Hanna Liss

Vom *Sefer Tora* zum *sefer*: Die Bedeutung von Büchern im ‚Buch der Frommen' des R. Yehuda ben Shemu'el he-Chasid

1 Einleitung

Im September 2011 formulierte Dr. Dr. Erlinger im *Süddeutsche Zeitung Magazin* unter seiner Rubrik ‚Gewissensfrage' eine Antwort auf die Frage, ob man Bücher, die zuhause übrig und von sonst niemandem gewollt seien, ins Altpapier geben oder nicht ohnehin einfach verbrennen dürfe.[1] Als Antwort auf eine Leserfrage lesen wir da u. a. folgende Überlegungen:

> Dennoch scheint es Ihnen angenehmer, die Bücher ins Altpapier zu geben, und man fragt sich, warum. Vielleicht wegen des Gefühls, mit dem Papier werde auch das Buch auf irgendeine Art und Weise überleben. Und damit könnte man dem Kern des Problems nahekommen: Bei den Hemmungen, die viele gegenüber dem Vernichten von Büchern verspüren, billigt man ihnen anscheinend ein Leben, eine eigene Persönlichkeit zu (...) Das mag daran liegen, dass man mit Büchern Freundschaften geschlossen hat, (...) ihnen vielleicht wertvollste Gedanken entnommen hat (...) Denn ein Buch ist ein Gefäß, und sein Wert liegt abgesehen von bibliophilen Kostbarkeiten vor allem im Inhalt.
>
> Aus dieser Erkenntnis kann man zweierlei Schlüsse ziehen. Entweder, dass die geistigen Inhalte der Bücher beim Verbrennen mit den Büchern beschädigt oder vernichtet werden – ein Gedanke, der auch der Bücherverbrennung 1933 zugrunde lag. Oder dass es sich bei einem Buch eben nur um ein Transportmedium handelt, das keinen besonderen Schutz beansprucht, solange es nicht um unwiederbringliche Einzelstücke geht. Das scheint mir bei nüchterner Betrachtung in Ihrem Fall überzeugender.

Ob Erlingers Ratschlag damit die Einstellung des modernen Menschen zu Büchern insgesamt widerspiegelt, mag dahingestellt sein. Im Zeitalter des elektronischen Lesevergnügens, wo einem Buch-Inhalt materialiter nur noch Bits zur Verfügung stehen, die schnell gelöscht oder wieder geladen werden, spielt die materiale Gestaltung oder gar der Herstellungsprozess noch weniger eine Rolle als beim klassischen Buch. Richtig ist aber wohl seine Beobachtung, dass viele von uns heute doch Hemmungen haben, ein gebundenes Buch – anders als eine Broschüre – ins Altpapier zu werfen oder gar im Kaminfeuer aufgehen zu lassen, obwohl wir eigentlich nicht

1 http://sz-magazin.sueddeutsche.de/texte/anzeigen/35423/Die-Gewissensfrage (Stand Januar 2013).

BY-NC-ND © 2014, Liss.
Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 Lizenz.
Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

genau sagen können, warum das so ist. Bewusst würde wohl niemand einem Buch als ‚Persönlichkeit' begegnen, dem ein irgendwie geartetes Eigenleben innewohnt. In unserer typographischen Gesellschaft wird zumeist nicht einmal mehr einem gedruckten Bibel-Exemplar eine ihm inhärente Heiligkeit zugesprochen; ein zerfleddertes Exemplar wird einfach gegen ein neues ausgetauscht und (umweltgerecht) entsorgt. Heilige Texte oder noch eingeschränkter: die Nennung des Gottesnamen oder anderer Gottesbezeichnungen ändern daran nichts.

Im Judentum ist dies bis heute anders. Ausgediente Tora-Rollen, verschlissene hebräische Bücher und selbst Ausdrucke von elektronischen Textträgern (*Responsa Project*), die den Gottesnamen in ausgeschriebener Form enthalten, gelangen nicht einfach ins Altpapier, sondern werden in einer sog. Genisa, einem möglichst wenig zugänglichen Raum deponiert, Tora-Rollen sogar auf dem Friedhof beerdigt.

Wenn im Folgenden der Umgang mit einem sakralen Artefakt, der Tora-Rolle (sefer tora), sowie, davon abgeleitet, der Umgang mit Bibelausgaben in Pandektenform sowie ganz allgemein der Umgang mit (hebräischen) ‚Büchern' (*sefarim*) in einem Segment der mittelalterlichen jüdischen Kulturgeschichte beschrieben werden soll, so greift dieses Thema eine ganze Reihe anderer und ebenso wichtiger Fragen auf: Was macht einen Text zu einem heiligen Text? Ist es der Text selbst oder die Art und Weise, wie andere mit ihm umgehen? Verlangt die Herstellung eines heiligen Textes einen rituellen Schreibakt? Inwieweit ist die Sakralität eines Textes von seiner Materialität bestimmt? Ist jedes ‚Buch' (*sefer*) ein heiliges Objekt? Wie ist der Umgang mit dem Buch definiert?[2]

Der Umgang mit Büchern, wie er vor allem im sog. ‚Buch der Frommen' (*Sefer Chasidim*) vorgestellt wird, wird abgeleitet vom Umgang mit dem hebräischen Buch schlechthin, der Tora-Rolle, weshalb die nachfolgenden Ausführungen zum Umgang und der Herstellung mit ihr den Anfang bilden sollen.

2 Mit diesem Aufsatz berühren sich der noch laufende SFB 619 *Ritualdynamik*, von dem ich mich hiermit gleichzeitig verabschiede, und der in der ersten Phase befindliche SFB 933 *Materiale Textkulturen* (jeweils Universität Heidelberg). In der Tat zeigt sich, dass die ritualtheoretischen Fragen nach der Relation von spiritueller Reinheit zu physisch-technischer Reinheit und die Frage nach der Funktion des „ritual body" (kognitives framing und *intentio solemnis*) nicht ohne die Einbeziehung materialer Komponenten hinreichend geklärt werden können.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

2 Tora-Rolle und Mustercodex

2.1 Die Tora-Rolle: Herstellung und Bedeutung

Eine handgeschriebene Tora-Rolle wird im Hebräischen ein *Sefer Tora* genannt. Ein *sefer* im Hebräischen ist ein Buch. Die Tora-Rolle ist also ‚das' Buch schlechthin. Sie gilt als das heiligste Objekt des Judentums und spielt eine prominente Rolle nicht nur im jüdischen Gottesdienst, sondern auch in der traditionellen bis hin zur abergläubischen Kultur.

Die Tora-Rolle enthält als ihren heiligen Text die fünf Bücher Mose, den Pentateuch, auf Pergament als reinen handschriftlichen Konsonantentext, ohne Vokalisierung oder gar Kommentare, allerdings mit sog. *petuchot* (sg. *petucha*) und *setumot* (sg. *setuma*), d. h. offenen bzw. geschlossenen Einschnitten im Text.[3] Im Talmud (bMen 29b) findet sich bereits die Vorschrift, wonach sieben Buchstaben in einer Tora-Rolle mit besonderen Verzierungen geschrieben werden sollen: *shin*, *'ayin*, *tet*, *nun*, *sayin*, *gimel*, und *tsadde*. Bis heute haben daher diese sieben Buchstaben in Torarollen, aus denen öffentlich vorgelesen wird, drei kleine Strichlein, die oben eine kugelige Spitze haben und zum Buchstaben hin dünner werden.

Im Gegensatz zu den ersten hebräischen Codices (ab dem 9. Jh.)[4] ist der Text der Tora-Rolle bis heute unvokalisiert und enthält auch keine anderen Akzentzeichen oder musikalische Zeichen. Die Tora-Rolle ist damit, wie Ludwig Blau es einmal formuliert hat, (zumindest für die westliche Welt), die *einzige lebende Vertreterin des antiken Buches überhaupt*",[5] mit Tinte, in Kolumnen, auf linierten Seiten, ohne Buchtitel und ohne Kolophon mit Hinweis auf den Schreiber (*sofer*). Die jüdische Tradition hat vor allem in den kleinen Traktaten *Massekhet Sofrim*/*Hilkhot Sofrim* (‚Traktat für Schreiber'/‚Gesetze für Schreiber') und *Massekhet Sefer Tora* (7./8. Jh.)[6] die Art und Weise, wie der Text geschrieben wird, akribisch festgelegt: Umfang und Länge der einzelnen Kolumnen (248 Kolumnen mit je 42 Zeilen), Verzierungen auf den Buchstaben sowie die Abstände zwischen den Absätzen. Mit Ausnahmen der Verzierungen auf einzelnen Buchstaben ist die Rolle ungeschmückt, auch Chrysographie ist verboten.[7] Die Art der Feder und Tinte (Vitrio-Gallapfel-Mischung) sind eigens vorgeschrieben. Jeder Folio wird zunächst einzeln beschrieben und erst im Anschluss daran zu einer Rolle zusammengenäht. Der (Tora-)Schreiber (*sofer*) darf beim Schreiben das Pergament nicht berühren. Der Talmud legt fest, dass, wer die Tora-Rolle ‚nackt' berührt, auch

3 Nach Oesch 2011 markierten die *petuchot* und *setumot* ursprünglich weniger inhaltlich die Textabschnitte als vielmehr die Einschnitte für die mündliche Rezitation.
4 Vgl. dazu im Folgenden.
5 Blau 1967, 554.
6 *Minor Tractates* 1965.
7 Vgl. *Minor Tractates* 1965 (*Massekhet Sofrim* I,9 ed. Cohen), vol. 1, 214; vgl. auch ebd. IV,4, 233.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

nackt beerdigt werden wird (bMeg 32a). Man legt deshalb immer einen Gebetsschal (*tallit*) unter die Schreibhand und verwendet zum Lesen einen Zeiger (*yad* ‚Hand'), der aus Holz oder Silber (bzw. insgesamt Edelmetallen) gefertigt sein darf, nicht jedoch aus Eisen:[8] ‚Kriegsgerät' ist im Herstellungs- und Verwendungsprozess nicht erlaubt.

Bis heute vollziehen die Tora-Schreiber, die auch die Pergamente in den Kapseln der Gebetsriemen (*tefillin*) und der *Mesusa* beschreiben, eine Reihe von Reinigungsriten, die der physischen und mentalen Reinigung zur Vorbereitung und während des Schreibens dienten. Manche nehmen mehrmals ein rituelles Tauchbad in der Mikwe. Vor Beginn des Schreibaktes spricht der Schreiber (*sofer*) einen Segensspruch (*beracha*) aus und erklärt in einem performativen Sprechakt (beracha), dass er diese Rolle für heilige Zwecke abschreibt. Seine *intentio solemnis* wird auf Hebräisch *kawwana* genannt. Ohne die *kawwana* kann es zwar eine schöne, aber keine rituell brauchbare Rolle, geben. Eine solche Rolle muss in einer Genisa oder auf dem Friedhof entsorgt werden.[9]

In der aschkenasischen Tradition wird die Tora wie ein Priester gekleidet und auf diese Weise veranschaulicht, dass zwischen Gott und Israel keine Menschen oder sonstige Mittler stehen, sondern allein die Tora. Deshalb trägt die Tora – wie der gesalbte Priester in der Beschreibung in Ex 28 – einen Gürtel, einen Mantel, ein Brustschild und eine Kopfbedeckung. Außerdem hat sie Glöckchen und Granatäpfel wie der gesalbte Priester (das sephardische Judentum kennt diesen Brauch nicht, hier ist die Tora direkt in einem Holz- oder Metallkasten befestigt).[10]

Im Rahmen des jüdischen Gottesdienstes spielt das Tora-Ritual die zentrale Rolle: Die Tora wird aus dem Tora-Schrein (*aron ha-qodesh*) ausgehoben, durch die Synagoge getragen, zur Lesung des biblischen Wochenabschnittes auf das Vorlesepult, die sog. *Bima*, gelegt und nach der Lesung wieder eingehoben. Ihrem Status entsprechend wird sie augenfällig als heiliges Objekt behandelt und geehrt: Die Gemeinde muss aufstehen, sobald der Tora-Schrein geöffnet und die Rolle (zumeist mehrere) sichtbar werden, und wenn die Tora-Rolle durch den Raum getragen wird. Man ver-

8 Diese Vorschrift geht zurück auf die *Mekhilta de R. Yishmael, Massekhta de-Bachodesh* 11 (vgl. auch Rashi *ad loc.*), die auf der Basis von Ex 20,25 (*... denn du hättest sonst dein Schwert über [dem Altar] geschwungen*) auslegt, dass der Altar die Lebensspanne verlängert, das Eisen jedoch verkürzt, und jenes Objekt, das (die Lebensspanne) verkürzt, darf nicht über jenem geschwungen werden, das die Lebenszeit verlängert.

9 Vgl. die website des *Sofer's Store* in San Diego, CA.: http://www.sefertorah.net/sefertorah5.html (Stand Januar 2013): „Just as our forefathers cleansed themselves physically and spiritually to receive the Torah at Mount Sinai, the Sofer needs to prepare himself before writing. He does so by immersing in a mikveh and developing pure and proper thoughts. After immersing in the mikveh, the Sofer must begin his writing by saying the following meditation: ‚I am hereby writing this Scroll of the Torah for the sake of the holiness of the Torah.' If the scribe does not have this in mind, the Torah scroll may be very beautiful, but it is not a kosher Sefer Torah. As such, it needs to be entombed."

10 Vgl. Liss 2011, 97f.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

beugt sich, wenn die Rolle an einem vorbeigetragen wird, man küsst sie, oftmals vermittels eines Buches oder eines Gebetsschals (*tallit*). Eine Tora-Rolle darf nur unter besonderen Umständen und mit einem entsprechenden Begleitzeremoniell ihren angestammten Platz verlassen (z. B. zur Einweihung einer neuen Synagoge und dem Umzug der Tora-Rollen). Lässt jemand eine Tora-Rolle fallen, so ist er verpflichtet, bestimmte Trauerbräuche auszuführen.

Eine Tora-Rolle ist nicht zum *Sehen* bestimmt, sondern dient dem einzigen Zweck, aus ihr den Text der Tora in einer ashkenasisch und sefardisch je eigens bestimmten Form zu *rezitieren* (sog. ‚Leinen').[11] Wenn das vorgeschriebene Quorum von zehn (sog. *minyan*) erreicht ist (nur Männer im orthodoxen, egalitär im konservativ-liberalen Ritus), muss der Wochenabschnitt aus einer solchen handgeschriebenen Pergament-Rolle in vorgeschriebener Rezitationsweise gelesen werden. Diese Form des Rezitierens darf für Übungszwecke aus einem für diese Zwecke gestalteten (gedruckten) Buch gelernt werden (*tiqqun qor'im*).

Die Tatsache, dass die Tora-Rolle Gottesnamen enthält, verlangt nicht nur die entsprechende *kawwana* des Schreibers, sondern bedeutet auch, dass eine Verschreibung am Gottesnamen weitreichende Folgen hat: Man darf ihn nicht verbessern, aber auch nicht ausradieren und neu schreiben.[12] Man sondert den entsprechenden Folio aus und beerdigt ihn (bzw. legt ihn in eine Genisa). Dasselbe gilt auch für unleserliche Stellen oder Löcher im Pergament (z. B. durch Wurmfraß) an jenen Stellen, an denen sich Text befindet.

All diese Bestimmungen zur Herstellung und dem Umgang mit der Tora-Rolle weisen diese somit ganz deutlich als sakrales Objekt aus.[13] Umgekehrt gilt, dass die Tora-Rolle durch Fehler bei der Herstellung und/oder auch der Aufführungspraxis ihre rituelle Tauglichkeit verliert.

2.2 Die hebräischen Bibel-Codices des Mittelalters

Die Geschichte der hebräischen Buchentwicklung stellt ab dem 9. Jh. der Tora-Rolle den Bibelcodex in Pandektenform an die Seite. Diese Codices, die wir heute kennen,[14]

11 Zum Ganzen vgl. ausführlich Zimmermann 2000, 109–183.

12 Vgl. *Minor Tractates* 1965 (*Massekhet Sofrim* IV,1 ed. Cohen), vol. 1, S. 227; vgl. auch R. El'asar aus Worms, in: Liss (1997), §57, S. 84f.: „Der Schöpfer hat zehn Namen, die nicht ausradiert werden (vgl. b Shevu 35a; y RHSh I, 56d). Und dies sind sie: YHWH. (Der Herr). Shaddai [Gen 17,1; Gen 28,3; Gen 35,11; Gen 43,14 und passim], *Ich werde dasein, als der ich dasein werde* [Ex 3,14], Gott [*elohim*]. Gott (*elo^{a}h*). Euer Gott. Dein Gott. Sein Gott. Mein Gott.".

13 In kleinerem Maßstabe finden sich sakrale Objekte mit bestimmten Umgangsformen auch in christlichen Codices bzw. den Evangelienbüchern; vgl. hierzu die Artikel von B. Reudenbach und G. Becht-Jördens in diesem Band.

14 Die frühesten Zeugnisse sind der Codex Petropolitanus (MS St. Petersburg, Codex Firkovich I B 19a

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

bieten den Text nicht mehr nur als reinen Konsonantentext, sondern vokalisiert und mit der sog. Masora (*masora parva* an den Seitenrändern des Textes, *masora magna* am oberen und unteren Seitenrand sowie *masora finalis* am Schluss) versehen.[15] Für den Bibel-Codex gelten die meisten der für die Tora-Rolle formulierten Bestimmungen nur eingeschränkt oder gar nicht.[16] Obwohl bis heute nur in Ansätzen erforscht ist, unter welchen Umständen und mit welcher Zielsetzung diese ersten Bibel-Codices geschrieben wurden, wird vor allem der Anspruch der Textstabilisierung im Rahmen der Lehr- und Lerntradition als Impulsgeber angenommen (der Aleppo-Codex gilt gemeinhin als Muster-Codex).[17] Aber der geographische Raum – v. a. Tiberias in *Erets Israel*/Palästina – ebenso wie die Diskussion um den religionssoziologischen Kontext der (arabischsprachigen!) Akteure (Karäer oder nicht)[18] verweist ebenso gut auf eine mögliche Auseinandersetzung mit dem Islam, dessen heiliges Buch, der Qur'ān, von allem Anfang an in Codex-Form vorlag. Richtig ist jedoch, dass der Codex, anders als eine Tora-Rolle, dasjenige Artefakt darstellt, das mit Blick auf die philologische und inhaltliche Arbeit am Text und mithin für Lehr- und Lernzwecke abgeschrieben wurde und im Lehrhaus verwendet werden konnte. Allerdings fand der vokalisierte Codex immer auch im synagogalen Gottesdienst Anwendung, insofern man mit seiner Hilfe die korrekte Lesung und Aussprache des aus der Tora-Rolle rezitierten Textes überprüfen konnte. Er hatte (und hat bis heute, wo für diesen Zweck ein gedrucktes Exemplar verwendet wird) eine philologisch-korrigierende mehr als eine performativ-rituelle Funktion.

Inhaltlich gehören sowohl die Tora-Rolle als auch der Bibel-Codex zur sog. ‚schriftlichen Tora', die darin im Gegensatz zur ‚mündlichen Tora' als der gesamten nachbiblischen Traditionsliteratur steht (v. a. Mishna; Tosefta; Midrashim sowie die beiden Talmudim).[19] Allerdings bewirkte die durch die Masoreten mittels der Erfindung der Vokal-und Akzentzeichen sowie den masoretischen Anmerkungen vorgenommene Textgestaltung, dass ein solcher Bibel-Codex sich nun zwischen die schriftliche und die mündliche Tora schob. Eine Vielzahl rabbinischer Auslegungsregeln (*middot*) ließ sich beim vokalisierten Texte nicht mehr anwenden. Umgekehrt

[1008]); MS Jerusalem Crown (Codex Aleppo [925]), Codex Cairensis (896); zum Ganzen Breuer 1976; Dotan 1971; Dotan 2001; Dotan 2007; Ginsburg 1966; Goshen-Gottstein 1976; Yeivin 1968; Yeivin 2003.

15 Vgl. Glatzer 2000.

16 Die starke Bindung des sakralen Objektes mit der „Heiligen Schrift" an ein bestimmtes Textträger-Medium (hier: die Tora-Rolle) ließ sich auch im christlichen Kontext anhand des Codex beobachten, der dort wohl gerade in Abgrenzung zu der Buchrolle des Judentums zum Medium für die Identität der Religion wurde – vgl. den Beitrag von B. Reudenbach in diesem Band.

17 Vgl. auch die Einleitung in den Aleppo-Codex von Yosef Ofer (www.aleppo.codex.org; Stand Januar 2013).

18 Vgl. Dotan 1977; Zer 2003.

19 Maimonides unterscheidet in der *Mishne Torah (Hilkhot Tefillin u-Mesusa we Sefer Tora)* zwischen *Sefer Tora, Tefillin/Mesusot* sowie *sefarim* ‚Bücher', die nicht näher bestimmt sind.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

zeigen eine Reihe masoretischer Randbemerkungen, dass viele von ihnen weniger aus philologisch-grammatischen Erwägungen, sondern durchaus zur exegetisch-inhaltlichen Lenkung angeführt wurden. Vorsichtig kann man daher postulieren, dass der masoretische Codex zwar keine rabbinische Literatur *in toto* integriert, aber doch den einen oder anderen Hinweis auf die rabbinischen Diskurse enthält und darin formal beide *torot* (die schriftlich wie die mündliche) umfasst oder zumindest semantisch darauf verweist. Wie im Folgenden zu zeigen sein wird, scheint dieser Aspekt für das Verständnis von ‚Buch' (*sefer*) im 12. und 13. Jahrhundert bei den *chaside ashkenas* eine wichtige Rolle zu spielen.

3 Das Artefakt ‚Buch' im *Sefer Chasidim*

Viele der heute sehr strikt anmutenden Vorschriften für die Herstellung einer Tora-Rolle einschließlich der Vorgaben für den physisch-mentalen Zustand des Schreibers gehen auf den Kreis der sog. ‚Deutschen Frommen' (*Chaside ashkenas*) zurück, deren Vorfahren im 9. Jh. von Lucca in Oberitalien aus ins Rheinland eingewandert waren. Als prominentester Vertreter gilt *R. Yehuda ben Shemu'el he-Chasid* (‚der Fromme'; ca. 1150–1217). Er stammte aus Speyer und verließ das Rheinland 1195/96, um eine eigene Gemeinde in Regensburg zu gründen, wo er auch i.J. 1217 starb. Warum er wegging (antijüdische Ausschreitungen? innerjüdische Auseinandersetzungen?) ist ebenso wenig geklärt wie die Frage, wie groß die Gruppe war, die er in Regensburg um sich versammeln konnte.

R. Yehuda gilt als der federführende Autor des berühmten *Sefer Chasidim* (‚Buch der Frommen'; verfasst ca. 1200), das auf den ersten Blick wie ein halachisches Handbuch erscheint, tatsächlich jedoch ein halachisch-ethisches Lehrwerk mit ganz eigenem Normen- und Verhaltenskodex für eine exklusive Gruppe darstellt, deren Repräsentanten sich deutlich von den nicht-chasidischen jüdischen Zeitgenossen zu unterscheiden suchten. R. Yehuda wird heute zumeist als Mystiker charakterisiert. Immer finden sich in seinen Schriften Darlegungen, die zeigen, dass er nach konkreten Brücken suchte, um mit der göttlichen Welt in Verbindung treten zu können. Ein Instrument dazu stellt auch die Tora-Rolle dar. Ich habe andernorts seine Ausführungen zur Tora-Rolle ausführlich dargelegt, wonach die Tora-Rolle als substanzhaft mit der göttlichen Herrlichkeit (*kavod*) verbunden vorgestellt wird (*devequt* ‚Anhaftung') und darin eine unmittelbare Präsenz und Erfahrbarkeit der göttlichen Gegenwart garantiert.[20] Gleich der prophetischen Vision wird die Tora-Rolle, vor der man sich niederwirft, zum (Real-)Symbol für die göttliche Gegenwart[21] und ermöglicht so eine

20 Vgl. Liss 2001, bes. 282–85.

21 Vgl. hierzu auch die ähnliche Bewertung des Codex als Symbolon, in dem das Göttliche direkt erfahrbar wird, bei B. Reudenbach in seinem Beitrag in diesem Band.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

unmittelbare Erkenntnis (und Partizipation an) der göttlichen Welt. Die Tora-Rolle wird *pars pro toto* zum Träger des Göttlichen und hierin für den Menschen im wahrsten Sinne des Wortes ‚greifbar'.

Der Tatsache, dass R. Yehuda he-Chasid der Tora-Rolle eine *theologisch* ausgesprochen exponierte Stellung einräumt, entspricht nun die Beobachtung, dass der *Sefer Chasidim* eine elaborierte Buch-Theorie vorlegt. An mehreren Stellen (SHP §§ 638–746; 1546–1763)[22] finden sich dezidierte Anweisungen zum Thema Buch, die darin weit über die rabbinischen Vorschriften zur Herstellung hinausgehen. Thematisiert *Massekhet Sofrim* vor allem die zu verwendenden Materialien sowie Lesevorschriften und Leseordnung und geht nur vereinzelt auf den (respektvollen) Umgang mit heiligen Schriften ein, so lassen sich im *Sefer Chasidim* mindestens vier Aspekte unterscheiden, unter denen das Thema Buch abgehandelt wird, die ihrerseits nochmals in eine Reihe Untergruppen auszudifferenzieren sind:[23]

1. Vorschriften für die Herstellung eines Buches (*sefer*)
   a. Materialien
   b. Herstellungsweise/Schreibakt
   c. Buch-Herstellung und sozialer Kontext
2. Anweisungen zum Umgang mit Büchern
   a. Rituelle Reinheit
   b. Umgang mit dem Buch als Artefakt
   c. Räume
3. Buch und Ritual
4. Heiligkeit und Heiligung beim *sefer* als Artefakt
   a. Vom *quntres* zum *sefer*
   b. Interne Rangordnung hebräischer Bücher

22 Textgrundlage ist die *Sefer Chasidim* Datenbank *Princeton University Sefer Hasidim Database* (PUSHD): https://etc.princeton.edu/sefer_hasidim/ (Stand Januar 2013). Soweit nicht anders angegeben, wird stets aus der Handschrift MS Parma 3280 H (abgekürzt als SHP) zitiert. Soweit vorhanden, stellt die Datenbank auch Parallelstellen aus weiteren Handschriften und Drucken bereit, die jedoch im Rahmen dieser Darstellung bibliographisch nicht eigens aufgeführt zu werden lohnen.

23 Die nachfolgende Darstellung nimmt dabei nicht für sich in Anspruch, das Material erschöpfend darzubieten. Die hier besprochenen Texte stellen einen Querschnitt dar und entsprechen etwa 10–15% der Belegstellen.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

3.1 Vorschriften für die Herstellung eines ‚Buches' (sefer)

3.1.1 Materialien

Über die bereits in *Massekhet Sofrim* formulierten Anordnungen für die Bearbeitung des Pergaments und der Herstellung der Tinte, verschärft der *Sefer Chasidim* die Vorschriften dahingehend, dass hinsichtlich der Tinte zwischen dem Gottesnamen (bzw. den Gottesbezeichnungen) und den übrigen Wörtern unterschieden wird: Hat man zu viel Tinte, darf man weder von einem ‚normalen' Wort nehmen, um den Gottesnamen damit zu schreiben, noch darf überflüssige Tinte auf dem Gottesnamen zur Schreibung anderer Buchstaben/Wörter verwendet werden (SHP 716). Ebenso dürfen Tintenreste am Finger nicht einfach mit dem Schuh abgewischt werden (SHP 714), denn die Tinte stammt vom Pergament und damit von einem substanzhaft ‚heiligen' Untergrund. Dahinter steht der Gedanke, dass heilige Substanzen nicht mit Unheiligem zusammenkommen dürfen. Dieses Raumkonzept im Kontext der Herstellung sakraler Artefakte findet sich im *Sefer Chasidim* immer wieder: SHP 1758 berichtet von einem Kopisten, der von seinem Vater die Anweisung bekommt, dass Tinte, die auf den Finger getropft ist, vor dem Gang zur Toilette abgewaschen werden muss, „denn es ist nicht erlaubt, dass die Tinte auf deinem Finger in Kontakt mit einer unreinen Örtlichkeit oder gar mit der Blöße kommt".

Hinsichtlich des Schreibgerätes, im *Sefer Chasidim* zumeist *qulmus* ‚Schreibfeder' genannt, findet sich eine interessante Überlieferung in SHP 732.1753, bei der einem Schreiber, der durch zu starkes Drücken einen hohen Verschleiß an Rohrfedern/Schilfrohren (sg. *qane*) hatte, die Verwendung einer handelsüblichen Kranich-Feder (*qulmus min etsem shel agur*) vorgeschlagen wird. Der Text unterscheidet im Folgenden zwischen sakralen Artefakten wie *Mesusot* (und implizit auch *Tefillin* und anderen sakralen Objekten) und „Worten der mündlichen Überlieferung" dahingehend, dass sakrale Objekte weiterhin mit dem Schilfrohr (*qane*), das ohnehin als das edelste aller Schreibgeräte galt, geschrieben werden sollten, und für alle anderen Dinge eine Tierfeder oder sogar eine Metallfeder verwendet werden kann. Hierzu gehört auch, dass ein Schreibgerät nicht gleichzeitig zum Schreiben von sakralen Texten und Briefen verwendet werden darf, um „die himmlische Arbeit nicht zunichte zu machen" (SHP 724).

3.1.2 Herstellungsweise/Schreibakt

Für das Schreiben des Gottesnamens gelten ganz eigene Regeln (SHP 719–733). So wird untersagt, beim Schreiben des Namen oder anderer Gottesbezeichnungen zu spucken (SHP 719.21), wie es überhaupt verboten ist, sich beim Schreiben des

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

göttlichen Namens durch irgendetwas oder irgendjemanden (und sei es durch den König selbst) unterbrechen zu lassen (SHP 720.722).[24]

Sefer Chasidim setzt sich insofern dezidiert von den zeitgenössischen Schreibpraktiken ab, als es durchgehend alle Schreiberformeln verbietet, die gemeinhin die Abschrift eines Textes eröffnen oder schließen. So werden einleitende Bitten um göttlichen Beistand oder Gesundheit ebenso verboten (SHP 703.705) wie abschließende Kolophone mit Namen des Autors, des Auftraggebers und des Datums der Fertigstellung (SHP 700.707.1052.1750). Hier wird als Begründung angegeben, dass Kolophone ausschließlich zum niederen Zwecke der irdischen Belohnung beigegeben werden (SHP 1052). Eine Besonderheit stellt das Verbot der Einfügung eines Namens-Akrostichons dar. Der *Sefer Chasidim* bietet folgende Begründung:

> Es kommt vor, dass (Schreiber) Bücher [*sefarim*] oder Kommentare [*perushim*] abschreiben und dann dazu neigen, an den Anfangsbuchstaben ihren Namen zu schreiben, und darin begehen sie eine Sünde, denn dadurch, dass sie ihren Namen (durch Hervorhebungen) andeuten, müssen sie (oftmals) Wörter weglassen oder vertauschen, und darüber heißt es: ... *der Name der Frevler wird verrotten* (Prov. 10,7) (...). (SHP 706)

Nach Malachi Beit-Arié hängt dieses Verbot mit dem Anspruch der verordneten Bescheidenheit in den Kreisen der *chaside ashkenas* zusammen,[25] aber R. Yehuda he-Chasid hat nicht nur zu Recht auf die immer wieder vorkommende Praxis von Wortvertauschungen hingewiesen,[26] sondern formuliert darüber hinaus andernorts ein klares Bekenntnis zur absoluten Textstabilität (z. B. bei Gebeten), weil die Texte der Gebete als Teil der mündlichen Tora als Ersatz für Opfer fungieren:

> Gebt acht, Ihr (Juden) aus Frankreich und England, die ihr vollkommen abirrt (beim Gebet), denn Ihr erfindet Lügen dadurch, dass Ihr (einfach willkürlich) Worte zu den Gebeten hinzufügt, (Änderungen), die sich die rabbinischen Weisen nicht zu träumen gewagt hätten, als sie uns die Gebete als Ersatz für die Opfer im Tempel auferlegten. Jede Beracha, die sie formuliert haben, ist hinsichtlich ihrer Wortzahl und dem Zahlwert (der einzelnen Wörter) genau abgewogen, und wenn es nicht so (gebetet wird), kommt unser Gebet dem Gesang der Unbeschnittenen gleich. Daher sollt Ihr achtgeben und (eure Schuld) bereuen und nicht damit fortfahren, Buchstaben oder (ganze) Wörter der Gebete hinzuzufügen oder wegzulassen.[27]

---

24 Das Verbot, den Gottesnamen durchzustreichen oder auszuradieren (SHP 697.1743) geht bereits auf rabbinische Vorschriften zurück; vgl. oben Anm. 12.

25 Vgl. Beit-Arié 1993, 561–63.

26 Dass Schreiber ein Akrostichon oftmals nur durch Umstellungen oder Weglassungen erreichen, ist jedem bekannt, der sich mit (hebräischen) Handschriften beschäftigt. Daher legt der *Sefer Chasidim* fest (SHP 710), dass Wortvertauschungen (seien sie nun versehentlich geschehen oder durch ein Namens-Akrostichon motiviert) nicht dadurch behoben sind, dass man über den Wörtern mit den Buchstaben Alef und Bet die richtige Reihenfolge anzeigt. Vielmehr muss die Phrase ausradiert und korrekt geschrieben werden. Damit fallen auch von dieser Seite Namens-Akrosticha oftmals weg.

27 MS Jerusalem, Jewish National and University Library 803 296, fol. 7r, zitiert nach Dan 1982, 89; vgl. auch SHP 550.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

In diesem Text wird intensiv der Tempeldienst und damit auch der Rückgriff auf und die Neuetablierung des sakralen Raumes bemüht. Im Thema Buch- und Textgestaltung berühren sich also der auf der Textebene erstellte sakrale Raum mit der Erstellung des Artefaktes. Auf derselben Linie liegt es daher, dass R. Yehuda he-Chasid die figürliche Gestaltung der Masora ebenso strikt ablehnt:

> Wenn jemand einen Schreiber anstellt, dass er für ihn die Masora in die vierundzwanzig Bücher einträgt, dann soll er mit dem Schreiber eine Vereinbarung treffen, dass der die Masora nicht pittoresk, (als) Vögel, (größere) Tiere oder dergleichen schreibe, und auch sonst keinerlei Illustrationen (male), wie man jetzt (immer wieder) angefangen hat, die Masora in die vierundzwanzig Bücher zu schreiben (...) Denn wenn man (derlei) Illustrationen macht – wie soll man das dann lesen (können)? Mehr noch: Er darf es auch nicht auf die (senkrecht verlaufenden) Seitenränder eines Blattes schreiben, denn wenn man (normal) auf das Blatt schaut, kann man nicht erkennen, was auf den Seitenrändern steht, die seinem Gesicht zugewandt sind; vielmehr muss er dann die Seite erst zu sich drehen und das, was er auf dem Blatt (vorher noch lesen konnte), ist jetzt nicht mehr in seiner Blickrichtung. (SHP 709)

Die Herstellung eines Buches, seine äußere Form bis hin zur *mise-en-page* sind damit untrennbar miteinander verbunden.[28]

3.1.3 Die Herstellung im sozialen Kontext

Im *Sefer Chasidim* gibt es zunächst eine Reihe von Vorschriften, die das Zusammenleben von Christen und Juden thematisieren. So schlecht kann das Verhältnis nicht gewesen sein, denn es gibt eine Reihe von Verboten, die sich speziell dem Thema der Buchherstellung widmen und dabei darauf insistieren, dass ein Mönch (*gallach* ‚Tonsurierter‘), und sei er noch so versiert und geübt, auf keinen Fall an den Herstellungsprozessen von der Pergamentbearbeitung bis hin zur Buchbindung, auch nicht an etwaigen Reparaturen, beteiligt sei dürfe. Dies deshalb, weil ein christlicher Buchbinder auch verbotene Bücher (sg. *sefer pasul*) binde (SHP 573.668.681.682.1350.1351). Daher solle auch lieber ein mittelmäßiger und nicht so versierter jüdischer Buchbinder konsultiert werden, statt eines christlichen:

> Zwei Fromme [*Chasidim*] hatten Bücher, die sie binden lassen mussten. Es war aber ein Mönch in der Stadt, der viel versierter war als (seine) jüdischen (Kollegen). (Dennoch) gab der eine Fromme seine Bücher zum jüdischen (Buchbinder), obwohl der nicht so versiert war wie der Mönch, denn er sagte: Wie sollte der ein Buch berühren können, heißt es doch: (*Jerusalem, Stadt des Heiligtums). Fürwahr! Nicht länger mehr soll dich ein Unbeschnittener [arel] und ein Unreiner [tame’] betreten* (Jes 52,1). Um wieviel mehr (gilt dies) von einem Buch [*sefer*]. Mehr noch: Wenn ein Nichtjude [*goy*] (Bücher) bindet, bringt er Schmähung über die Bücher (...). (SHP 682).[29]

28 Vgl. dazu auch Liss 2012, bes. 31–33.

29 Der *Sefer Chasidim* nimmt sogar unter jüdischen Buchherstellern und Schreibern noch eine Abstufung vor: Man zieht denjenigen vor, der vielleicht nicht ganz so schön schreibt, die Sache aber zeitnah fertigstellen kann (SHP 701).

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

Die Schmähung von Büchern (*bizyon ha sefer*; SHP 661.1748) gegenüber der Ehrerbietung der Bücher (*kevod ha-sefer*; SHP 1741.1747) spielt daher auch im *Sefer Chasidim* eine entscheidende Rolle. Man muss vielleicht noch nicht einmal den Begriff des *kevod ha-sefer*, der den Terminus *kavod*, die (göttliche) Herrlichkeit, in sich trägt, exegetisch überstrapazieren, um zu sehen, dass das Buch als Artefakt, nicht nur hinsichtlich seines Inhalts, eine quasi substanzhafte Heiligkeit birgt, die kein Nichtjude jemals, wahrscheinlich nicht einmal ein Nicht-Chasid, berühren darf.

Dem heiligen Buch steht dabei der *sefer pasul* gegenüber (SHP 1350). Mit diesem Terminus sind wahrscheinlich lateinische geistliche oder nicht-hebräische profane Bücher gemeint. Ein solches Buch (selbst, wenn man es geerbt und nicht erworben hat) darf auch keine Gewinne abwerfen. Empfohlen wird daher, ein solches Buch nicht zu verkaufen, sondern es zu verbrennen (SHP 1351). Wie radikal die *Shaside ashkenas* mit nicht-hebräischen Büchern umgingen, zeigt ein *exemplum*, das dazu auffordert, man solle sein Tora-Exemplar nicht mit Einbandblättern einbinden, auf denen Dinge von ‚Turnieren der Könige der Völker' in nicht-hebräischer Sprache (*romants*/*romance*) geschrieben sind. Da sei der Gerechte gekommen, habe den Einband zerrissen und ihn vernichtet (SHP 699).

Der dritte Aspekt, der sich mit dem Schreiben selbst beschäftigt, gehört schon fast in den Bereich der Ethik und sozialen Verantwortung. So finden sich in SHP 710-712 unterschiedliche Vorschriften für deutliches Schreiben, korrekte Wortabstände (kein Zusammenziehen von Buchstaben oder Wörtern) sowie die oben in anderem Kontext schon genannte Verordnung, bei der Vertauschung von Worten die ganze Phrase erneut zu schreiben. Begründet wird dies jedoch nicht mit der Qualität des Buches, sondern mit unzulänglichen Lesekenntnissen bei Kindern oder ungebildeten Erwachsenen: Auch solche, die nicht gut Hebräisch lesen oder verstehen, sollen richtig lesen (SHP 711.712). Ob dahinter die Sorge um die Qualität des Lesens steht oder nicht sogar der Anspruch, einen Unkundigen nicht in die Gefahr zu bringen, einen Text aufgrund undeutlichen Schreibens oder verkürzter Phrasenbildung *falsch* zu lesen, lässt sich kaum entscheiden. In jedem Fall wird jedoch von der Buchherstellung sofort ein Bogen zur Lese-Performanz des Hebräischen gezogen, wo eine falsche Lesart ebenso *pasul*, also rituell untauglich, ist wie eine nicht korrekte Lesung. Auf dieser Linie liegt es daher auch, dass der *Sefer Chasidim* einen Alten auf die Frage, wie man seine Tage verlängern könne, antworten lässt:

> Es waren einmal Gäste in meinem Haus, die meine Muttersprache nicht zu sprechen verstanden, und die sprachen mit mir Hebräisch – im Badehaus! Ich habe niemals im Badehaus oder auf dem Abort Hebräisch gesprochen, nicht einmal ganz profane Dinge, obwohl dies erlaubt wäre (...) (SHP 799)

Dem Hebräischen ist selbst eine Heiligkeit inhärent, die das Aussprechen hebräischer Worte außerhalb von rituell gestalteten und damit gestatteten Kontexten verbietet.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

Beim Abschreiben kommt darüber hinaus dem lauten Lesen eine weitere gewichtige Rolle zu:

> Einer, der Bücher und Kommentare kopierte, pflegte dabei (laut) zu lesen und (dann erst) zu schreiben: Alles, was er schrieb, las er zunächst (laut) vor. Man fragte ihn: „Warum liest du erst (alles), bevor du es aufschreibst?" Er sagte: „Ich habe es so gelernt, dass, wenn ein Mensch (laut) liest und (damit) die Dämonen [*shedim*] austreibt, hört man ihm zu und segnet ihn. Mehr noch: Er erinnert sich an das, was er schreibt, denn es heißt: ... *damit die Weisung JHWHS in deinem Mund sei* (Ex 13,9), und es heißt (weiter): *zur Erinnerung* (Ex 12,14; 30,16 u.ö.). (SHP 733.1763)

Das Hebräische hat die Kraft, Dämonen auszutreiben. Der Schreibakt wird damit gleichsam geadelt, denn als kollateraler Nutzen wird bei einem bestimmten Schreibhabitus auch gleichzeitig die Eindämmung schädlicher Einflüsse gewährleistet.[30]

3.2 Anweisungen zum Umgang mit Büchern

3.2.1 Rituelle Reinheit

Der Umgang mit Büchern und die Ehre gegenüber dem Buch (*kevod sefarim*; SHP 1741) betrifft in vielen Fällen die körperliche Disposition (rein/unrein) im Verhältnis zu einem Buch. Was den Umgang mit der Menstruierenden angeht, so stützen sich die Vertreter der *Shaside ashkenas* vor allem auf die sog. *Baraitha di-Nidda* (verfasst ca. 7. Jh. in Erets Israel),[31] die menstruierende Frauen nahezu dämonisiert und darin auch den Umgang mit Büchern oder gar der Tora-Rolle entsprechend einschränkt. Jedes Lebensmittel und jedes Gefäß, was eine Frau berührt, lässt dieses unrein werden, und so verwundert es nicht, dass eine Menstruierende die Synagoge nicht betreten darf (weil dort ein *sefer tora* aufbewahrt wird), sie darf kein Buch berühren, nicht einmal auf einen Segensspruch mit dem (hebräischen) ‚Amen' antworten, um den Gottesnamen nicht zu entweihen.[32] Allerdings geht es dabei weniger gegen die Frauen als gegen das Menstruationsblut; daher stehen auch Männer unter dem Dauerverdacht des Samenergusses, was ebenfalls Konsequenzen für den Umgang mit Büchern nach sich zieht: Man darf ein Buch nicht auf das Bett legen, weil man (potentiell) nackt darauf sitzt (SHP 648). Ebenso ist es aufgrund etwaiger körperlicher Ausflüsse verboten, ein Buch auf Schoßhöhe unter seinen Hauskittel zu schieben (SHP 651), denn ein Hauskittel enthält potentiell mehr Ausflüsse als andere Kleidungsstücke (SHP 654). Wer seine Kinder berührt oder seine Frau geküsst hat, darf ohne vorherige Waschung

30 Vor den Gefahren vom Umgang mit Dämonen, Geistern und über Zauberer wird beispielsweise in SHP 210ff. gewarnt.

31 Gedruckt in Horovitz 1889, 1–56.

32 Vgl. Cohen 1999, 82–100 und Woolf 2000, 263–280.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

kein Buch berühren, weder mit dem Mund noch mit der Hand (SHP 274.639). Ebenso wird der Fall diskutiert, wie man vorzugehen habe, wenn ein Tisch gleichzeitig zum Essen, zum Studieren und als Aufenthaltsort für kleine Kinder dient (SHP 639).

Mit den für die Herstellung benötigten Materialien wie Schreibgerät/Rohrfeder, Ahle und Nadel für den Bindeprozess darf man keine Pusteln oder sonstige Eiterblasen ausdrücken und dann seine Arbeit fortsetzen (SHP 1755). Selbstverständlich müssen Bücher dann bedeckt sein, wenn jemand in ihrer Gegenwart Luft ablässt (SHP 685.1756).

3.2.2 Umgang mit dem Buch als Artefakt

Beinahe ebenso bizarr wie detailliert sind die Vorschriften hinsichtlich des (respektvollen oder eben despektierlichen) Umgangs mit einem Buch. Bei der Reinigung verschmutzter Objekte wird grundsätzlich dem Buch der Vorrang gegeben (SHP 653), das man auch niemals gewaltsam schließen darf (SHP 656). Wenn jemand Gold und Bücher gleichzeitig fallen lässt, müssen die Bücher zuerst aufgehoben werden (SHP 655). Ein Buch darf nicht dazu verwendet werden, um seine Wut an ihm auszulassen (SHP 662). Ebenso wenig darf man im Streit ein Buch als Wurfgeschoss benutzen oder als Schutzschirm vor einem solchen (SHP 276.662). Auch als Sonnenschutz darf man es nicht verwenden (SHP 504–506). Auch darf man Bücher nicht zweckentfremden, indem man in ihnen etwas aufbewahrt (z. B. eine Rechnung o.ä.; SHP 649).

3.2.3 Räume

Wer sein Regal aufräumt, sollte die Bücher nicht auf das Bett legen, weil dort potentiell Geschlechtsverkehr vollzogen wird, sondern eher auf die Erde (*qarqa*), denn der Boden ist rein (*tahor*). Dabei ist darauf zu achten, dass man Bücher nicht aufeinanderlegt (SHP 661). Fehlerhafte Bücher bis hin zu einer Talmud-Seite müssen in einer Genisa entsorgt werden (SHP 687.691), ebenso wie auch die zur Herstellung verwendeten Materialien wie Rohrfedern oder Gänsekiele (SHP 1754). Dies bedeutet, dass dem Buch ein gewisser (ritueller?) Raum vorbehalten ist. Problematisch sind dabei immer Fenster, denn sie transzendieren den rituell reinen Raum und darin auch den zulässigen Raum für ein Buch:

> Wenn jemand sein Haus mit Fenstern ausstatten will, so soll er sie nicht gegenüber von ‚Greueln' [*to'evot*] machen, denn wenn er es öffnet, könnte es so aussehen, als verbeuge er sich vor ihnen (...), und es heißt: *Ihr sollt Euch nicht den Götterchen zuwenden* (Lev 19,4). Und in der Synagoge [*bet ha-knesset*] soll kein Fenster zum Götzendienst hin [*'avoda sara*] geöffnet sein. Man lege auch ein Buch nicht in eine Fenster(öffnung), die (sich) gegenüber (einem Ort) des Götzendienstes (befindet). (SHP 1353)

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

Hier wird das Buch der Synagoge gleichgestellt, und, wie Talya Fishman richtig bemerkt, geht es dabei nicht einfach um den semantischen Gehalt eines heiligen Buches, sondern um seine Qualität als heiliges Artefakt.[33] Bezüglich des zulässigen Raumes für Bücher sei ein weiterer Text vorgestellt, bei dem es um das Lesen von Büchern auf Friedhöfen geht:

> Auch die Seelen (der Verstorbenen) haben auf einem Tisch bereitgestellte Bücher. So, wie sie es zu Lebzeiten gewohnt waren, zu lernen, so lernen sie auch im Tod. Einst geschah es, dass Nicht-Juden in der Shabbat-Nacht den Friedhof überqueren (mussten), und da sahen sie einen (bereits verstorbenen) Juden, und sein Buch lag vor ihm auf dem Tisch, und er las darin. (SHP 1546)

Ob das Buch die Verbindung zwischen der oberen und unteren Welt darstellt, kann aus diesem Text kaum sicher erschlossen werden.[34]

3.3 Buch und Ritual

Diese Rubrik ist noch sehr vorläufig, wenngleich auch nicht ganz unbedacht, denn in ihr finden sich Anweisungen, die über die rein technische Behandlung des Buches hinaus zu gehen scheinen. SHP 691 schreibt vor, dass man, wenn zwei Bücher auf den Boden gefallen sind, nicht das erste aufhebt und küsst, wenn das zweite noch am Boden liegt. Man hebe zuerst beide auf und küsse sie dann. Man kann diese Vorschrift natürlich allgemein unter den Umgang des respektvollen Umgangs mit Büchern subsumieren (*kevod ha-sefer*), aber es geht wohl eher um die Zweck-Bestimmung eines Buches, was unter diesen Umständen nicht auf den Boden gehört und nach einer ehrenden Geste verlangt. Die zweite Anweisung, die hier vorgestellt werden soll, betrifft das Verhalten eines Menschen angesichts einer Bücherlast: Wenn jemand Bücher trägt oder eine größere Bücherlast schleppt, dann stöhne er nicht mit vielen Worten, denn *Jhwh* hat Gefallen daran (SHP 686).[35] Auch hier steht wahrscheinlich im Hintergrund, dass das Stöhnen über das Gewicht eines oder mehrerer Bücher nicht als rituell adäquate Handlung betrachtet und deshalb verboten wird.

33 Vgl. Fishman 2011, 198–200.

34 Der Frage, warum die Verunreinigung an einem Toten (*tum'at ha-met*) das Buch ganz offensichtlich nicht betrifft, kann an dieser Stelle nicht mehr nachgegangen werden.

35 Der Bologna Druck von 1538 (§927) hat diese beiden Anweisungen sowie u. a. auch den oben erwähnten SHP 655 (Buch ist mehr wert als Gold) in einem größeren Abschnitt gemeinsam aufgeführt.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

3.4 Heiligkeit und Heiligung beim *sefer* als Artefakt

3.4.1 Interne Rangordnung hebräischer Bücher

Auf der Basis der talmudischen Diskussion (v. a. bMeg 26a–27a.b) übernimmt der *Sefer Chasidim* die klare Rangordnung unter den Büchern, die hier zumeist mittels der Unterscheidung von ‚schriftlicher' und ‚mündlicher' Tora dargelegt wird. Ein Talmudexemplar darf nicht auf einem biblischen Buch liegen (SHP 699; bMeg 27a). Bei Ausbruch von Feuer sollen Bücher der schriftlichen Tora vor Büchern der mündlichen Tora gerettet werden (SHP 603). Umgekehrt gilt, dass im Fall eines finanziellen Engpasses Bücher der mündlichen Tora eher verkauft werden sollen als biblische Bücher. (SHP 660; vgl. bereits bMeg 27b).

Die Abstufung von Heiligkeitsgraden im *Sefer Chasidim* ist schon öfters bemerkt worden.[36] Allerdings haben sich die bisherigen Untersuchungen lediglich auf die inhaltliche Ebene konzentriert und dann zwischen Büchern der schriftlichen und mündlichen Tora bis hin zu profanen Schriftsätzen wie Rechnungszetteln oder Schuldschreiben unterschieden. Aber der *Sefer Chasidim* unterscheidet an einigen Stellen sehr prägnant zwischen dem Terminus ‚Buch' (*sefer*) und ‚*quntres*'. Der Terminus *quntres* ist dabei nicht einfach zu bestimmen, vor allem deswegen, weil er in den meisten relevanten Quellen bis zum 13. Jh. kaum vorkommt. Menachem Banitt, der sich vor allem mit den hebräisch-französischen Glossarien (*sifre pitronot*) beschäftigte, hat, ausgehend von der lateinischen Kommentarliteratur, den Begriff der Glosse als altfranzösisch *contèrs* bestimmt.[37] Urbach identifizierte den bei den Tosafisten erwähnten *perush ha-quntres* auf die Sammlung von Rashbams Talmud-Glossen.[38] All diese Interpretationen gehen dabei jedoch nicht auf den substantiellen Unterschied zwischen *sefer* und *quntres* ein, der bei näherem Hinsehen im *Sefer Chasidim* doch deutlich wird. Wir führen die einschlägigen Texte nachstehend in Übersetzung auf (das Wort *quntres* bleibt fürs erste unübersetzt):

> a. Man verberge nicht seine Rohrfeder oder irgend ein anderes Objekt in Büchern, und ebenso wenig lege man einen *quntres*, den man (gerade noch) mit Wasser poliert, in ein Buch hinein, damit er trockne und (man ihn dann) weiter bearbeiten kann. (SHP 649)

> b. Man soll nicht einen *quntres* in einem Buch [*sefer*] verbergen, wie zum Beispiel einen *quntres*, der noch nicht beschrieben wurde. Und *quntresim*, auf denen (Worte der) Tora geschrieben wurden, verberge man nicht in einem Buch [*sefer*] (mit Texten aus) der mündlichen Tora, und

36 Vgl. Wilke 1996; Fishman 2011, 198–200.
37 Vgl. Banitt 1988, 28 mit Anm. 3.
38 Vgl. Urbach 1986, Bd. 1, 49–59.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

ein Buch [*sefer*] (mit Texten aus) der mündlichen Tora (verberge man nicht) in einem Buch [*sefer*] (mit Texten aus) der schriftlichen Tora. (Auch) schreibe man keine Rechnungen in ein Buch [i. e. an den Rand], um die Rohrfeder auszuprobieren, (und man schreibe auch nicht): ‚Hiermit probiere ich die Rohrfeder oder die Tinte aus', denn dies ist keine Ehrung des Buches [*kevod ha-sefer*].[39] (SHP 1747)

c. Jemand, der einen *quntres* mit Wasser (vorbereitend) bearbeitet, lege ihn nicht in ein Buch [*sefer*], und man soll auch keinen Entwurf auf einem Buch [*sefer*] schreiben, denn dem Buch ist Heiligkeit inhärent [*she-ha-sefer yesh bo qedusha*], weil es bereits beschrieben wurde, und dem *quntres* ist (noch) keine Heiligkeit inhärent, und (so) ist es auch verboten, in sein Buch zu schreiben: ‚XY schuldet mir soundso viel'. (SHP 645)

d. Verliert jemand einen *quntres*, (auf dem Texte) aus der Tora [*chumash*], den Propheten oder den Schriften (geschrieben waren), und er schreibt einen anderen *quntres*, und wenn er dann die Hälfte geschrieben hat, findet er den ersten (*quntres*) wieder, dann sage er nicht: Ich will die Hälfte, die (noch) nicht beschrieben wurde, herausschneiden und andere Sache darauf schreiben. Und selbst, wenn er auf (diesem *quntres* Texte) aus dem Talmud schriebe, dann gälte das wie Worte unserer Gelehrten [*divre sofrim*], die dann zur Hauptsache würden und der Rest [hier: die Tora][40] würde zur Nebensache. Daher soll man diesen (angefangenen) *quntres* in einer Genisa verbergen, und nicht etwa auf der verbliebenen Hälfte Pergament Texte der mündlichen Tora schreiben. Bei der Masora ist das (allerdings) was anderes, denn diese gehört zur Verbesserung des Buches. (SHP 699)

e. Jemand schreibt (etwas ab) und legt einen *quntres* auf das Buch, damit er sich nicht in den Zeilen vertut, und sein Meister sagte zu ihm: Dass es bloß nicht zu einer Schmähung des Buches (komme)! Nur (ein Buch) wäre würdig, auf ein (anderes) Buch gelegt zu werden, aber es ist (ohnehin) nicht möglich, dass ein Buch dem anderen für solche Zwecke dient, nicht mal ein Talmud für einen *chumash*. (SHP 1748//Bologna 908)

Den hier genannten Texten ist eines gemeinsam: Ein *quntres* ist noch kein *sefer*, insofern er sich noch im Stadium der Herstellung befindet. Es handelt sich also um einen oder mehrere übereinander gelegte (und noch lose!) *Pergamentbögen*, die entweder noch oberflächentechnisch bearbeitet werden (a.c.) oder noch unbeschrieben sind (c.). In Text d. ist der Fall besonders interessant, denn der *quntres* ist zur Hälfte beschrieben, aber die noch leeren Bögen dürfen dennoch nicht für etwas anderes verwendet werden, weil seine Ausgangsbestimmung (ein mit biblischen Texten beschriebener *quntres*) nicht im Nachhinein geändert werden kann. Der *quntres*, obwohl erst halb beschrieben, trägt aber schon die volle Potenz eines *sefer* (hier: mit biblischem

39 Der Bologna Druck von 1538 §912 liest hier zusätzlich: ... *denn es ist verboten, etwas zu einem Buch hinzuzufügen [was dort nicht hingehört]*. – Auf diese Vorstellung geht auch die Praxis zurück, dass während der Rezitation der Segenssprüche vor und nach den Tora-Lesungen die Tora-Rolle wieder geschlossen wird, denn es soll nicht der Eindruck entstehen, dass der Tora-Text den Text der Segenssprüche enthält. Der Text der Tora-Rolle ist komplett, und es darf auch nichts hinzugefügt werden (mein Dank geht an Rav Friberg, *Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg* für diese Information).
40 Ergänzt nach Bologna 1538 §142.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

Inhalt) und darf deshalb für nichts anderes mehr verwendet werden.[41] Da ein *quntres* offenbar ein noch nicht gebundenes Buch ist, gibt es noch keinen Leser. Ein *sefer* ist also etwas Geschriebenes und Gebundenes, das auch gelesen werden soll. Jetzt wird auch einmal mehr verständlich, warum R. Yehuda he-Chasid die figurativ gestaltete Masora verbietet („Denn wenn man [derlei] Illustrationen macht – wie soll man das dann lesen [können]?"), denn ein Buch hat eine Lese-Richtung (von rechts nach links, von oben nach unten).[42] Das Artefakt muss das Lesen ermöglichen, und beschriebene und noch nicht gebundene Pergamentbögen stehen noch nicht unter dieser Bestimmung. Umgekehrt gilt, dass, obwohl die Masora zur mündlichen Tora gehört, sie dennoch auf noch unbeschriebene Bögen bei halbfertigem Bibel-*quntres* geschrieben werden darf (d.), denn sie gehört tatsächlich zum *sefer*, insofern sie erst dann notiert wird, wenn der Textkorpus des biblischen Textes vollumfänglich geschrieben wurde. Wilkes Beobachtung, wonach ein Buch mit einem höheren Heiligkeitsgrad keinem Buch ‚dienen' darf, das einen geringeren Heiligkeitsgrad hat, ist zwar grundsätzlich richtig,[43] aber unvollständig: Der Wert eines Buches liegt auch in seiner rituellen Funktion. Es will gelesen sein.

Von hier aus lässt sich hinsichtlich der Klärung des Bedeutungsunterschiedes zwischen *sefer* und *quntres* eine interessante Parallele zur mittelalterlichen nichthebräischen handschriftlichen Buchproduktion ziehen, die in der buchgeschichtlichen Diskussion unter dem Begriff *pecia* (*pesia*, *peça*, *pecca*; altfranzösisch für *piece*, *piès*) bekannt ist. Es handelt sich hierbei um Muster-Exemplare eines Textes, die aber in nicht gebundener Form, sondern als Loseblatt-Sammlung(en) an die Kopisten gegeben wurden, um eine größere Zahl von Kopien gleichzeitig erstellen und damit die schnellere und weitere Verbreitung eines Textes (v. a. im universitären Betrieb) erreichen zu können.[44] Im Gegensatz zu einem gebundenen Buch, das, als Musterexemplar für eine Abschrift bereitgestellt, lediglich *einem* Kopisten und damit vielen anderen gleichzeitig nicht zur Verfügung stand, konnten mittels der *pecia* theoretisch so viele Kopisten an einer Handschrift sitzen, wie diese folia umfasste, weil ja jeder nur einen folio auf einmal abschrieb. Der von Urbach erwähnte *perush ha-quntres* könnte also eine Loseblatt-Sammlung von Rashbams Talmud-Glossierungen gewesen

41 Vgl. in ähnlicher Weise zu Untersuchungen, inwieweit sich bei der Wiederverwendung von Papyrusrollen mit religiösen Texten im Alten Ägypten verschiedene Mechanismen der Vermeidung oder der Unbedenklichkeit von Wiederverwendung abzeichnen, den Beitrag von J. F. Quack in diesem Band.

42 Vgl. auch die rabbinische Vorschrift (mMeg II,1), wonach man die Esther-Rolle auch nicht rückwärts (*le-mafreʿa*) lesen darf, wenn man seiner Pflicht genügen will. Die Diskussion in der Gemara (bMeg 17a) expliziert auf der Basis von Est 9,27 (... *gemäß ihrer Schrift und ihrer Zeit*) dahingehend, dass man die festgesetzte Zeit ebenso wenig nach rückwärts verschieben darf wie das Lesen, i.e. die Lese-Richtung.

43 Vgl. Wilke 1996, 50.

44 Vgl. Rouse/Rouse 1994; zum Ganzen vgl. bereits Destrez 1935.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

sein, möglicherweise nach einzelnen Talmud-Traktaten sortiert. Ein Kopist (aus Gemeinde A) hätte mithin die jeweils anstehende Glossen-Sammlung eines Talmud-Traktates kopieren können, ohne die anderen (die möglicherweise in Gemeinde B benötigt wurden, weil dort gerade ein anderer Traktat durchgearbeitet wurde) aus dem Verkehr zu ziehen. Für gottesdienstliche Vorträge wären solche *quntresim* ebenso ungeeignet wie für traditionelles Lernen, das stets einen Text *im Kontext* zu lesen und zu verstehen sucht. Darüber hinaus gewährleistet nur das *gebundene Buch*, dass am Ende nichts hinzugefügt oder einfach weggelassen wird. Nur ein *sefer* darf als Lesegrundlage verwendet werden (vgl. oben die unter 1.b. zitierte Kritik von R. Yehuda he-Chasid an der Veränderung des Wortlautes der Gebete). Vor dem Hintergrund, dass die Gebete den Ersatz für die Opfer stellen, machte dies auch Sinn: So wenig, wie die Zahl und die Art der Opfertiere geändert werden können, so wenig darf auch der Wortlaut des Textes geändert werden. Mehr noch: Ebenso, wie das Opferritual auf Materie angewiesen ist, ist es auch der rituelle Leseakt: Es wären dann nicht nur die Gebete der Ersatz für die Opfer, sondern die Gebet*bücher* der Ersatz für die Opfertiere.

Der Gedanke, dass die Bestimmung eines Buches darin liegt, dass es gelesen werden soll, würde auch erklären, warum bei Wortvertauschungen die korrekte Reihenfolge neu geschrieben werden muss,[45] damit der Text auf jeden Fall richtig gelesen wird. Auch wird verständlich, warum ein Buch zweckentfremdet wird, wenn man es als Hilfsmittel zum Trocknen (a.), als Hilfsmittel für Zeilenlinierung (e.) oder als Unterlage zum Ausprobieren von Feder und Tinte (b.) verwendet. Ebenso entspricht ein in ein Buch gekritzelter Schuldschein (c.) nicht der Bestimmung eines Buches, wahrscheinlich auch deswegen, weil solche Texte und Notizen kontingent sind.

Die talmudische Diskussion (bMeg 26b) umfasst auch die Frage, was mit Dingen geschehen soll, die nicht mehr in Gebrauch stehen. Dabei wird unterschieden zwischen Objekten, die zur Ausübung der Gebote verwendet werden (*tashmish mitswa*; können weggeworfen werden) und solchen, die sakralen Zwecken vorbehalten sind (*tashmish qedusha*; müssen in einer Genisa entsorgt werden).[46] Man könnte nun fragen, inwieweit diese Unterscheidung auch R. Yehudas Verständnis von Buch vs. *quntres* zugrunde liegt. Text c. („ … denn dem Buch ist Heiligkeit inhärent“) würde dem zumindest nicht widersprechen.

45 Vgl. oben Anm. 26.

46 Erstere umfassen beispielsweise eine Sukka, einen Lulaw, den Shofar oder *tsitsit*, letztere sind u. a. Tefillin und Mesusot oder ein Tora-Mantel.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

4 Zusammenfassung

Bücher stellen im *Sefer Chasidim* ein wichtiges Thema dar: ihre Herstellung wie auch der Umgang mit ihnen. Neben all den Einzelbestimmungen zum *sefer* stellt wohl die hier dargelegte Unterscheidung zwischen ‚Buch' (*sefer*) und ‚Einzelblatt/Folio' (*quntres*) einen entscheidenden Aspekt dar, denn in ihr manifestiert sich der zumindest für den Kreis der *chaside ashkenas* grundlegende Gedanke, dass ein Buch erst dann zum Buch (*sefer*) wird, wenn man aus ihm lesen kann und umgekehrt, dass nur aus der *Entität sefer* auch gelesen werden darf. Die Herstellung eines ‚Buches' im Sinne R. Yehudas unterliegt deshalb einer so großen Verantwortung, weil sie untrennbar mit dem gottesdienstlichen Rezitieren wie auch mit dem öffentlichen und privaten Lesen und Lernen verbunden ist. Das Buch wird damit zum Träger nicht nur seiner Texte, sondern gleichzeitig auch der Menschen, die mit ihm umgehen, denn nur das gebundene Buch, der *sefer*, gewährleistet den sauber abgeschriebenen Text in der richtigen Lesart und verhindert damit jedwede ‚Sünde', die mit dem Lesen zusammenhängt (vgl. oben unter 1.b. das Verbot des Kolophons).

Mit Blick auf die eingangs zitierte Bemerkung des Dr. Dr. Erlinger müssen wir daher aus der Perspektive des R. Yehuda ben Shemu'el he-Chasid konstatieren, dass der Wert eines Buches nicht nur in seinem Inhalt liegt, und seine Funktion auch nicht auf ein „Transportmedium" zu reduzieren ist. Dass ein solches Buch, dem die Heiligkeit inhärent ist, auch entsprechend respektvoll zu entsorgen ist, versteht sich damit wohl von selbst.

Literaturverzeichnis

Banitt (1988): Menachem Banitt, „Exegesis or Metaphrasis", in: Benjamin Uffenheimer u. Henning Graf Reventlow (Hgg.), *Creative Biblical Exegesis. Christian and Jewish Hermeneutics through the Centuries* (JSOT Supplement Series 59), Sheffield, 13–29.

Beit-Arié (1993): Malachi Beit-Arié, „Ideal Versus Reality: Scribal Prescriptions in Sefer Hasidim and Contemporary Scribal Practices in Franco German Manuscripts", in: Gabrielle Sed-Rajna (Hg.): *Raschi 1040–1990. Hommage à Ephraim E. Urbach*, Paris, 559–567.

Blau (1967): Ludwig Blau, „Das Schreiben der Sefer Torah", in: Kurt Wilhelm (Hg.): *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt* (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts 16/II), Tübingen, 553–565.

Breuer (1976): Mordechai Breuer, *Aleppo Codex and the Accepted Text of the Bible*, Jerusalem.

Dan (1982): Yoseph Dan, „The Emergence of the Mystical Prayer", in: Yoseph Dan u. Frank Talmage (Hgg.), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge, 85–120.

Destrez (1935): Jean Destrez, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et XIVe siècle*, Paris.

Dotan (1971): Aron Dotan, *The Hebrew Bible according to the Aaron ben-Asher Text of the Leningrad Manuscript*, Tel Aviv (hebr.).

Dotan (1977): Aron Dotan, *Ben Asher's Creed. A Study of the History of the Controversy*. Missoula, Montana: University of Montana.

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

Dotan (2001): Aron Dotan, *Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the Vocalisation, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex*, Peabody, Mass.

Dotan (2007): Aron Dotan, „Art. Masora“, in:. *Encyclopedia Judaica. Second Edition*, Band 13, Detroit/New York u. a., 603–656.

Fishman (2011): Talya Fishman, *Becoming the People of the Talmud. Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*, Philadelphia, Pa.

Ginsburg (1966): Christian D. Ginsburg (Hg), *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible. with a Prolegomenon by Harry M. Orlinsky. The Masoretic Text: A Critical Evaluation*, New York.

Glatzer (2000): Mordechai Glatzer, „The Book of Books – From Scroll to Codex and into Print“, in: Mordechai Glatzer (Hg.), *Jerusalem Crown – The Bible of the Hebrew University of Jerusalem*, Companion Volume, Jerusalem, 61–72.

Goshen-Gottstein (1976), Mosche Goshen-Gottstein, *The Aleppo Codex* (Faksimile-Edition), Jerusalem.

Horowitz (1889): Chaim M. Horowitz, *Uralte Tosefta's (Borajta's). Erste Abtheilung oder Die tanaitische und amoräische Literatur aus den ersten fünf Jahrhunderten. Eine Zusammenstellung und Namenangabe […] aus der Zeit der Mischna, Borajta und der Talmuden […]*, Frankfurt am Main.

Liss (1997): Hanna Liss, *El'asar ben Yehuda von Worms, Hilkhot ha-Kavod. Die Lehrsätze von der Herrlichkeit Gottes. Edition. Übersetzung. Kommentar* (Texts and Studies in Medieval and Early Modern Judaism 12), Tübingen.

Liss (2001): Hanna Liss, „Die Offenbarung Gottes in der mittelalterlichen Bibel- und Gebetsauslegung“, *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte* 13, 271–292.

Liss (2011): Hanna Liss, *Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel*, Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Bd. 8, 2., erw. u. aktualis. Aufl., Heidelberg 2008. 3. Unveränderte Auflage, Heidelberg.

Liss (2012): Hanna Liss, „Gelehrtenwissen, Drôlerie oder Esoterik? Erste Überlegungen zur Masora der Hebräischen Bibel in ihren unterschiedlichen materialen Gestaltungen im Hochmittelalter“, in: Nathanael Riemer (Hg.), *Jewish Lifeworlds and Jewish Thought. Festschrift presented to Karl E. Grözinger on the Occasion of his 70th Birthday*, Wiesbaden, 27–40.

Minor Tractates (1965): *The Minor Tractates of the Talmud. Massektoth Ketannoth in two volumes. Translated into English with Notes, Glossary, and Indices by A. Cohen*, London.

Oesch (2011): Josef M. Oesch, „Art. Petucha/Setuma“ (Stand 2011), in: Wibilex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet: www.wibilex.de.

Rouse u. Rouse (1994): Richard H. Rouse u. Mary A. Rouse, „The Dissemination of Texts in Pecia at Bologna and Paris“, in: *Rationalisierung der Buchherstellung im Mittelalter und in der frühen Neuzeit Ergebnisse eines Buchgeschichtlichen Seminars*, Wolfenbüttel, 12. – 14. November 1990, Marburg an der Lahn, 69–77.

Urbach (1986): Ephraim E. Urbach, *The Tosaphists. Their History, Writings and Methods*. 2 Bde, 5. Aufl., Jerusalem (hebr.).

Wilke (1996): Carsten Wilke, „Les degrés de la sainteté des livres“, in: Colette Sirat (Hg.), *La conception du livre chez les piétistes Ashkenazes au Moyen Age*. Genf, 37–63.

Yeivin (2003): Israel Yeivin, *The Masora of the Bible*, Jerusalem (hebr.).

Yeivin (1968): Israel Yeivin, *The Aleppo Codex of the Bible: A Study of Its Vocalization and Accentuation*, Jerusalem.

Zer (2003): Raphael Zer, „Was the Masorete of the Aleppo Codex Rabbinical or Karaite?“, *Sefunot N.S.* 8 (23), 573–587 (hebr.).

Zimmermann (2000): Heidy Zimmermann, *Tora und Shira Untersuchungen zur Musikauffassung des rabbinischen Judentums*, Bern (u. a.).

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM

Unauthenticated
Download Date | 3/29/17 9:22 AM