5], Berlin, New York 1971, S. 78 mit Anm. 1 zu V 5b; S. 115 mit Anm. 1 zu VIII 7a).

24) Anders als die Lesart שאין הרשעים מתנדבין aus E (WA: שאין רשעים מתנדבין) bietet G1 den Wortlaut שאין קרבן לרשעים ”da die Frevler kein Opfer haben”.

25) Während E die Lesart כנדבות כשירים bietet, lesen WA כשרים.

26) כשרים ”Fromme” ist Nominaladjektiv der Wurzel כשר und bezeichnet jene, die sich durch einen rechtschaffenen und redlichen Lebenswandel gegenüber Gott oder sozial höher gestellten Personen (vgl. Ber II 7) ausgezeichnet haben. Bisweilen wird der כשר auch als צנוע ”bescheiden, keusch” charakterisiert (vgl. j Dem 25d, 9).

27) Das suffigierte Nomen רבי ”mein Herr; mein Meister” wird seit der letzten Hälfte des 2. Jh.s als allgemein anerkannter Titel eines Toralehrers gebraucht (vgl. A.F. Zimmermann, Die urchristlichen Lehrer [WUNT II,12], Tübingen ²1988, S. 70-75.79-81.85f.88-91; Dalman,

hat das Nazir[at] gelobt²⁹, ³⁰ da die ersten Frommen^{31.32} sich [durch] ein freiwilliges Nazirat zu binden pfleg[t]en, weil Gott³³ nicht erlaubt[e]³⁴,

Worte I, S. 272-276; S. Zeitlin, Beginnings of Christianity and Judaism, in: JQR 27 [1936/37], S. 392f.; ferner Hezser, Structure; H. Lapin, Rabbis as Romans: The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 C.E., Oxford 2012; G. Stemberger, Die Umformung des palästinischen Judentums nach 70 – Der Aufstieg der Rabbinen, in: Ders., Judaica Minora II [TSAJ 138], Tübingen 2010, S. 172-186; G. Stemberger, Sages, Scribes, and Seers in Rabbinic Judaism, in: Ders., Judaica Minora II [TSAJ 138], Tübingen 2010, S. 453-476). Vgl. auch $\alpha\alpha\beta\beta\iota$ in Matth 23,7f.; Mark 9,5; Joh 3,2; sowie $\alpha\alpha\beta\beta\omicron\upsilon\upsilon\iota$ in Mark 10,51; Joh 20,16.

28) Im Gegensatz zu נדרה (EG1) lesen WA נדר.

29) Die Wendung ב נדר kann je nach Kontext in der deutschen Übersetzung eine Genitiv-, Dativ- oder Akkusativ-Rektion fordern. Eine Akkusativ-Rektion liegt in den Fällen vor, wo wie hier in Ned I 1 von Gelübden im weiteren Sinn die Rede ist. So wird die Inauguration eines Naziratsgelübdes durch נדר בנזיר "er gelobte das Nazirat" (vgl. M Ned I 1; M Naz V 3f.) und die eines Banngelübdes durch נדר בהרם "er gelobte eine Bannung" (vgl. M Ned II 5) beschrieben. Mit einer Dativ-Rektion muß an den Stellen gerechnet werden, wo das verbale Lemma נדר als Synonym für נשבע gebraucht wird und die folgende Präposition ב einem Nomen proprium vorangestellt ist. Vgl. dazu den unter Anm. 66 näher beschriebenen Schwur bei Mose. Der Ausspruch שלים בהרמו שלא נדרתי אלא בהרמו שלי "ich habe nur bezüglich eines Fischernetzes gelobt" aus M Ned II 5 ist schließlich ein Beispiel für eine im Deutschen geforderte Genitiv-Rektion.

30) Par.: b 10a Bar.; j 36d, 46-50 Bar.

31) Entgegen der Version שחסידים הראשונים aus E (W: שחסידין הראשונים; A: שחסידין הראשונים) überliefert G1 שהנזירין הראויין "da die würdigen Nezirim".

32) Die Identifizierung der חסידים הראשונים "ersten Frommen" mit einer uns bekannten historischen Gruppierung ist mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Der Begriff חסיד dürfte mit einigem Dafürhalten vom Wort חֶסֶד "Gunst, Gnade, Liebe" abgeleitet sein und eine Person beschreiben, die חסד besitzt bzw. ausübt, also im übertragenen Sinne fromm ist. In 1. Sam 2,9 steht dem חסיד, dem JHWH seine besondere Fürsorge angedeihen läßt, der רשע "Frevler" als Gegenspieler gegenüber. Als Beschreibung für ein Kollektiv begegnen die חסידים erst in den Psalmen und bezeichnen wie im Fall von Ps 30,5; 50,5 und 148,1-14 die am Tempel versammelte Kultgemeinde, wobei aber nicht an eine besonders fromme Strömung innerhalb des Volkes zu denken ist (vgl. dazu H. Ringgren, Art. חֶסֶד, in: ThWAT III [1982], Sp. 84-87). Als klar abgrenzbare und definierbare Gruppe werden die חסידים oder gr. Ἀσκηταί "Frommen" im 2. Jh. v.u.Z., während der Makkabäeraufstände, in 1. Makk 2, 42; 7, 13 und 2. Makk 14, 6 erwähnt. Zu ihren Hauptanliegen dürften die Verwirklichung und Durchsetzung eines auf der Tora gründenden Alltagslebens und die Zurückweisung von Hellenisierungsbestrebungen bestimmter Kreise der Jerusalemer Oberschicht gehört haben. Es wird gemeinhin angenommen, daß die Gruppe in der Mitte des 2. Jh.s v.u.Z. zu gewissen Teilen in die religiösen Gruppierungen der Essener und Pharisäer aufgegangen ist (vgl. E. Haag, Das hellenistische Zeitalter. Israel und die Bibel im 4. bis 1. Jahrhundert v.Chr. [BE 9], Stuttgart 2003, S. 80-87; M. Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v.Chr. [WUNT 10], ²Tübingen 1973, S. 319-322; J. Morgenstern, The Ḥṣīdīm – Who were they?, in: HUCA 38 [1967], S. 59; die Herkunft der Pharisäer und Essener aus der Bewegung der Hasidäer problematisiert hingegen G. Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener [SBS 144], Stuttgart 1991, S. 91-98; Tilly-Zwickel, S. 142). Inwieweit der Tradent dieser Überlieferung hier an die nachexilische Kultgemeinde oder die religiöse Gruppe der Frommen zur Makkabäerzeit dachte und ob die חסידים הראשונים nochmals von den חסידים aus M Soṭ IX 15 und M Suk V 4 zu unterscheiden sind, entzieht sich unserer Kenntnis. Zudem ist fraglich, ob die hier beschriebene Gepflogenheit der חסידים הראשונים eine historisch

[es] durch sie [zu] einem irrtümlichen Akt kommen [zu lassen]³⁵. Sie pflegten sich [durch] ein freiwilliges Nazirat zu binden³⁶, damit sie ein Opfer darbrächten.³⁷ R. Schim'on³⁸ sagt: [Wer sagt:] "Wie die freiwillige Gabe der Frommen", hat nicht das Nazirat gelobt^{39,40} da die ersten Frommen sich nicht [durch] ein freiwilliges Nazirat zu binden pflegten.⁴¹ Denn sollte [ein]er beabsichtigen, ein Brandopfer⁴² darzubringen, so

greifbare Erinnerung widerspiegelt. Daß eine ideelle religiöse Praxis mit einer im Bezug auf Gesetz und Moral als unverfälscht gedachten Vorzeit verbunden wird und die Gegenwart in negativer Weise zur Vergangenheit kontrastiert wird, ist durchaus belegt (vgl. z.B. die Liste vom Ende der Reinheit, Sündenscheu und Gelehrsamkeit in M Soṭ IX 15) und steht für den Wunsch nach einer am Idealbild gemessenen Veränderung der Gegenwart.

33) Wörtl. "Ort, Raum, Stelle". Wie unter Anm. 9 angeführt, zählt המקום zu den in tannaitischer Literatur häufig gebrauchten Substitutionen des Gottesnamens (vgl. M Ab II 13; sowie S. Ben-Chorin, *Narrative Theologie des Judentums*, Tübingen 1985, S. 60; I.R. Cohen, *Regen und Auferstehung. Talmud und Naturwissenschaft im Dialog mit der Welt*, Göttingen 2005, S. 45; B. Schmitz, "... am Ende ihres Weges Den zu schauen, an dem man stirbt, wenn man ihm naht" [Rainer Maria Rilke]: Die Rede von Gott in den Ester-Erzählungen, in: R. Egger-Wenzel, K. Schöpfung, J.F. Diehl [Hg.], *Weisheit als Lebensgrundlage. FS F.V. Reiterer [DCLS 15]*, Berlin, Boston 2013, S. 278-280), deren Herkunft meist mit dem Hinweis auf die Omnipresenz Gottes erklärt wird (vgl. Philo, *De somniis* 1, 63ff.).

34) Statt מפסיק (EG1) lesen WA versehentlich מפסיק.

35) Nach WA formuliert, die statt להביא die präzisere Variante להביא lesen.

36) Statt מתנדבין liest Zuckermanל מתנדבים. Die aramaisierende Pluralendung -ין begegnet bereits im biblischen Hebräisch (vgl. Ri 5,10; Klagl 4,3; Mi 3,12; sowie M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttestamentlichen Hebräisch [BZAW 96]*, Berlin 1966, S. 134f.) und tritt im Hebräischen der tannaitischen Literatur häufig bei Partizipien auf. Die verschiedenen Handschriften verfahren bei der Pluralbildung nicht stringent und wechseln zwischen -ין und -ים (vgl. Krupp, *Einleitung*, S. 73f.; Segal, *Grammar*, § 281 verneint hingegen die Klassifizierung als Aramaismus und hält den Plural für ein gemeinsemitisches Phänomen).

37) D.h.: Die ersten Frommen waren im Stande, durch göttlichen Beistand ein tadelloses Leben zu führen. Da sie dennoch danach verlangten, Gott jegliche Art von Opfern bringen zu dürfen, zu welchen auch Sündopfer gehörten, gelobten sie das Nazirat, wodurch sie am Ende der Naziratsperiode bei der Ausweihung eben zur Darbringung eines solchen verpflichtet waren (vgl. Num 6,14).

38) Gegen EG1 und die Par. in b und j lesen WA רבן שמעון בן גמליאל.

39) Anstelle von נדר (EWA) liest G1 die dritte Person Singular feminin נדרה. Dem נדר in W folgt zudem ein ausgestrichenes und nur noch schwer zu entzifferndes נדר oder נדר sowie ein weiteres נדר.

40) R. Schim'on widerspricht damit der M sowie R. Jehuda und führt dies auf den tadellosen Anspruch der חסידים הראשונים zurück.

41) G1 führt für das Nichtablegen eines freiwilligen Nazirats dieselbe Begründung wie zuvor R. Jehuda auf und liest ... שאין המקור מ... Es könnte sich hierbei wieder um einen Abschreibfehler handeln.

42) Das "Brandopfer" (עולה) ist nach Num 28f. ein tägliches Opfer (vgl. auch Ex 29,38ff.; 2. Kön 16,15; 1. Chron 16,40; 2. Chron 2,3; 13,11; Ez 46,13-15; Esr 3,3), das auch zu Fest- und Feiertagen nicht fehlen darf (vgl. Lev 23,12f.; Num 29,7-11; Ez 45,21-25). Opferanlässe für die sind im Bereich von Reinigungsriten (vgl. Lev 11-15), Sühnepraktiken (vgl. Num 15,22-