

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 19 (1963)

Artikel: Die spezifische Verwendung des Terminus Schekhinah im Targum Onkelos als Kriterium einer relativen Datierung
Autor: Goldberg, Arnold M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961268>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 06.05.2025

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

DIE SPEZIFISCHE VERWENDUNG DES TERMINUS SCHEKHINAH IM TARGUM ONKELOS ALS KRITERIUM EINER RELATIVEN DATIERUNG

Von Dr. ARNOLD M. GOLDBERG, Freiburg i. Br.

Die folgenden Ausführungen sind ein Versuch, aus der Verwendung eines speziellen Terminus in den Targumen Schlüsse für eine relative Datierung der Targume untereinander zu ziehen. Daß diese nicht mehr als ein Hinweis sein können, versteht sich von selbst. Aber sie sind immerhin zu berücksichtigen, und bei den wenigen Kriterien, die uns bisher zur Verfügung stehen, mag auch ein Hinweis von Wert sein. Auf das Problem der relativen Datierung der Targume brauche ich zu diesem Zweck hier nicht einzugehen — es ist ungelöst denn je —, ich begnüge mich deshalb mit der Feststellung eines bestimmten Sachverhaltes.

Eine eingehende Darlegung der Bedeutung des Terminus Schechkinah würde den Rahmen dieser Schrift bei weitem überschreiten. Hier sei nur das folgende gesagt: Der Terminus Schechkinah dient in den Targumen nicht der Umschreibung von Anthropomorphismen¹. Der Terminus Schechkinah ist überhaupt keine Umschreibung, sondern eine Gottesbezeichnung mit einer spezifischen Bedeutung. (Auf die Hypostasenfrage einzugehen erübrigt sich hier, da sie im Zusammenhang unserer Untersuchung irrelevant ist.) Die Gottesbezeichnung Schechkinah entstand aller Wahrscheinlichkeit nach aus einem Abstraktum, welches ursprünglich in der Erörterung dazu diente, den Akt der Einwohnung Gottes an einem bestimmten Ort zu bezeichnen. Der Terminus Schechkinah war also ursprüng-

¹ So besonders gegen Maybaum «Die Anthropomorphien und Anthropopathien bei Onkelos 1870 und Ginsburger «Die Anthropomorphismen in den Targumin 1891».

lich eine jener typischen Nominalisierungen, die, wie Gulkowitsch² zeigte, der juristisch-religiösen Sphäre entstammen. In dieser ursprünglichen Bedeutung ist das Wort in der rabbinischen Literatur nicht mehr sicher zu belegen. Der Übergang zur Gottesbezeichnung muß also relativ früh stattgefunden haben. Auch der Weg der Übertragung kann nur vermutet werden, wobei sich zwei Möglichkeiten anbieten: Die Gottesbezeichnung ging aus Sätzen wie ...ב.ה.ש.כ.י.נ.ה. (של הקב"ה) hervor, bei denen nicht mehr festgestellt werden kann, ob Schekhinah Nomen actionis oder Gottesbezeichnung ist oder aber aus einer Bezeichnung des Tempels בית השכינה, hervorging wobei Schekhinah als Genitiv des Besitzes und daher als Gottesbezeichnung verstanden werden konnte. Gegen die letztere Möglichkeit, die auf den ersten Blick bestechend ist, sprechen die spezifischen Vorstellungen, die fast ausnahmslos mit der Verwendung des Terminus Schekhinah verbunden sind³. Wenn die Gottesbezeichnung Schekhinah aus dem Ausdruck «Haus der Schekhinah», der analog zu «Haus Gottes» verstanden wurde, hervorging, dann muß Schekhinah als allgemeine Gottesbezeichnung aufgefaßt worden sein, was nicht der Fall ist. Landaus Annahme der Entstehung durch topische Begriffsübertragung⁴ ist dagegen unhaltbar, denn Schekhinah allein bezeichnet niemals die «Wohnstätte» Gottes. Seine Belege aus dem TO⁵ widerlegen geradezu seine These, daß Schekhinah hier noch «den reinen Lokalbegriff Wohnung, Aufenthalt» vertritt⁶.

Die mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmende Genese der Gottesbezeichnung Schekhinah läßt vermuten, daß diese Gottesbezeichnung zuerst in einer explikativen Funktion verwendet wurde, nämlich so, daß der Terminus Schekhinah als Erklärung

² Die Bildung von hebräischen Abstraktbegriffen in der hebräischen Sprachgeschichte 1931, S. 113—115.

³ Diese Behauptung mag anfechtbar erscheinen, sie ist jedoch das Ergebnis einer sehr eingehenden Untersuchung, die ich in absehbarer Zeit zu veröffentlichen hoffe.

⁴ Die dem Raume entnommenen Synonyma für Gott, 1888, S. 56; vgl. auch von Gall «Die Herrlichkeit Gottes», 1900, S. 73.

⁵ Ex. 15, 17; Deut. 33, 12.

⁶ Loc. cit.

dafür diene, wie die Gottheit an einem bestimmten Ort gegenwärtig sein kann, obgleich sie im Himmel ist und obgleich Himmel und Erde sie nicht fassen können⁷. In den Targumen ist diese explikative Funktion eindeutig. Der Terminus *Schekhinah* dient nicht der Umschreibung, sondern der Erklärung einer bestimmten Vorstellung von der Gegenwart Gottes in der Welt⁸. Die Übersetzung des Satzes zum Beispiel: «Der Ort, den der Herr dein Gott erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen» durch «Der Ort, den der Herr dein Gott erwählen wird, um seine *Schekhinah* dort wohnen zu lassen» läßt die explikative Intention bei der Verwendung des Terminus *Schekhinah* ohne weiteres erkennen: das Wohnen des Namens war ein nicht mehr eindeutiger Ausdruck, und man könnte daraus schließen, daß Gott nicht wirklich im Heiligtum gegenwärtig sei. Die Verwendung des Terminus *Schekhinah* stellt hier nun unzweifelhaft fest, daß «Name» in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit der im Heiligtum gegenwärtigen Gottheit ist. Bei der Übersetzung der Worte: Ich werde

⁷ Vgl. z. B.: *Pesikta rab.* P 5, S. 19 a; *P. R. K. P.* 1, S. 2 b, *Cantvr.* 3, 10.

⁸ Ich lasse hier das Problem der Anthropomorphismen und ihrer Umschreibung in den Targumen als solches dahingestellt und verweise besonders auf Kadushin «*The Rabbinic Mind*», 1952, S. 325 f., bes. S. 332, gegen Moores «*Buffer Word*» und gegen Strack-Billerbeck. Seine eigene Definition «*They have the purpose not of interposing any distance between God and his creature but that of cultivating an awareness of his otherness, an awareness that he is other than his creature*» trifft zweifellos für den *Tiqun soferim* zu und auch für jene, dem aramäischen Hofstil entlehnten Redeweisen, jedoch keinesfalls für die Gottesbezeichnung, denn *Schekhinah* ist gewiß keine besondere «*expression of honor*» (S. 334). Die Furcht vor Anthropomorphismen ist bei den Rabbinen in der Tat nie sehr groß gewesen. Nur dort, wo man versuchte, aus dem Judentum auch eine Philosophie zu machen, sah man sich gezwungen, die Anthropomorphismen umzudeuten. Das kann jedoch keineswegs für die Targume gelten, denen jede philosophische Interpretation fernliegt. Churgins Behauptung (*Targum Jonathän to the Prophets*, Yale Oriental Series, 1927, S. 20) «*Numerous anthropomorphic substitutes were eliminated by the late redactors to whom it would seem the anthropomorphic expressions were no longer terrifying and repugnant*» ist durchaus interessant — aber wer waren diese «*aramäischen Redaktoren*», die an den Umschreibungen keinen Anstoß nahmen, sie zum Teil entfernten, in großer Zahl aber stehen ließen?

mein «Antlitz vor ihnen verbergen» durch «Ich werde meine Schekhinah von ihnen entfernen⁹» wird kein Anthropomorphismus umschrieben, sondern eine Metapher erklärt. Dies dürfte hinreichend zeigen, daß der Terminus Schekhinah weder zur Umschreibung von Anthropomorphismen, noch als ein «reverential appellativ» verwendet wurde.

Man kann nun den Versuch unternehmen, festzustellen, ob und wie sich die Verwendung des Terminus Schekhinah in seiner explikativen Funktion im TO von den anderen Targumen unterscheidet. Der Terminus Schekhinah wird im TO vor allem dann verwendet, wenn betont werden soll, daß der Text von der Gegenwart Gottes (als Schekhinah) im Lager der Israeliten, das heißt im Zeltheiligtum und später im Tempel handelt. Das Wohnen oder die Gegenwart der Schekhinah wird fast immer durch das Verbum שרי ausgedrückt, wenn die hebräische Vorlage שכן liest. Hat die hebräische Vorlage einen Nominalsatz mit adverbiallem Prädikat, dann folgt ihr das TO für gewöhnlich¹⁰. Einmal (Lev. 26, 12) übersetzt TO והחלהלכתי durch ואשרי, sonst wörtlich¹¹.

Von der Gegenwart der Schekhinah in der Mitte Israels handelt TO: Ex. 17, 7; 25, 8; 29, 45; Lev. 26, 12; Num. 5, 3; 11, 20; 14, 14; 16, 3; 35, 34; Deut. 6, 15; 7, 21; 31, 17.

Den Namen wohnen lassen übersetzt TO konsequent: die Schekhinah ruhen lassen: Deut. 12, 5. 11. 21; 14, 23. 24; 16, 2. 6. 11: 26, 2. Hierbei wird שים und שכן unterschiedslos durch שרי übersetzt.

Eine besondere Stellung nimmt hier TO Ex. 20, 21 ein, wo אשר אזכיר אה שמי analog zu den oben genannten Stellen durch

⁹ So nur TO. Pseudojonathan faßt Antlitz in einem anderen Sinne auf.

¹⁰ Die Ausnahmen sind Num. 11, 20; 14, 14; 16, 3; Deut. 1, 42. Bei Num. 16, 3 könnte man annehmen, daß die emphatische Voranstellung von בתוכם wiedergegeben durch ביניהן zur Einführung von שרי führte. Dies ist jedoch kaum zwingend. Bei den anderen Stellen wüßte ich keinen Grund anzugeben, es sei denn die Gewohnheit vom «Ruhen der Schekhinah» zu sprechen.

¹¹ Diese Ausnahme könnte, wie ich vermute, durch den Kontext bedingt sein: Gott ist der Gott Israels, nicht (nur) weil er in der Mitte des Lagers einherzieht, sondern weil er in Israel gegenwärtig ist, das heißt auch im Heiligtum zu Jerusalem. Diese sorgfältige Differenzierung darf man TO ohne weiteres zutrauen.

«wo ich meine Schekhinah ruhen lassen werde» übersetzt wird. Die Erläuterung des TO gilt dem Priestersegen¹², ist aber leider, für mein Verständnis jedenfalls, nicht eindeutig. Meines Erachtens liegt hier ein Midrasch vor: Der Ort, an dem ich meines Namens gedenken lasse (das heißt nach der einstimmigen rabbinischen Interpretation den Namen aussprechen), das ist das Heiligtum, wo auch der Name, das heißt die Schekhinah ist (im Analogieschluß zu den obengenannten Stellen). Der Ort, an dem Gott seine Schekhinah ruhen läßt, ist hier bereits zu einer Bezeichnung des Heiligtums geworden. Daß TO hier die Synagoge beziehungsweise die Betergemeinde meint¹³, ist unwahrscheinlich, denn der Ort, an dem die Schekhinah ruht, ist, wie aus den oben zitierten Stellen hervorgeht, für TO das Heiligtum. TO will hervorheben, daß der Priestersegen vollwertig nur im Heiligtum erteilt wird. Hätte der Interpret an den Priestersegen in den Maamadoth oder in der Betergemeinde gedacht, dann würde er bei den Worten «werde ich zu dir *kommen*» anknüpfen.

Zu den obengenannten Fällen, wo der Terminus Schekhinah die im Heiligtum gegenwärtige Gottheit bezeichnet, gehören auch die folgenden midraschartigen Interpretationen:

Gen. 9, 27. «Seine Schekhinah wird er im Lager Schems wohnen lassen.» Diese Auslegung ist eine Stellungnahme in der Kontroverse, ob die Schekhinah in dem von Cyrus erbauten Heiligtum ruhte¹⁴.

Gen. 49, 27. «Binjamin, in seinem Lande wird die Schekhinah ruhen, und in seiner Herberge wird das Heiligtum erbaut¹⁵. Hier nimmt TO die Interpretation zu Deut. 33, 12 vorweg, um die fol-

¹² Vgl. hierzu Mekh. bachodesch Jithro P 11.

¹³ Wie Mekh. bachodesch z. St.: Von hier sagten sie, wo immer zehn Menschen in eine Synagoge hineingehen, bei denen ist die Schekhinah.

¹⁴ Vgl. Gen.r. P 37, Theodor, S. 342, und b. Joma 9b. Ich weiß nicht, ob man aus dem Hinweis Jochanans schließen darf, daß die Auslegung damals selbst noch bei jenen kontrovers war, welche annahmen, daß die Schekhinah nicht im zweiten Heiligtum ruhte. Die palästinischen Targume berühren die Frage gar nicht, so wenig, wie TO auf die Proselyten eingeht. Allerdings darf man hieraus nicht auf eine größere Proselytenfeindlichkeit des TO schließen.

¹⁵ Vgl. hierzu Sifre Deut. P 352, S. 411, P 353, S. 413.

gende Erklärung der Opfer zu begründen. Der Terminus Schekhinah bezeichnet also zweifellos die im Heiligtum gegenwärtige Gottheit.

Deut. 33, 12. «Und zwischen seinen Schultern ruht er» übersetzt TO: Und in seinem Lande wird die Schekhinah ruhen¹⁶. Mit Land ist das Gebiet Benjamins gemeint, in dem sich der Tempel befand.

Deut. 32, 10 übersetzt TO: «Er läßt sie rings um seine Schekhinah lagern» anschließend an יסבבנהו. Man könnte hier mit der zweiten Erklärung in Sifre Deut¹⁷ annehmen, daß TO an die Offenbarung am Sinai denkt, um so mehr, als dann die Worte «Er lehrt sie Worte der Torah» folgen, die sehr gut zur Offenbarung am Sinai passen würden¹⁸. Dagegen spricht aber, daß TO bei der Offenbarung am Sinai sonst niemals den Terminus Schekhinah verwendet. Man wird also eher die dritte Erklärung des Sifre Deut.¹⁹ heranziehen: Nach Bannern geordnet, je drei im Norden (des Heiligtums), drei im Süden...²⁰. Wenn hier auch nicht mit Sicherheit geschlossen werden kann, daß an die Schekhinah im Heiligtum zu denken ist, so ist diese Möglichkeit doch auch nicht ganz auszuschließen.

Num. 23, 21 ist in seiner Bedeutung kaum sicher zu bestimmen: «...und das Schmettern des Königs ist in ihm» übersetzt TO «und die Schekhinah ihres Königs ist unter ihnen». Der Ausdruck «die Schekhinah ihres Königs» ist, soweit ich sehe, weder in den Targumen noch sonst in der frühen rabbinischen Literatur belegt, ich vermute daher, daß der Text verderbt ist. Das Wort König entspricht zwar MT, TO würde jedoch kaum ein Suffix hinzufügen, wenn damit keine besondere Bedeutung verbunden ist. Diese vermag ich allerdings nicht einmal zu ahnen. Der Terminus Schekhinah hängt von טרועה ab. Das weist auf die Interpretation zu Ps. 47, 6, den einige mystische Midraschim als das Aufsteigen der

¹⁶ Vgl. die Belegstellen Anmerkung 15 und b. Meg. 26a, b. Seb 53b und 54b.

¹⁷ P 313, S. 355.

¹⁸ Auch Raschi legt MT so aus, aber nicht unbedingt Onkelos folgend. P 313 ¹⁹ S. 356.

²⁰ Vgl. auch Gen. r. P 100, Theodor, S. 1284: ...so werdet ihr auch zu vier Bannern in der Wüste werden und die Schekhinah in der Mitte; vgl. auch Tanchuma Buber bemid bar 12, S. 11.

Schekhinah nach dem Sündenfall deuten²¹. Ich kann nur vermuten, daß zwischen dem Schmettern und der Gegenwart der Schekhinah ein Zusammenhang besteht. Auf die zahlreichen Zusammenhänge zwischen dem Hall des Schophars und den Theophanien²² zu verweisen wäre eine billige Assoziation, die jedenfalls nicht erklärt, wie TO zu dieser Übersetzung kommt. Was sich hier der Interpret unter der Schekhinah vorstellte, muß also dahingestellt bleiben. Dagegen ist wahrscheinlich, daß er auch hier an die Gegenwart der Schekhinah inmitten des Volkes denkt. Fraglich ist nur die Gelegenheit und der Umstand.

Das Wandern Gottes oder seines Antlitzes mit oder unter den Israeliten übersetzt TO durch «die Schekhinah zieht unter...». *Mit* uns ist nur einmal belegt (Ex. 33, 16). Die Stelle ist insofern verdächtig, als TO «Gott ist mit jemandem» ausnahmslos durch «Die Memra Gottes ist zu seiner Hilfe» übersetzt²³.

Ex. 33, 14. 15 übersetzt TO «Antlitz Gottes» (das mit Israel zieht) durch Schekhinah. Ex. 33, 14 übersetzt TO «Meine Schekhinah wird gehen...», Ex. 33, 15 «Wenn deine Schekhinah nicht unter uns **בִּינוֹא** geht». Unter uns ist also als eine erklärende Glosse hinzugefügt. Die Deutung des MT bietet fast unüberwindliche Schwierigkeiten²⁴, denn warum besteht Moses darauf, daß das Antlitz Gottes mit Israel ziehe, nachdem Gott dies doch schon im vorhergehenden Vers zugesagt hatte? Nach TO besteht Moses darauf, daß die Schekhinah in der Mitte Israels ziehe, was aus dem eingefügten Wort hervorgeht. Dies war also in der Zusage nicht enthalten. Leider übersetzt TO Ex. 33, 14 so wörtlich, daß

²¹ Sefer Hejkhale, Bet Hamidrash Jellinek V, S. 172; Midrasch Otiot A, Batej Midraschot Wertheimer II, S. 351, und Henoch, ibid II, S. 114.

²² Z. B. Ex. 19, 16.

²³ Man könnte über diesen Einzelfall hinwegsehen, wenn nicht Pseudo-jonathan hier übersetzen würde «bei dem Sprechen deiner Schekhinah **עֲמֹנָא**». Ginsbergers Emendation ist meines Erachtens unbegründet. Der Schluß des Satzes legt **מִמֶּלֶךְ** nahe; denn hier denkt der Midrasch an die Wortoffenbarung entsprechend dem «Heiligen Geist». Die nur Isral zuteil wird. zu vergleichen ist b. Berakh 7a und b. Baba Batra 15a, wo der Text im gleichen Sinne gedeutet wird. Einesolche Aussage wäre im TO, so wie er uns vorliegt, undenkbar.

²⁴ Vgl. z. B. Raschi und Ramban z. St.

die Übersetzung genau so vieldeutig wie der übersetzte Text bleibt. Man könnte annehmen, daß die Schekhinah Israel vorausziehen sollte²⁵ und daß Moses darauf besteht, daß die Schekhinah in der Mitte Israels bleibe. Das würde zur allgemeinen Konzeption der Schekhinah im TO sehr gut passen. Weniger wahrscheinlich ist, daß die Schekhinah nur bei Moses sein sollte²⁶. Mit Sicherheit kann hier also festgestellt werden, daß V. 15 von der Schekhinah in der Mitte Israels, also im Heiligtum handelt. Wie sich der Interpret die Schekhinah in V. 14 vorstellte ist dagegen nicht zu erkennen.

Ex. 34, 9 und Deut. 23, 15 sind dagegen eindeutig: Die Schekhinah zieht inmitten des Lagers, also im Heiligtum.

Das Vorausziehen Gottes vor dem Lager der Israeliten übersetzt TO immer wörtlich. (Zum Beispiel Deut. 1, 33; 31, 6. 8, dabei ist 6 aus 8 erschlossen!) Maybaum²⁷ erklärt dies so, daß diese Ausdrucksweise dem Volke geläufig war, so daß eine göttliche Erscheinung nicht damit verbunden werden mußte. Sätze, in denen eine Metapher nicht mißverstanden werden konnte, weil sie das Volk im Munde führte, übersetzte TO daher wörtlich. Maybaums Feststellung ist allerdings durch nichts begründet. Was die Verständlichkeit der Metapher betrifft, so ist nicht einzusehen, warum zwischen «Gott zieht in ihrer Mitte einher» und «Gott zieht ihnen voraus» ein Unterschied bestehen sollte. Vielmehr unterscheidet TO zwischen der Schekhinah im Heiligtum und der den Israeliten vorausziehenden Gottheit. TO erklärt diese Texte nicht, man kann daher auch nicht sagen, wie der Interpret sie verstand oder verstanden haben wollte, sondern nur dies, daß er hier die Gottheit nicht als Schekhinah interpretiert. Die Behauptung Maybaums mag gerade darin zutreffen, daß TO diese Stellen als Metaphern verstand, insofern als er hier nicht an eine reale Präsenz dachte, so wie TO ja auch die Sätze «Gott war mit...» nicht als Realpräsenz, sondern als eine mittelbare Hilfe durch die Memra Gottes erklärt²⁸. Warum TO diese Sätze ganz unerklärt läßt und sie wört-

²⁵ So z. B. Sipurenu z. St.

²⁶ Vgl. Ramban z. St.

²⁷ Op. cit., S. 12.

²⁸ Vgl. z. B. TO, Gen. 39, 2.

lich übersetzt ist eine Frage, auf die bisher noch keine Antwort gefunden wurde. Zufall ist dies sicherlich nicht, denn die wörtliche Übersetzung entspricht in ihrer Häufigkeit bereits einer Regel.

Das Verbergen des Antlitzes Gottes übersetzt TO immer als Entfernung der Schekhinah aus Israel: Deut. 31, 17. 18; 32, 20. Diese Übertragung ist keineswegs eine Stereotypie, die Antlitz = Schekhinah und daher das Verbergen des Antlitzes als Entfernung der Schekhinah übersetzt. Vielmehr ist diese Bedeutung schon im MT impliziert (Deut. 31, 17). TO übersetzt Antlitz sonst ausschließlich dann durch Schekhinah, wenn hierbei an die Gegenwart Gottes in Israel beziehungsweise im Heiligtum zu denken ist. Die palästinischen Targume folgen hier einer eigenen Textinterpretation (Deut. 31, 17. 18 wird das Antlitz Gottes als Schekhinah aufgefaßt, sonst nie. Der Codex Neofiti 1²⁹ liest dagegen auch Ex. 33, 14 und 15 Herrlichkeit der Schekhinah).

Ex. 33, 3. 5 übersetzt TO als hätte der Text des MT **מִקְרֹבךָ** und bezieht **אֶעֱלֶה** auf die Entfernung der Schekhinah: «Ich werde nicht in (bzw. aus) deiner Mitte aufsteigen»: «Ich werde nicht meine Schekhinah entfernen.» Diese Auslegung durch TO scheint auf den ersten Blick widersinnig, denn die Entfernung der Schekhinah und die Leitung durch einen Engel sind ja die angedrohte Strafe. Der Interpret deutet MT jedoch so, als sei die Vernichtung auf dem Wege die Folge der Entfernung der Schekhinah, was ja nicht Gottes Absicht sein konnte. Maybaum³⁰ führt diese Übersetzung darauf zurück, daß «Gottes Gegenwart nur zum Heile gereichen kann³¹». Sehr viel einleuchtender ist die Erklärung, die sich aus Tjo Ex. 33, 30 ergibt: «Ich kann zwar nicht meine Schekhinah aus eurer Mitte entfernen, doch meine Herrlichkeit soll nicht *in der Mitte eures Lagers* ruhen...» Hier wird die Errichtung des Zeltes (Ex. 33, 7) antizipiert. Von hier ist auch, so vermute ich, TO 33, 14 zu verstehen: Moses bestand darauf, daß die Schekhinah inmitten des Volkes, und zwar im Heiligtum gegenwärtig sei und nicht in dem Zelt der Begegnung außerhalb des Lagers. Der Ter-

²⁹ Vgl. Sefarad 17, 1957, S. 119f.

³⁰ Op. cit, S. 21.

³¹ Vgl. dagegen Sifre Num. P 94, S. 94; Num. r. P 5, § 7.

minus Schekhinah bezeichnet hier also auch die im Heiligtum gegenwärtige Gottheit.

Den Ausdruck «Haus der Schekhinah» verwendet TO nur zweimal für מִכּוֹן לְשִׁבְתָּךְ, hier also als genaue Übersetzung des Wortes «wohnen». Man könnte vermuten, daß Schekhinah hier noch Nomen actionis ist. Dies ist aber doch nach der Übersetzung anderer Stellen unwahrscheinlich. Selbst wenn man die Entstehung des TO über Generationen hin annehmen will, ist es doch kaum so, daß ein vereinzelt Nomen actionis neben einer allgemein gewordenen Gottesbezeichnung stehenblieb. Immerhin kann man mit der Möglichkeit rechnen, was wiederum für das Alter des TO sprechen könnte. Als Gottesbezeichnung würde Schekhinah hier die im Heiligtum gegenwärtige Gottheit bezeichnen.

Deut. 32, 40 übersetzt TO «Ich hebe meine Hand zum Himmel...»: «Ich habe im Himmel das Haus meiner Schekhinah bereitet.» TO sieht hier also eine Anspielung auf das himmlische Jerusalem und auf die heiligtumslose Zeit³². Ich vermute hier eine späte Interpolation um so mehr, als ich nirgends einen Anhaltspunkt für die Deutung des TO finden kann.

Deut. 3, 24; 4, 39 übersetzt TO «Gott im Himmel und auf der Erde»: «Gott, dessen Schekhinah im Himmel ist und der auf Erden herrscht.» Man könnte auch hier annehmen, daß Schekhinah Nomen actionis ist. Nach der Intention des Interpreten ist dies jedoch nicht sehr wahrscheinlich. Was immer Schekhinah hier bedeuten soll, so hebt TO hervor, daß die Herrschaft Gottes auf Erden nicht von seiner unmittelbaren Gegenwart auf Erden abhängt. Damit soll keineswegs die Gegenwart der Schekhinah in Israel geleugnet werden — das liegt TO ganz gewiß fern — vielmehr will TO hervorheben, daß die Herrschaft über die Welt nicht von der Schekhinah im Heiligtum ausgeht, sondern von der im Himmel und daß die Herrschaft über die Welt ausgeübt wird,

³² Vgl. auch Ramban z. St. und unten zu Ex. 17, 16. Allerdings muß man hier mit einer Interpolation rechnen, um so mehr, als im frühen Midrasch so weit ich sehe kein Anhaltspunkt für die Deutung des TO zu finden ist.

gleichgültig ob die Schekhinah auf Erden ist oder nicht³³. Der Gegensatz von Himmel und Erde wird besonders in der Übersetzung Deut. 33, 16 deutlich: שוכני סנה übersetzt TO: «dessen Schekhinah im Himmel ist und der sich Moses im Dornbusch offenbarte». TO will den Eindruck vermeiden, als hätte sich die Schekhinah im Dornbusch offenbart oder als sei der Dornbusch der Ort der Schekhinah³⁴. Dies entspricht der allgemeinen Konzeption der Schekhinah im TO und überhaupt den rabbinischen Vorstellungen, die zwischen der Schekhinah im Dornbusch, sofern überhaupt der Terminus Schekhinah verwendet wird, und der im Heiligtum keinerlei Beziehung sieht.

Die Vorstellung von der Schekhinah im Himmel lassen die Übersetzungen zu Deut. 33, 26 und Ex. 17, 16 etwas besser erkennen. Deut. 33, 26 übersetzt TO רכב שמים «dessen Schekhinah im Himmel ist». Dies ist sicherlich keine Umschreibung, die hier angebracht wäre, sondern eine Erläuterung: רכב wird auf die Kheruben gedeutet, über denen die Gottheit thront³⁵.

Ex. 17, 16 wird die schwierige Schwurformel יד על כס יה «dessen Schekhinah auf dem Thron seiner Herrlichkeit ist» übersetzt. Daß auch hier wie in Deut. 32, 40 in der Schwurformel der Terminus Schekhinah auf die zum Schwure erhobene Hand bezogen wird, ist zwar auffällig, braucht aber nicht mehr als eine Koinzidenz zu sein. TO bezieht die Hand Gottes sonst nie auf die Schekhinah, die Deutung müßte also auf die Schwurhand bezogen werden.

³³ Hierzu wäre Tanchuma Buber Schemot 10, S. 5, Ex. r. P 2, § 2, und Midraschtehillim 11, § 3, S. 98, zu vergleichen, Texte, die in ihrer Aussage alle nicht eindeutig sind, die aber wahrscheinlich lehren wollen, daß Gott selbst dann, wenn er seine Schekhinah von der Erde, das heißt aus Israel entfernt, noch alles in der Welt wahrnimmt und die Welt richtet.

³⁴ Der Sprachgebrauch entspricht hier ganz dem frühen Midrasch, der den Terminus Schekhinah bei der Offenbarung im Dornbusch nicht verwendet. Erst Ex. r. P 2, § 5, Mekh Schemot (Wertheimer, op. cit II, S. 103); Mekhilta de Rabbi Schimon b Jochaj, Schemot, S. 2, PRK P 1, S. 2b, verwenden hier den Terminus Schekhinah. Bei den «Herabsteigungen» (ARN I K 34, Schechter, S. 102, und Parallelen) wird «der Heilige, g. s. E.» in den späteren Texten durch Schekhinah ersetzt.

³⁵ Dies erhellt sich aus dem zusätzlichen «und seine Kheruben» in Tjo z. St.

Hierfür kann ich allerdings in der frühen rabbinischen Literatur keinen Anhaltspunkt finden, was zwar nicht gegen eine besondere Interpretationsweise des TO sprechen muß, die Wahrscheinlichkeit aber doch sehr verringert. Zudem besteht noch ein Unterschied zwischen dem Haus der Schekhinah und der thronenden Schekhinah. Die auf dem Throne sitzende Schekhinah ist der Gegenstand, bei dem geschworen wird. Das läßt vermuten, daß קדש aufgelöst als קדו , das heißt als Gottesname interpretiert wurde³⁶: קדו (das heißt die Schekhinah) ist auf dem Thron der Herrlichkeit. Die Verwendung des Terminus Schekhinah entspricht hier dem fast allgemeinen rabbinischen Sprachgebrauch, der die thronende Gottheit, besonders wenn sie Gegenstand der Anschauung ist, auch als Schekhinah zu bezeichnen pflegt³⁷.

Die Verwendung des Terminus Schekhinah im TO als Bezeichnung der im Himmel gegenwärtigen Gottheit sagt leider nicht sehr viel über die spezifische Vorstellung über die Schekhinah im TO aus. Sicher ist, daß TO unter bestimmten Umständen auch die im Himmel gegenwärtige Gottheit als Schekhinah bezeichnet, nämlich dann, wenn der Gegensatz zur Erde hervorgehoben wird und als Bezeichnung der thronenden Gottheit.

Nur in vier Fällen verwendet TO den Terminus Schekhinah im Zusammenhang mit Offenbarungen:

Num. 6, 25: «Der Herr lasse sein Antlitz bei dir leuchten» übersetzt TO: «Der Herr lasse seine Schekhinah bei dir leuchten.» Diese Übersetzung findet sich nur in den späteren Drucken³⁸, ist daher jung. Sie folgt der Erklärung Rabbi Nathans zum Priestersegen, die eschatologisch aufzufassen ist³⁹. Es ist hier also, selbst

³⁶ Meine Kenntnisse der Zahlen und Buchstabenmystik sind leider zu gering, um dies wirklich nachweisen zu können.

³⁷ Vgl. z. B. Ex. r. P. 18, § 5, PRE P 4, S. 9a. Vielleicht muss im TO die thronende Schekhinah als die Gottheit auf dem Richterstuhl gedeutet werden(?).

³⁸ Ich folge hier den Angaben Berliners (Targum Onkelos 1884, Bd. 2, S. 217). Die Übersetzung des Priestersegens war ursprünglich verboten, vgl. b. Meg 25a. Das Verbot gilt allerdings nur für den Vortrag, also nicht für die Manuskripte. Wie es scheint, wurde es dennoch befolgt.

³⁹ Sifre Num. P 41, S. 49.

wenn die Übersetzung authentisch ist, nicht von einer allgemeinen Offenbarung der Schekhinah die Rede, sondern von der Offenbarung in der Endzeit.

Ex. 33, 20 übersetzt TO: «Du kannst mein Antlitz nicht sehen» durch «Du kannst das Antlitz meiner Schekhinah nicht sehen». Die Begründung «denn der Mensch kann mich nicht sehen und leben» wird wörtlich übersetzt. Dies ist die einzige Stelle, wo TO den Ausdruck «Antlitz der Schekhinah», der im rabbinischen Sprachgebrauch sehr häufig ist, verwendet. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß Antlitz oder der ganze Ausdruck Antlitz der Schekhinah ein späterer Zusatz ist. TO will jedenfalls, die Echtheit der Übersetzung vorausgesetzt, die Schaubarkeit der Schekhinah verneinen. Die Umstände, die zu dieser Übersetzung führten sind aber wahrscheinlich noch etwas komplizierter, als man annehmen möchte. Moses verlangt die Kabod (TO jekara) zu sehen. Diese ist ja aber so oft offenbart worden, daß die Ablehnung dieser Bitte unangemessen wäre. Also hat Moses etwas anderes erbeten und das geht aus der Antwort hervor, in der dann vom Antlitz die Rede ist. Wenn TO also den Terminus Schekhinah hier verwendete, dann eben nur unter dem Zwang dieser Erklärung, denn V. 23 übersetzt TO wieder wörtlich: «Aber nicht das, was vor mir ist» für «mein Antlitz⁴⁰».

Verdächtig ist auch die Übersetzung zu Ex. 33, 26 «und der Herr zog an ihm vorüber» durch «ließ seine Schekhinah an seinem Antlitz vorbeiziehen». Die Verwendung des Terminus Schekhinah ist hier noch weniger motiviert als im vorhergehenden. Immerhin könnte man mit der Möglichkeit rechnen, daß der Interpret V. 9 vorbereiten will, nämlich die Bitte des Moses, die Schekhinah möge in der Mitte Israels einherziehen.

Die Übersetzung von Num. 14, 14 steht in einem krassen Gegensatz zu allen anderen Übersetzungen des TO: «Denn du bist der Herr, der inmitten dieses Volkes ist, der sich Auge in Auge sehen ließ...» übersetzt TO: «Denn du bist der Herr, dessen Schekhinah inmitten dieses Volkes ruht, die mit ihren Augen die

⁴⁰ Vielleicht ist aber auch hier noch ein versteckter Hinweis zu suchen: Das, was hinter Gott ist, das sind die Knoten der Tephillin, vgl. den Midrasch in b. Berakh 7a.

Schekhinah der Herrlichkeit des Herrn gesehen haben.» Schekhinah der Herrlichkeit ist sonst nirgends im TO belegt und ist allein für die palästinischen Targume, genauer für Pseudojonathan und das Fragmententargum typisch. Gall⁴¹ stellt die Echtheit der Stelle mit Recht in Frage. Es ist kaum zu bezweifeln, daß Schekhinah hier sekundär eingefügt wurde, um so mehr, als hier von der Offenbarung am Sinai die Rede ist⁴².

Die vier zitierten Sätze, bei denen, wenn auch nur entfernt, an eine Offenbarung der Schekhinah gedacht werden könnte, sind also sämtlich fragwürdig. Aber selbst wenn sie tatsächlich zum ursprünglichen Text des TO gehören sollten, sagen sie doch nichts über eine wirkliche Offenbarung der Schekhinah aus. Als Subjekt des Verbums גלי verwendet TO ausschließlich jekara, und dieser, konsequente Sprachgebrauch würde gegen eine Offenbarung der Schekhinah sprechen, selbst wenn die oben zitierten Sätze echt wären, zumal nur Num. 14, 14, das mit der größten Wahrscheinlichkeit unecht ist, ein Sehen der Schekhinah zuläßt.

Aus der Untersuchung der Verwendung des Terminus Schekhinah ergibt sich nun, daß der Bedeutungsbereich dieses Wortes im TO besonders eng ist. Der Terminus Schekhinah bezeichnet fast ausschließlich die in der Mitte Israels, das heißt im Heiligtum gegenwärtige Gottheit, die im Tempel gegenwärtige Gottheit und unter bestimmten Voraussetzungen die im Himmel (thronend) gegenwärtige Gottheit.

Bei den möglichen Ausnahmen Ex. 33, 20 und 34, 6 wird einmal die Möglichkeit des Sehens der Schekhinah verneint und dann möglicherweise an eine Gegenwart der Schekhinah außerhalb des Heiligtums gedacht, wie sie später in der Mitte Israels gegenwärtig sein sollte.

TO verwendet den Terminus Schekhinah nicht, wenn von der Gegenwart Gottes außerhalb des Heiligtums oder von einer Offenbarung die Rede ist.

TO verwendet bis auf die eine Ausnahme niemals die Wortzusammensetzung mit jekara, die in den palästinischen Targumen häufig ist.

⁴¹ Die Herrlichkeit Gottes 1900, S. 78.

⁴² Vgl. Tjo z. St.

Eine eingehende Prüfung der Verwendung des Terminus Schechkinah in den palästinischen Pentateuchtargumen erübrigt sich für den Zweck der vorliegenden Untersuchung. Hier sei nur auf die wichtigsten und offensichtlichsten Abweichungen hingewiesen:

Die palästinischen Targume verwenden den Terminus Schechkinah als Bezeichnung der Gottheit, wie sie beim Menschen gegenwärtig ist und sich ihnen offenbart.

Tjo: Gen. 18, 3; 28, 16 (?); 35, 13; 47, 31; 49, 1.

Codex Neofiti 1: Gen. 17, 22; 18, 3. 33; 35, 13.

Bei Offenbarungen der Schechkinah in der Wolke und als Wolke der Schechkinah:

Tjo: Ex. 16, 10; 34, 5; Num. 10, 34; 11, 25; 12, 10; 17, 7; Deut. 1, 31.

Codex Neofiti 1: Ex. 16, 10; 20, 18; 24, 13. 16; 34, 5; Num. 10, 34; 12, 5; 16, 2; 17, 7.

Offenbarung der Schechkinah im Dornbusch:

Tjo: Ex. 3, 6; Deut. 33, 16.

Codex Neofiti 1: Ex. 3, 2 (nur glossiert).

Fragmententargum: Deut. 33, 16.

Offenbarung am Sinai:

Tjo: Ex. 24, 11. 13. 16; Num. 10, 33; 14, 14.

Codex Neofiti 1: Ex. 18, 5; 19, 11. 17. 18. 20.

Offenbarung der Schechkinah im Heiligtum:

Tjo: Gen. 22, 14; Lev. 9, 23 (Herabkunft ins Heiligtum).

Codex Neofiti: Gen. 22, 14.

Fragmententargum: Gen. 22, 14.

Die Schechkinah Israel vorausziehend:

Tjo: Deut. 9, 3; 31, 3. 6. 8.

Codex Neofiti: Deut. 9, 3; 31, 3. 6. 8.

Die wesentlichen Unterschiede zwischen TO und den palästinischen Targumen hinsichtlich der Verwendung des Terminus Schechkinah lassen sich nun wie folgt zusammenfassen:

Im Gegensatz zum TO verwenden die palästinischen Targume den Terminus Schechkinah auch zur Bezeichnung beziehungsweise Erklärung der sich offenbarenden Gottheit, sei es im Heiligtum, auf dem Sinai oder bei Menschen, das heißt den Erzvätern.

Im Gegensatz zum TO verwenden die palästinischen Targume

zusammengesetzte Ausdrücke wie Herrlichkeit der Schekhinah Gottes und Schekhinah der Herrlichkeit Gottes. Dies im einzelnen nachzuweisen erübrigt sich bei der Vielzahl der Fälle. Der Codex Neofiti verwendet so weit ich sehe fast ausschließlich den Ausdruck Herrlichkeit der Schekhinah.

Eine Untersuchung der Verwendung des Terminus Schekhinah im Talmud und Midrasch erweist nun die allgemeine Tendenz, den ursprünglich wohl sehr engen Anwendungsbereich dieser Gottesbezeichnung zu erweitern. Das ist bei der anzunehmenden Genese dieser Gottesbezeichnung auch verständlich. Sie entstand aus dem Bedürfnis, die an einem bestimmten Ort, nämlich im Heiligtum einwohnende oder gegenwärtige Gottheit differenzierend zu benennen und mußte so indifferente Gottesbezeichnungen mit der Zeit überlagern und ersetzen. Wir besitzen zwar keinerlei Anhaltspunkte dafür, wann der Terminus Schekhinah zum ersten Mal als Gottesbezeichnung verwendet wurde⁴³, aber die allgemeine Entwicklung läßt sich an den Texten doch erkennen. Die weiteste Anwendung findet der Terminus Schekhinah im bT, wo er bereits den Ausdruck Heiliger Geist zu verdrängen beginnt⁴⁴. Der fortschreitende Ersatz der indifferenter Gottesbezeichnung läßt sich auch noch an den palästinischen Midraschim erkennen: Mekh. bachodesch P 4 S. 126 gegen MRSJ S. 144 und b. Sota 4b. — Mischnah Sota I, 9; Tos Sota IV, 8; Mekh. beschal Einl. S. 79 (Hss.); Sifre Num. P 106, S. 105, gegen Tanchuma beschal 2 S. 84b. — (Vergleiche auch Anmerkung) 34. Als Bezeichnung der im Heiligtum gegenwärtigen Gottheit verwenden die rabbinischen Texte fast ausschließlich den Terminus Schekhinah. Die Bezeichnung war in diesem Bereich also bei der schriftlichen Fixierung

⁴³ Landaus Vermutung, op. cit., S. 48, Rabbi Aqiba habe als erster den Terminus Schekhinah verwendet, weil er einer der ältesten «Autoren» ist, bei denen man das Wort belegen kann, ist eher phantastisch, da die Angaben der Namen ganz unzuverlässig sind.

⁴⁴ Vgl. z. B. p. Sota K 9 H 9 und H 16 gegen b. Sota 48b. p. Sota K 1 H 8 gegen b. Sota 9b. Von hier ergibt sich die scheinbare Konkurrenz zwischen den beiden Bezeichnungen. Abelson (*The Immanence of God in rabbinic Literature*, 1912, S. 379) hatte leider nicht das gegenseitige Verhältnis der Texte geprüft, so daß er zu dem irrigen Schluß gelangen konnte, der Wechsel in der Terminologie sei in der umgekehrten Richtung verlaufen.

der Texte schon fest eingebürgert. Als Bezeichnung für die sich offenbarende Gottheit (Exodus, Dornbusch, Sinai) überwiegen andere, indifferente Gottesbezeichnungen, die nur in geringem Maße und in den späteren Texten durch Schekhinah ersetzt werden (leider war dieser Prozeß bei den Abschreibern und Druckern noch nicht abgeschlossen), für gewöhnlich in der Absicht, durch die Verwendung des Terminus Schekhinah die unmittelbare und reale Gegenwart Gottes bei diesen Offenbarungen hervorzuheben, also in einer explikativen Funktion.

Die Verwendung des Terminus Schekhinah in den palästinischen Targumen entspricht also mit einiger Wahrscheinlichkeit einem späteren Entwicklungsstadium als die Verwendung des Terminus Schekhinah im TO. Die stark begrenzte Verwendung dieses Terminus im TO kann auch keinesfalls auf eine jüngere Überarbeitung dieses Targums zurückgeführt werden und schon gar nicht auf eine Überarbeitung durch die babylonischen Amoräer. Dies kann allerdings mit einiger Zuverlässigkeit nur für jene Teile und Sätze behauptet werden, in denen der Terminus Schekhinah zur Bezeichnung der sich offenbarenden Gottheit verwendet wird. Die palästinischen Targume, besonders aber das Targum des sogenannten Jonathan, sind aber besonders in ihren aggadischen Erweiterungen Sammelwerke und alles andere als einheitliche Übersetzungen.

Wenn nun auch von der Entwicklung des Sprachgebrauches der Terminus Schekhinah her eine spätere Korrektur des TO unwahrscheinlich ist, so bleibt noch die Frage, wie sich die spezifische Terminologie (Herrlichkeit der Schekhinah Gottes: Schekhinah Gottes, Herrlichkeit Gottes) zueinander verhält. Hamp⁴⁵ behauptete, daß derartige «gewundene Wortpfropfen» wie Herrlichkeit der Schekhinah Gottes einer späteren Zeit angehören müssen. Dafür gibt es allerdings keinen anderen Beweis als den, daß das Einfachere dem Komplizierten vorauszugehen pflegt — ein Optimismus, den ich nicht ohne weiteres zu teilen vermag. Wenn dagegen die kompliziertere Ausdrucksweise der einfacheren vorausging, dann müßte die einfachere auf eine Revision der Meinungen oder der Texte zurückgeführt werden.

⁴⁵ Der Begriff Wort in den aramäischen Bibelübersetzungen, 1938, S. 3.

Für eine solche «Revision» scheint ein Satz zu sprechen, der im Namen R. Eliesers tradiert wird. Dieser findet sich leider nur in einem späten Sammelwerk, dem Midrasch Hagadol, das zwar altes Material verarbeitete, das aber dennoch nur soweit Vertrauen verdient, als sich die Quellen verifizieren lassen. Im Midrasch Hagadol lautet dieser Satz: R. Elieser sagt: Jeder, der einen Satz (der Schrift) wörtlich übersetzt, ist ein Lügner, und jeder, der etwas hinzufügt, der schmäht und lästert. Übersetzt er zum Beispiel: Sie sahen den Gott Israels (Ex. 24, 10): Sie sahen den Gott Israels, dann ist er ein Lügner, denn der Heilige, g. s. E. sieht und wird nicht gesehen. Übersetzt er: Sie sahen die Herrlichkeit der Schekhinah des Gottes Israels, dann lästert und schmäht er, denn er macht hier *drei*: Herrlichkeit, Schekhinah und Gott.

bT tradiert im Namen R. Jehudas nur den ersten Satz⁴⁶. Nun ist es allerdings naheliegend, daß ein Text, wie er oben zitiert wurde, der Talmudzensur zum Opfer fällt. In der Tat hat den Tossafisten⁴⁷ und dem Arukh⁴⁸ ein weiterer Text vorgelegen, der dem Text des Midrasch Hagadol zum Teil entspricht. Arukh liest: Übersetzt er: Sie sahen den Gott Israels: Sie sahen den Gott Israels, der ist ein Lügner, denn der Heilige, g. s. E. wird nicht gesehen und der hinzufügt und übersetzt: Sie sahen die Engel des Gottes Israel, der schmäht und lästert, denn er macht die kabod zu einem Engel. Allein er übersetze: Sie sahen die Herrlichkeit des Gottes Israels.

Der Text, der den Tossafisten vorlag, war dem des Arukh sehr ähnlich.

Daß der Midrasch Hagadol den uns vorliegenden Text des bT als Quelle benutzte ist allerdings nicht sehr wahrscheinlich, denn die Zensur mag zwar den Text, aber kaum den Autor geändert haben. Eher wäre schon anzunehmen, daß die Quelle des bT vorlag, wobei wir natürlich nicht beurteilen können, wie gut diese Quelle war. Allerdings muß man auch damit rechnen, daß der Text des bT von der Zensur so zugerichtet worden ist, daß Midrasch Hagadol

⁴⁶ b. qid 49b.

⁴⁷ Z. St.

⁴⁸ Tirgem.

ein folgendes Stück zitierte, das heute in den Texten ganz fehlt. Dagegen spricht aber, daß im Verhältnis zum Arukh nur der letzte Satz verändert ist. Dieser kann, das ist leider die Art und Weise dieses Sammelwerkes, aus einem ganz anderen Kontext exzerpiert worden sein.

Gegen das Alter dieses fragwürdigen Satzes spricht meines Erachtens eines: Er entbehrt jenes Minimum an Logik, das man auch in den Begründungen der Rabbinen finden wird. Wenn die Zusammenstellung von Herrlichkeit, Schekhinah und Gott auf die Trinität gedeutet werden kann, dann ist «Herrlichkeit Gottes» in den Händen der Dualisten ein kaum noch zu überbietendes Argument. Es ist daher ganz unwahrscheinlich, daß hierauf etwa die Worte folgten: «Er übersetze die Herrlichkeit Gottes.»

Wie immer es sich aber mit diesem Text verhält, man kann daraus nicht auf eine allgemeine Revision der Übersetzungen schließen, die auf die Entfernung der dreifachen Wortverbindung hinauslief. Eine so wohl begründete Revision hätte nicht nur die palästinischen Targume aus dem liturgischen Gebrauch verdrängt, sie hätte sie völlig verschwinden lassen. Falls der Satz also überhaupt authentisch ist, darf man in ihm nicht mehr sehen als eine vereinzelte Stimme gegen die Übersetzungsweise der palästinischen Targume.

Auch die Tatsache, daß die rabbinische Literatur die Wortverbindung Herrlichkeit-Schekhinah kaum kennt⁴⁹, läßt keinen Schluß zu, denn die terminologischen Unterschiede zwischen den Targumen und der übrigen rabbinischen Literatur sind leider immer noch ein ungelöstes Rätsel. Man kann also aus den Unterschieden in den Targumen in diesem Falle keine Schlüsse herleiten.

⁴⁹ Die wenigen Ausnahmen sind Ex. r. P. 2, § 5; PRE 30, S. 69b; Tanchu ma und Tanchu ma Buber bemidbar 13, S. 12.