

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 47 (1991)

Artikel: Verlust und Wiederherstellung der Gerechtigkeit in den palästinischen Pentateuch-Targumen
Autor: Naumann, Paul
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960818>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Verlust und Wiederherstellung der Gerechtigkeit in den palästinischen Pentateuch-Targumen

von Paul Naumann

In der jüdischen Glaubenswelt nimmt der Begriff «Gerechtigkeit» im Blick auf das Verhältnis zwischen Gott und Mensch eine herausragende Stellung ein. Gerechtigkeit ist, im Anschluss an die Aussagen des Alten Testaments, eine der wesentlichen Eigenschaften Gottes. Und da der Mensch als sein Ebenbild geschaffen wurde (Gen 1,27), wird gerechtes Verhalten, ein Leben in «Gerechtigkeit», auch für diesen zur Verpflichtung – sei es in seinem Verhältnis zu Gott oder zu seinem Nächsten. Der Verlust der Gerechtigkeit und ihre Wiedergewinnung – mit anderen Worten: Schuld und Sühne – stehen darum mit gutem Grund im Mittelpunkt alttestamentlich-jüdischer Frömmigkeit.

Im folgenden sollen die palästinischen Pentateuch-Targume darauf befragt werden, was sie zu diesem theologisch so bedeutsamen Thema zu sagen haben. Wenn gerade diese Targume herangezogen werden, so hat dies seinen Grund in der Relevanz, welche sie als Bindeglied zwischen der Glaubenswelt des Alten Testaments und der rabbinischen Frömmigkeit haben. Es sind dies die *Fragmente der Kairoer Geniza*, deren Neu-Edition durch Michael L. Klein die ältere Ausgabe von P. Kahle (1930) ersetzt und ergänzt, und deren Auswertung gewiss Anlass zu verstärktem Targum-Studium geben wird (8.-14. Jhdt.)¹, *Tg Neofiti* (Anfang 16. Jhdt.)², die *Fragmententargume* (11.-13. Jhdt.)³ und *Tg Pseudo-Jonathan* (16. Jhdt.)⁴. Sie sind im galiläisch-targumischen Dialekt verfasst⁵ und enthalten teilweise Überlieferungen, die bis in die Jahrhunderte um die Zeitenwende zurückreichen. Für das relativ hohe Alter dieser Targume, bzw. der darin enthaltenen Überlieferungen, spricht auch die Verwendung von griechischen und lateinischen Lehnwörtern, die eine noch hellenistisch geprägte Umwelt voraussetzen. Von den palästinischen Targumen zu den übrigen Büchern des Alten Testaments sind nur geringe Reste erhalten.

Die Forschungen des amerikanischen Theologen E. P. Sanders haben nun bisher als gesichert geltende Positionen in Frage gestellt⁶. Danach wäre der Glaube im rabbinischen Judentum weder als eine Religion der «Werkgerechtigkeit» zu verstehen, noch sei für das paulinische Denken die «Rechtfertigung aus dem Glauben» von zentraler Bedeutung. Es kann hier nicht darum gehen, diese These von Sanders einer ausführlichen Kritik zu unterziehen⁷. Vielmehr soll im

* Dr. Paul Naumann ist Dekan i.R. Er hat 1941 bei Prof. Gustav Hölscher in Heidelberg promoviert und befasst sich seit seiner Pensionierung mit der palästinischen Targum-Literatur. Adresse: Hegner Strasse 9, D-7750 Konstanz 19.

Vor kurzem ist von Paul Naumann erschienen: Targum-Brücke zwischen den Testamenten, Targum-Synopse ausgewählter Texte aus den palästinischen Pentateuch-Targumen. Christliche Verlagsanstalt Konstanz 1991.

folgenden versucht werden, anhand der genannten Targume die für das antike jüdische Glaubensleben zentralen Begriffe *zēdaqâ* bzw. *zakû* zu untersuchen und zu prüfen, ob von hier die Position von Sanders gestützt wird. Dieser zieht für seine diesbezüglichen Untersuchungen die Texte vom Toten Meer, die Apokryphen und Pseudepigraphen sowie die tannaitisch-rabbinische Literatur heran. Er lässt dagegen die Targume beiseite, weil er meint, dass diese der genannten Literatur an Alter nicht gleichkommen, wenn er auch zugibt, dass die Targume ältere Traditionen bewahrt haben könnten⁸.

Stand der Forschung

Bevor nun der Begriff der Gerechtigkeit nach dem Verständnis der genannten Targume untersucht wird, soll zunächst der Stand der Forschung hierüber in Kürze aufgezeigt werden⁹. War man bis vor einigen Jahrzehnten noch davon überzeugt, dass in der rabbinischen Glaubenslehre der Gegensatz von gerecht und gottlos überwiegend vom Lohngedanken bestimmt gewesen sei, so sieht die neuere Forschung diese Zusammenhänge etwas differenzierter. Als ein «Gerechter» galt bisher der Fromme, der die Tora gehalten und sich damit «Gerechtigkeit» (*zēdaqâ*) vor Gott erworben hatte. Seine Verdienste überwogen seine Übertretungen. Beim «Gottlosen» (*rašāʿ*) waren hingegen die Übertretungen in der Überzahl. Eine Mittelstellung nahmen die «Bussfertigen» (*baʿalê tešûvâ*) ein, bei denen sich Verdienst und Schuld die Waage hielten¹⁰. Die Erzväter galten als vollkommene Gerechte. In diesem Sinne heisst es bei G. Schrenk: «In der Synagoge begegnet uns eine im Dienst des Lohngedankens stehende, einseitige Durchführung des Schemas Gerechte/Gottlose, die folgerichtig alles bestimmt und optimistisch mit der Fähigkeit des Menschen rechnet, sich Gerechtigkeit vor Gott zu erwerben».¹¹ Danach wäre die rabbinische Glaubenslehre hier eine Fortführung alttestamentlichen Gedankengutes, das G. Quell wie folgt wiedergibt: «Der Rechtsgedanke hat in Israel auf die Auffassung aller Gemeinschaftsverhältnisse so starken Einfluss geübt, dass auch das theologische Denken über die zwischen Gott und Mensch aufgerichtete Gemeinschaft entscheidend durch ihn bestimmt wurde».¹²

Indes sah schon S. Mowinckel die Sachlage im Blick auf das Alte Testament etwas anders¹³. Er vertrat die Auffassung, dass die bisher übliche Wiedergabe von *zēdaqâ* mit «Gerechtigkeit» zu eng sei, und nicht alles zum Ausdruck bringe, was im hebräischen Wortstamm enthalten sei. *Zēdaqâ* bezeichne, so Mowinckel, das rechte Verhalten von Mensch zu Mensch sowie sein rechtes Verhältnis zu Gott. So kann man hier auch vom guten Willen, vom Gemeinschaftsgefühl, von Hilfsbereitschaft, ja von Liebe sprechen. Und die Begriffe «Gerechtigkeit» und «Liebe» sind oft deckungsgleich. Gemeint ist immer das dem Gottesbund gemässe Verhalten des Menschen.

Noch prägnanter ist im Blick auf das Alte Testament die Gedankenführung von K. Kertelge: «Die Gerechtigkeit Jahwes ist in den alttestamentlichen Schriften sein bundesgemässes Verhalten. Im Bund erfährt Israel die Gerechtigkeit Jahwes

als Bedingung seiner Existenz, als seine vorgängige Zuwendung zu seinem Volk, die er durch ständige Gerechtigkeitserweise bestätigt.»¹⁴ Und weiter heisst es da: «Die Selbstmitteilung Jahwes in seiner Gerechtigkeit fordert die Gerechtigkeit Israels vor Jahwe, ein gottgemässes Rechtsverhalten, das alle Gottlosigkeit ausschliesst».¹⁵

In diesem Sinne ist auch für Sanders *zaddîq* die zutreffende Bezeichnung für die Glieder des Bundesvolkes, die in einem solchen «gottgemässen Rechtsverhalten» leben, also, konkret gesprochen, die Tora erfüllen¹⁶. Freilich wussten die Rabbinen sehr wohl – so Sanders –, dass selbst solche «Gerechten» Gottes Gebote nicht vollkommen erfüllen konnten und darum auch Leiden erdulden mussten. Leiden wurde teils als Strafe, teils als Mittel zur Läuterung, als Sühneleistung, verstanden. Ja, es wird gesagt, dass, wenn Gott strenges Gericht hielte, nicht einmal die Erzväter seiner Anklage standhalten könnten¹⁷. «Gerechte» sind darum auch immer diejenigen, welche ihre Übertretungen bereuen und dafür Sühne leisten. Und als «Gerechte» dürfen letztlich nicht nur die gelten, deren gute Werke ihre Sünden überwiegen, sondern auch die, welche dem Bund Gottes die Treue halten, den er mit den Vätern geschlossen hat. Man kann darum *zaddîq* auch mit «dem Bund treu» wiedergeben und in diesem Zusammenhang von der Bundes-treue Gottes und seines Volkes sprechen, so dass «Gerechtigkeit» hier nicht einen erworbenen, sondern einen bewahrten Zustand darstellt. Voraussetzung ist freilich, dass der reumütige Sünder nach seiner Sühneleistung gehorsam und treu bleibt.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Wird diese Sicht hinsichtlich der Begriffe *zedaqâ/zaddîq* auch von den palästinischen Pentateuch-Targumen geteilt?

Gottes «Gerechtigkeit» erweist sich hier darin, dass er die Erfüllung seines Gesetzes fordert und den Ungehorsamen bestraft. Sie kommt aber auch darin zum Ausdruck, dass er bereit ist, dem Übertreter zu vergeben, wenn dieser seine Sünde bereut. In diesem Falle schliesst Gottes Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit ein und verwandelt sich in Gnade. Diese zwei Seiten der göttlichen Gerechtigkeit lassen sich an den folgenden targumischen Erweiterungen des biblischen Textes anschaulich zeigen.

Gottes Gerechtigkeit ist das Thema des Streitgesprächs zwischen Kain und Abel. Kain behauptet, dass Gott nach Willkür Segen und Fluch verteilt: «Warum wurde dein Opfer aus deiner Hand mit Wohlgefallen angenommen, aber (mein Opfer) aus meiner Hand nicht mit Wohlgefallen angenommen?»¹⁸ Die «Gerechten» haben nach Kains Überzeugung darum keinen Lohn zu erwarten und die «Gottlosen» keine Strafe zu befürchten. Wo bleibt da Gottes Gerechtigkeit? Dem widerspricht Abel: Weil meine Werke besser waren als deine, wurde mein Opfer aus meiner Hand mit Wohlgefallen angenommen, aber (dein) Opfer aus deiner Hand nicht mit Wohlgefallen angenommen.»¹⁹ Gewiss dürfen diese Werke hier als im Gehorsam gegen das göttliche Gesetz getan verstanden werden. Wenn auch der «böse Trieb» den Menschen immer wieder zur Sünde verleiten will, so

hat doch Gott dem Menschen die «Macht» über ihn gegeben. Er muss also nicht sündigen! Aber so wie der Mensch «Macht» über den «bösen Trieb» hat, so hat Gott auch die «Macht», Sünde zu vergeben. Wie es der reumütige Kain dann auch ausspricht: «Meine Sünden sind zahlreicher, als dass sie getragen werden können. Aber es gibt vor dir (= Jahwe) die Macht, zu vergeben und zu erlassen.»²⁰ Wer also seine Schuld bekennt und bereut, darf wie Kain Gottes Vergebung erhoffen. Gottes Gerechtigkeit, die der Brudermörder inzwischen anzuerkennen bereit ist, muss also nicht im Widerspruch zu seiner Barmherzigkeit stehen.

Offen bleibt hier freilich die Frage, ob die Targume meinen, dass ein Mensch auch sündlos sein könne, wenn sie von der «Macht» sprechen, über den bösen Trieb zu herrschen, «um entweder schuldig zu werden oder unschuldig zu bleiben.»²¹ Im Falle Abels könnte man geneigt sein, diese Frage zu bejahen. Doch Abel wäre hier die Ausnahme von der sonst gültigen Regel, wonach es keine sündlosen Gerechten gibt. Diese von den Rabbinen vertretene Überzeugung wird z.B. im Midrasch BerR ausgesprochen, wo gesagt wird, dass die Welt überhaupt nicht bestehen könnte, wenn Gott strenges Gericht hielte. So wird es hier als Gotteswort überliefert: «Wenn ich die Welt erschaffe allein auf der Grundlage der Gnade, so wird ihre Sünde gross sein; allein auf der Grundlage des Gerichts, so kann die Welt nicht bestehen. Darum werde ich sie auf der Grundlage von Gericht *und* Gnade erschaffen, und so mag sie bestehen.»²² Darum heisst es bei Sanders mit Recht: «Die Rabbinen wussten nur zu gut, dass selbst der Gerechte Gottes Gesetz nicht perfekt einhalten konnte.»²³ Gerecht ist danach nicht identisch mit sündlos. Der Sünder kann durch seine Reue und Gottes Strafe wieder in den Stand des «Gerechten» versetzt werden. Indes ist auffallend, dass auf die Kain- und Abel-Überlieferung, wie sie durch die palästinischen Targume interpretiert wird, m.W. von den Rabbinen nie Bezug genommen wird. Man hätte ja auch Kain dann als «gerecht» anerkennen müssen, nachdem er seine Sünde bereut und Strafe erlitten und Gott ihn durch ein Zeichen unter seinen besonderen Schutz gestellt hatte. Seine Schuld war ihm also vergeben worden.

In dem haggadischen Zusatz zu Gen 35,9 werden eine ganze Reihe göttlicher Eigenschaften aufgezählt. Neben seiner Gerechtigkeit werden seine Sanftmut, seine Rechtschaffenheit, Hoheit, Pracht, Macht und Herrlichkeit gerühmt²⁴. Gottes Gerechtigkeit ist also, wenn sie in solchem Kontext genannt wird, eine dem Menschen durchaus positiv zugewandte Eigenschaft. Damit stehen auch rabbinische Stimmen im Einklang, die, wie oben bereits angedeutet, davon sprechen, dass einerseits Gottes Gerechtigkeit Gehorsam fordert und Ungehorsam bestraft, aber andererseits auch seine Barmherzigkeit nicht ausschliesst²⁵.

Von diesen beiden Seiten der göttlichen Gerechtigkeit ist auch in der Targumischen Juda-Tamar-Überlieferung die Rede. Juda ist zur Erkenntnis seiner Schuld an Tamar gekommen, und es ist ihm bewusst, dass er dafür Strafe leiden muss, nämlich den Feuertod anstelle seiner Schwiegertochter, wozu er auch bereit ist, um nicht ewige Strafe leiden zu müssen. «Es ist besser für mich, dass ich in einem verlöschenden Feuer brenne, als in einem Feuer, das ein verzehrendes Feuer ist.»²⁶ Mit solcher Bereitschaft Judas ist der Gerechtigkeit Gottes Genüge getan, und er muss nicht mehr die Strafe des Feuertodes in der «kommenden Welt»

fürchten. Seine Reue hat aber auch zur Folge, dass die andere Seite der göttlichen Gerechtigkeit erkennbar wird, seine Barmherzigkeit. Die himmlische Stimme spricht ihn (und Tamar) frei von Schuld²⁷. Und von einer Bestrafung Judas – anders als bei Kain – ist hier nicht die Rede. Die biblische Vorlage gibt dazu auch keine Veranlassung. In der targumischen Juda-Tamar-Überlieferung sollten freilich auch die heilsgeschichtlichen Zusammenhänge beachtet werden. Denn aus Judas Geschlecht würde dereinst der Messias erstehen²⁸.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass nach den angeführten Targum-Texten Gottes Gerechtigkeit seine Barmherzigkeit nicht ausschliesst. Im Falle des reuigen Sünders kann Gnade vor Recht ergehen. Für Juda erwirkt solche Reue sogar Straffreiheit. Die folgende Feststellung von G. Schrenk kann von einem solchen Befund aus nicht mehr gelten: «Es bleibt in der Synagoge bei der Unsicherheit, bei einem tastenden Hin und Her, wenn Gottes Gerechtigkeit und sein Erbarmen gegeneinander abgewogen werden.»²⁹ Die Sprache der Targume ist hier vielmehr ganz eindeutig.

«Gerechtigkeit» als menschliche Eigenschaft

Wenn im folgenden von «Gerechtigkeit» als menschlicher Eigenschaft die Rede sein soll, so ist zu beachten, dass nach Überzeugung unserer Targume dieselbe nur zu erlangen ist im Gehorsam gegen die Gebote der Tora. Um solchen Gehorsam zu ermöglichen, hatte Gott die Tora noch vor Erschaffung der Welt verfasst und das Paradies für die «Gerechten» eingerichtet, also für die geschaffenen, die sich mit der Tora befassen und ihre Weisungen befolgen. So heisst es in der Auslegung von Targum CN zu Gen 3,24: «Zweitausend Jahre bevor er die Welt erschaffen hatte, hatte er das Gesetz geschaffen. Er hatte den Garten Eden eingerichtet für die Gerechten, die essen und sich ergötzen sollten an den Früchten des Baumes, weil sie die Gebote des Gesetzes in dieser Welt bewahrt und seine Weisungen befolgt hatten... Denn der Baum des Lebens – das ist das Gesetz. Jeder, der sich damit Mühe macht (= durch das Studium desselben) und seine Gebote bewahrt, wird leben und bestehen in der kommenden Welt.»³⁰ Und in einem targumischen Zusatz wird gesagt, dass Isaak nach seiner Rückkehr vom Berg Morija nicht sofort heimkehrte, sondern noch drei Jahre im «Lehrhaus des grossen Sem» verbrachte und dort in der Tora unterwiesen wurde³¹. Denn ohne das Studium der Tora ist deren Erfüllung nicht möglich. Nur so kann man als «Gerechter» gelten und der Verheissungen Gottes in dieser und in der «kommenden Welt» teilhaftig werden.

Die Targume setzen sogar verschiedene Stufen menschlicher Gerechtigkeit voraus. In der biblischen Überlieferung von der «Opferung» Isaaks ist von diesem als dem «einzigen» Sohn Abrahams die Rede (Gen 22,2.12.16). Unsere Targume deuten nun «einzig» (*yahîd*) im Sinne von «einzigartig» und zeichnen mit diesem Prädikat auch Abraham aus³². In der rabbinischen Tradition ist ein *yahîd* ein Mensch, der bemüht ist, die Gebote der Tora peinlich genau zu befolgen³³. Abraham und Isaak in ihrer Bereitschaft zu letzter Hingabe nehmen da-

mit die höchste Rangstufe unter den Gerechten ein. Ihr Gehorsam kann als vollkommen gelten, weil er einmalig ist und den normalen Tora-Gehorsam noch überbietet.

Der Ehrenname eines «Gerechten», wenn auch nicht eines *yahîd*, wird dann Jakob zuteil, so dass auch er unter die gerechten Väter gezählt werden konnte³⁴. In ihrem Gelöbnis spricht Tamar von drei «Gerechten», die dereinst durch ihre Bereitschaft zum Martyrium ihre «Gerechtigkeit» bezeugen werden. Wie bei Isaak wird auch hier die Bereitschaft zum Opfertod als tatsächlich dargebrachtes Opfer anerkannt³⁵. In seinem Fürbittegebet für das abtrünnig gewordene Volk erwähnt Mose ein «Buch,» in dem die Namen der «Gerechten» verzeichnet stehe. Und er ist gewiss, dass auch sein Name darin verzeichnet steht und dass er sich darum zu den «Gerechten» zählen darf, da er an der Sünde seines Volkes keinen Anteil hatte³⁶.

Wie steht es aber mit den Gliedern des Bundesvolkes, die gesündigt und etwa Abgötterei getrieben haben, wie am Sinai die grosse Mehrheit desselben, die also nicht mehr als gerecht gelten können? Sollen sie vielleicht in jenes Buch eingetragen werden, in dem die Gottlosen verzeichnet stehen, denen die Verdammnis droht?³⁷ Aber lässt sich zu ihrer Entlastung nicht einiges sagen? So weist Aaron darauf hin, dass die abtrünnig gewordenen Israeliten immerhin «Söhne der Gerechten», also der Stammväter, seien, ferner darauf, dass auch der «böse Trieb» und der Satan beteiligt gewesen seien³⁸. Die Sünde des Abfalls hatte also auch einen irrationalen und dämonischen Hintergrund. Trotzdem wird sie geahndet, nämlich durch den Tod von dreitausend (Haupt)schuldigen. Von Vergebung und Gnade ist hier nur die Rede in dem Befehl Moses an die Söhne Levis. Sie, die sich auf die Seite Moses gestellt hatten, dürfen um Vergebung für sich bitten, gerade auch als Werkzeuge des göttlichen Strafgerichts³⁹. Ihre Reue und ihr ernsthafter Wille zu künftiger Besserung werden dabei vorausgesetzt. Damit ist für sie eine Wiederaufnahme in den Status der «Gerechten» möglich geworden.

Unklar bleibt hier, wie es sich mit der Bestrafung der übrigen Glieder des Volkes verhält. Denn es hatten sich ja weit mehr als die genannten Dreitausend schuldig gemacht. War es vielleicht die Meinung der targumischen Ausleger, dass jene Dreitausend durch ihren Tod stellvertretend Sühne geleistet hatten? Galten die meisten vielleicht nur als «Mitläufer?» Oder war Moses Fürbitte erhört worden, in der er sich auf die Stammväter berufen hatte?

Von Reue und Vergebung ist ebenso in der targumischen Kain- und Abel-Überlieferung die Rede. Kain ist davon überzeugt, dass Gott seine Sünde vergeben kann⁴⁰. Voraussetzung für solches Vertrauen ist freilich die Reue des Sünders. Wie Kain bekennt sich auch Juda zu seiner Schuld – sogar in aller Öffentlichkeit – und ist bereit, die Strafe auf sich zu nehmen. Reue und Bereitschaft zur Sühneleistung machen ihn damit der Vergebung würdig⁴¹. Im sogenannten Jakobsegen wird zwar Judas Vergehen noch erwähnt, aber es wird auch seine «Unschuld» bezeugt – wohl in Erinnerung an seine Reue und sein Schuldbekenntnis, die Gottes Gnade ermöglichten⁴², so dass er wieder zu den «Gerechten» gezählt werden konnte.

Auch Rubens Vergehen an Bilha findet hier Erwähnung. Jakobs Erstgeborener liess sich wie von einem reissenden Strom von seinem «bösen Trieb» überwäl-

tigen und machte sich so schuldig. Aber auch ihm soll seine Sünde vergeben werden – unter der Voraussetzung, dass er sich nicht von neuem schuldig macht⁴³. So kann gesagt werden, dass als «gerecht» vor allem die Stammväter galten, von denen Abraham und Isaak als «einzigartig» (*yaḥîd*) gerühmt werden. Als solche galten sie aber nur hinsichtlich des von Gott geforderten Opfers Isaaks, aber gewiss nicht hinsichtlich ihres sonstigen Lebenswandels. Die Rabbinen wussten sehr wohl, dass nicht einmal die Erzväter vor Gott bestehen könnten, wenn dieser strenges Gericht halten würde⁴⁴. Und sie wussten ebenso, dass selbst solche «Gerechten» in Sünde fallen können, wie etwa Ruben und Juda. Dann öffnet aber das offene Schuldbekenntnis und die aufrichtige Reue wieder den Zugang zu Gott, der dem bussfertigen Sünder vergibt, der so wieder als «gerecht» gelten darf⁴⁵.

Gerechtigkeit und Verdienstgedanke

In inhaltlich sachlicher Übereinstimmung mit der hebräischen Wurzel *zđq* befindet sich das aramäische *zekî* «rein, unschuldig, gerecht sein» mit seinen Ableitungen⁴⁶. In der rabbinischen Literatur ist nach Sanders die übliche Bedeutung des Substantivs *zakû* «Unschuld», im Gegensatz zu *hōvâ* «Schuld.»⁴⁷ Und er verweist darauf, dass solches *zakû* vielfach in Verbindung mit der Präposition *be* präpositionale Bedeutung im Sinne von «wegen, aufgrund von» habe. Er räumt aber andererseits auch ein, dass eine Wiedergabe dieses Ausdrucks gegebenenfalls durch «im Verdienst» oder «wegen des Verdienstes» möglich sei⁴⁸. Solche Verdienste, etwa die der Stammväter, können nun, wie Sanders die rabbinische Tradition hier versteht, *nicht* auf andere übertragen werden. Allenfalls können die Nachkommen derselben unter Voraussetzung ihrer Reue bei Vorliegen einer Schuld dank der guten Werke ihrer Väter belohnt bzw. begnadigt werden. Gebotsübertretungen werden entweder gesühnt oder bestraft, aber nicht automatisch durch gute Werke anderer ausgeglichen.

Es wäre nun zu fragen, ob diese Sicht auch im Blick auf unsere Targume Geltung hat oder ob hier *zakû* die Bedeutung «Verdienst» haben könnte. Darum sollen nun einige Texte in Kürze unter diesem Gesichtspunkt vorgestellt werden.

Abrahams Gebet nach dem Opfergeschehen auf dem Morija (Tg CN, TJI, TJII zu Gen 22,14) enthält die Fürbitte für seine in Bedrängnis geratenen Nachfahren: «Wenn (dereinst) seine Söhne (= Nachkommen) sich in einer Zeit der Bedrängnis befinden, dann gedenke der Festbindung (*ʿaqêdâ*) ihres Vaters Isaak, und höre auf die Stimme ihres Flehens, und errete sie aus aller Bedrängnis», und, so fügt TJII hier noch hinzu, «vergib ihnen ihre Sünden.» Isaaks einmalige Opferbereitschaft hatte demnach für Israel eine bleibende heilbringende Wirkung, auch für den Fall, dass es sich schuldig machen sollte. Isaak, wie auch Abraham, gehen ihren Opferweg mit «vollkommenem Herzen,» mit «ungeteiltem Herzen,» ja «mit Freuden.» Sie gelten darum als «einzigartig»/«einmalig» (*yaḥîd*) – so die Targume zu Gen 22,10 – und sind dem ersten Menschen vor dem Sündenfall wieder gleich geworden. Der Urstand des Menschen war wieder hergestellt worden durch solch vollkommenen Gehorsam.

Isaak als Opferlamm wurde dann auch das Vorbild für alle künftigen Lamm-Opferungen, vor allem der Passah-Lämmer, die als ständige heilbringende Vergegenwärtigung und Erinnerung an die *ʿaqêdâ* Isaaks dargebracht werden sollten. So ist in der umfangreichen gottesdienstlichen Lesung zum Passahfest, welche die Targume CN, TJI und TJII im Anschluss an Lev 22,27 überliefern, von der heilvollen Wirkung des Opfergeschehens auf dem Morija die Rede. Hier wird sogar gesagt – und damit werden die biblische Vorlage und die Interpretation der Targume zu Gen 22 noch überboten –, dass Isaak sich selbst auf dem Opferaltar festband. Gerade wegen solch einzigartiger Gesinnung hatte sein Opfer, obwohl es faktisch nicht gebracht werden musste, aber als gebracht verstanden wurde, eine heilsam-sühnende Wirkung noch für spätere Geschlechter. So heisst es in Tg CN: «Aber jetzt, da wir nichts mehr zu opfern haben von den Herden unseres Kleinviehs, wird uns (dennoch) Sühne zuteil für unsere Sünden.» Die «Opferung» Isaaks, seine *ʿaqêdâ*, hat so eine segensreiche Wirkung noch für seine Nachkommen. Auch der Midrasch Bereschit Rabba versteht es so, wenn dort Abraham betet: «Ewiger Gott! Wenn die Nachkommen Isaaks in Bedrängnis geraten, so sei seiner *ʿaqêdâ* eingedenk, und erbarme dich ihrer!» Göttliches und menschliches Handeln war hier zum Heil Israels für immer wirksam⁵⁰.

In dem in Tg Geniza Frgm. HH⁵¹ und TJII zu Ex 12,2 überlieferten haggadischen «Wettstreit der Monate,» in dem es darum geht, welchem Monat die «Krone der Königswürde» vor Jahwe gebührt, ist für unseren Zusammenhang die «Aussage» des Monats Tischri bedeutsam. In diesen Monat fällt der «Fasttag des Sühnens», an dem man der begangenen Sünden gedenkt, deretwegen man sich in Bedrängnis befindet. Da ist es dann tröstlich, wenn – so TJII – die «Verdienste Israels» vor Gott in Erinnerung gebracht werden können. Denn dann neigt sich an diesem Tag die Waagschale zugunsten Israels – trotz der begangenen Sünden. So rühmt sich dieser Monat: «Wenn ich die Verdienste Israels sehe, wie sie fliegen und aufsteigen vor ihrem Gott im Himmel, drücke ich selbst auf die Waagschalen und erinnere an die vielen Verdienste für Israel.» Gewiss dachte der Ausleger hierbei an die gerechten Stammväter, die sich durch ihren einzigartigen Gehorsam um ihre Nachkommen verdient gemacht hatten. Und bei den «Verdiensten» Israels mochte er an die guten Werke gedacht haben, die in diesem Volk im Gehorsam gegen die Tora vollbracht wurden – und immer noch werden. Ob man nun das hier gebrauchte Wort *zakû* mit «Tugend, Gerechtigkeit» oder mit «Verdienst» wiedergibt⁵², jedenfalls ist hier an einen Gott wohlgefälligen, der Tora gemässen Lebenswandel gedacht. Israel darf darum am «Fasttag des Sühnens» mit einem gnädigen Gott rechnen – in Erinnerung an und im Vertrauen auf die guten Werke, die im Glaubensgehorsam gegen ihn getan wurden.

Ähnlich heisst es dazu in der haggadischen Dichtung in Tg Geniza Frgm. HH: «Wie gross ist das Heilsgut des Monats Tischri... Wie ein Held leuchtet sein Ruhm..., und die Verdienste überwiegen und sühnen die Sünden.»⁵³

Durch die «Gerechtigkeit/Tugend» (*be-zakûtê*) dessen, der nicht unnütz und falsch schwört – so Tg Geniza Frgm. Q und TJII zu Ex 20,7 – hat die Welt eine Zukunft. «Jeder, der sich hütet und nicht falsch schwört – vor mir ist offenbar, dass die Welt durch sein Verdienst Bestand hat», lautet das Gotteswort in TJII zu unserem Vers. Er hat sich damit um Gottes Schöpfung verdient gemacht. Man kann daher *zakû* auch hier sinngemäss mit «Verdienst» wiedergeben.

Der Verdienstgedanke ist auch in der Fürbitte Aarons für das abtrünnig gewordene Volk in TJI zu Ex 32,22 unüberhörbar. Sind seine Glieder doch Nachkommen der gerechten Stammväter: «Du kennst das Volk, dass sie Söhne der Gerechten sind.» Die an diese ergangenen Verheissungen können auch durch die Sünde des Abfalls nicht ungültig werden. Ob man hier den Ausdruck «Verdienst» verwendet, oder, wie Sanders, ihn vermeiden möchte, so ist doch die Sache, um die es hier geht, eindeutig. Um der «Gerechtigkeit» der Väter willen dürfen – so Aarons Fürbitte – die abtrünnig gewordenen Nachkommen derselben auf Gnade hoffen.

In CN und TJII zu Dtn 33,15, also im sogenannten Mosesegen, verwendet der Josef-Spruch ebenfalls *zakû* im Sinne von «Verdienst.» Hier ist die Rede von «Verdienst der gerechten Väter,», nämlich Abraham, Isaak und Jakob, und ebenso vom «Verdienst der vier Mütter,» nämlich Sara, Rebekka, Rahel und Lea. Ihren «Verdiensten» ist es zu verdanken, dass das Land gute Früchte trägt. Als «gerecht» gelten die Stammväter wegen ihres frommen Wandels im Gehorsam gegen Gott⁵⁴.

Die These von Sanders, von «Verdiensten» der Väter könne keine Rede sein, bedarf nach diesem hier aufgezeigten Befund der palästinischen Pentateuch-Targume einer Einschränkung. Wenn dann aber in der rabbinischen Tradition der Verdienstgedanke keine nennenswerte Rolle spielte, so könnte dies mit der Verbreitung der christlichen Botschaft in Zusammenhang stehen, in welcher der sühnende und darum verdienstvolle Opfertod Jesu am Kreuz eine herausragende Bedeutung bekam. Da aber unsere palästinischen Targume auch ältere Traditionen enthalten⁵⁵, konnte *zakû* hier die Bedeutung «Verdienst» mit einschliessen, ohne von jüdischen Hörern missverstanden zu werden, also im Sinne einer «Gerechtigkeit,» die den in Sünde gefallenen Angehörigen des Bundesvolkes dereinst zugute kommen konnte, ja sogar in der Bedeutung von «Erbarmen/Barmherzigkeit» interpretiert werden konnte. So schliessen sich hier die möglichen Übersetzungen von *zakû* im Sinne von «Unschuld, Tugend, Gerechtigkeit, Verdienst» nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen einander⁵⁶.

Abschliessend kann gesagt werden, dass die palästinischen Targume des Pentateuchs, gerade auch hinsichtlich unseres Themas, ein Bindeglied darstellen zwischen der Tora und der rabbinischen Tradition, wie sie in der Mischna und in den Midraschen überliefert ist. Ihre Verfasser wussten sich in besonderer Weise dem göttlichen Wort gegenüber verpflichtet, das sie dem Hörer in der Synagoge oder im Lehrhaus nahebringen sollten. Gewiss beriefen sich auch die Rabbinen immer wieder auf die «Schrift,» hatten sie aber doch nicht so im Zusammenhang im Auge wie die Verfasser unserer Targume, von denen vor allem die hier angeführten palästinischen durch ihr relativ hohes Alter besondere Beachtung verdienen. Insbesondere ein theologisch so zentraler Begriff wie «Gerechtigkeit», deren Verlust durch menschliches Verschulden und deren Wiedergutmachung bzw. Wiederherstellung, lässt die erwähnte Bindegliedfunktion gerade dieser Targume deutlich erkennen – wobei sie aber auch immer wieder ihre Eigenständigkeit erkennen lassen.

ANMERKUNGEN

1. Michael L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, Cincinnati 1986, 2 Bde.
2. Alejandro Díez Macho, *Neophyti 1. Targum Palestinense*, Ms de la Biblioteca Vaticana, Madrid - Barcelona 1968-1978, 5. Bde. = *CN*.
3. Michael L. Klein, *The Fragment Targums of the Pentateuch according to their Extant Sources* (= *AnBib* 76), Rom 1980, 2 Bde. = *TJ II*.
4. E. G. Clarke, *Targum Pseudo-Jonathan to the Pentateuch*, Hoboken, NJ 1984. = *TJ I*.
5. K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer*, Göttingen 1984, 37f.
6. E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, Göttingen 1985 (englische Originalausgabe: London 1977).
7. Zur Kritik an Sanders vgl. J. Neusner, in: W. S. Green, *Approaches to Ancient Judaism II*, Chico, CA 1980, 43-63.
8. Sanders, *Paulus* (s. Anm. 6), 22.
9. G. Schrenk, in: *ThWNT II*, 176ff.; H. Balz / G. Schneider, *Exegetisches Wörterbuch zum NT I*, Stuttgart 1980, 784 ff.; Sanders, *Paulus* (s. Anm. 6), 187ff.
10. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II*, München 1974, 211.
11. G. Schrenk, in: *ThWNT II*, 187f.
12. G. Quell, ebda. 176.
13. S. Mowinckel, *Israels opphav og eldste historie*, Oslo 1967, 202f.
14. K. Kertelge, in: Balz/Schneider (s. Anm. 9), 790.
15. Ebda.
16. Vgl. hierzu und zum folgenden Sanders, *Paulus* (s. Anm. 6), 187ff.
17. R. Eliezer zugeschrieben, *Ar* 17a oben.
18. Tg Geniza fr B Gen 4,8; ebenso Tg CN, TJ I, TJ II.
19. Wie Anm. 18.
20. Tg CN Gen 4,13; ähnlich die anderen Targume.
21. Tg Geniza fr B Gen 4,7.
22. BerR zu Gen 1,6 (vgl. H. Freedman, *Midrash Rabba*, London - New York 1983, Bd. I, 99; vgl. auch BerR Gen 12,1 (Freedman I, 315).
23. Sanders, *Paulus* (s. Anm. 6), 191.
24. TG Geniza fr C, Tg CN und TJ II Gen 35,9.
25. Vgl. Sanders, *Paulus* (s. Anm. 6), 188f. mit den entsprechenden Belegstellen aus der rabbinischen Literatur.
26. Tg Geniza fr D, Tg CN, TJ I und II Gen 38,25.
27. Tg CN, TJ I und II Gen 38,26.
28. Tosefta zu Gen 38,26 (vgl. Klein, *Fragment Targums* [s. Anm. 3], I,93) und Tg CN, TJ I und II Gen 49,9F.
29. G. Schrenk, in: *ThWNT II*, 199.
30. Ähnlicher Wortlaut in Tg TJ I und II.
31. Tg TJ I Gen 22,19 (vgl. auch Tg CN Gen 24,62). Sem wird in Tg CN Gen 14,18 mit Melchisedek, dem König von Salem und Priester des höchsten Gottes, identifiziert.
32. Tg CN, TJ I und II Gen. 22,10.
33. Vgl. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque, Tome I: Genèse* (= *Sources Chrétiennes* 245), Paris 1978, 219 Anm. 19.
34. Tg Geniza fr C und Tg CN Gen 35,9.

35. Tg Geniza fr D und E, Tg CN, TJ I und II Gen 38,25; zu den drei «Gerechten» vgl. Dan 3,1ff. Auch Hebr 11,17-19 wird die Bereitschaft Abrahams, Isaak zu opfern, als vollzogenes Opfer gedeutet und gesagt, dass er ihn «im Gleichnis» wieder zurückerhielt (vgl. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1966, 401ff.).
36. Tg TJ I Ex 32,32; Tg CN spricht vom «Buch des Gesetzes».
37. Vgl. Mischna-Traktat Roš ha-šanā B 16b (J. Bonsirven, *Textes Rabbiniques*, Rom 1955, 272).
38. Tg TJ I Ex 32,22.24.
39. Tg TJ I Ex 32,27.
40. Tg Geniza fr B Gen 4,13; vgl. auch Tg CN, TJ I und II z.St.
41. Tg Geniza fr D und E, Tg CN, TJ I und II Gen 38,25f.
42. Tg CN, TJ I und II Gen 49,9.
43. Tg CN, TJ I und II Gen 49,4.
44. Vgl. Sanders, Paulus (s. Anm. 6), 191.
45. Vgl. Sanders, ebda., 138.
46. Kanaanäisches Lehnwort, aram. *dekî*.
47. Vgl. Sanders, Paulus (s. Anm. 6), 177f.; J. Levy, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim*, Leipzig 1881, Bd. I, 221b gibt *zakû* mit «Gerechtigkeit, Tugend» wieder, G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*, 1922, Nachdruck Hildesheim 1967, 128b mit «Gerechtigkeit, gute Tat, Recht, Heilstat, Verdienst».
48. Sanders, Paulus (s. Anm. 6), 184f.
49. Das Verb *ʿaqad* bzw. das Nomen *ʿaqedâ* wird meist nur im Zusammenhang mit der «Opferung» Isaaks gebraucht: vgl. Levy, *Wörterbuch* (s. Anm. 47), I, 235f.; M. Brocke, in: TRE 16, 1987, 298-300; R. Hayward, *The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac*: *Journal of Jewish Studies* 32 (1981) 127-150.
50. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Rom 1978, 164 spricht hier deshalb von den «expiatory effects» der Festbindung Isaaks. Es ist die Frage aufgeworfen worden, ob die targumische Überlieferung von der *ʿaqedâ* Isaaks durch die christliche Kreuzestheologie beeinflusst worden sein könnte. Hierzu ist jedoch zu sagen, dass diese Überlieferung bereits im ersten Jh. n.Chr. jüdischen Autoren vertraut war (Jos Ant I, 228-230; 4 Makk 13,12; Pseudo-Philo LAB 32,24). Nach dem Zeugnis des vorchristlichen Jubiläenbuches (17,15-16; 18,3-19; 49,1) feiert Israel Passah auch im Gedenken an Isaaks *ʿaqedâ* (vgl. Hayward, *Present State* [s. Anm. 49], 135). Zu beachten ist hier auch, dass Tg Geniza fr F und TJ II Lev 22,27, wo von der «Selbstbindung» Isaaks gesprochen wird, eine gottesdienstliche Lesung zum Passahfest einfügen.
51. Klein, *Fragment Targums* (s. Anm. 3), I, 203.
52. So auch M. L. Klein in seiner Übersetzung von TJ II: «merit».
53. Auch M. L. Klein übersetzt *zakû* hier wieder mit «merit».
54. Nach Tg TJ II Dtn 33,15 wird nur den Stammvätern die Bezeichnung «gerecht» zuteil, nicht aber den Stammmüttern; vgl. auch Tg TJ I Dtn 33,28, wo vom «Verdienst» Jakobs gesprochen wird.
55. Die Interpretation von Texten aus dem Alten Testament durch Paulus zeigt, dass dieselben durch targumische Überlieferungen vermittelt waren (vgl. z.B. 1 Kor 10,1ff.; 2 Kor 3,7ff.) und von ihm dann christologisch gedeutet wurden. Auch Josephus setzt in seinen *Antiquitates* targumische Traditionen voraus (vgl. McNamara, *New Testament* [s. Anm. 50], 65f. und R. Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible*, Rom 1982, 24-28; zum Alter der Targume vgl. auch Beyer, *Texte* [s. Anm. 5], 273ff.).
56. Dalman, *Wörterbuch* (s. Anm. 47), 128b gibt *zakû* auch mit «Heilstat» wieder, wodurch gleichfalls der Verdienstgedanke nicht ausgeschlossen wird.