

Günter Stemberger

## Vom Umgang mit der Bibel im Judentum

Im Judentum setzt die Auslegung nicht erst mit dem fertigen, abgeschlossenen Text der Bibel ein; vielmehr ist sie der treibende Motor der innerbiblischen Entwicklung, die immer ältere heilige Traditionen je neu aufgegriffen, der neuen Lebenssituation angepaßt und vertieft hat.

Jüdische Schriften aus der Zeit des Zweiten Tempels wie das Buch der Jubiläen, das Genesisapokryphon aus Qumran oder Pseudo-Philos Buch der Biblischen Altertümer behandeln im Grunde die Bibel kaum anders, als es die Bücher der Chronik mit ihren biblischen Vorlagen Genesis bis 2 Könige tun. Es ist eine nacherzählende, akzentuierende, aber auch neuere religionsgesetzliche und ethische Vorstellungen stützende «implizite» Auslegung in Form einer *relecture*, wie sie in zurückhaltenderer Form auch die Septuaginta und weite Teile der Jüdischen Altertümer des Josephus Flavius bestimmt. Daneben gibt es aber auch schon früh Versuche einer «expliziten» Auslegung wie den allegorischen Kommentar Philos von Alexandrien, vor allem aber die Pescharim von Qumran, die die Bibel geschichtlich auf die als Endzeit empfundene eigene Zeit hin deuten (darin den Evangelien ähnlich); dahinter steht das Bewußtsein, daß der autorisierte Ausleger selbst gleichsam inspiriert ist, Schichten des biblischen Textes erfährt, die sogar dem Propheten selbst verborgen geblieben sind, wie es ausdrücklich der Habakuk-Pescher sagt.

### I. Targum

Aus Qumran kennen wir auch die ersten Belege die für die *Targumim*, aramäische «Übersetzungen» der Bibel (neben einem kleinen Stück zu Levitikus vor allem ein Targum zu Ijob). Diese Texte sind der hebräischen Textvorlage noch sehr nahe (soweit es damals schon einen gefestigten Texttyp gab), Auslegung nur in leichten Änderungen, Zufügungen und durch bestimmte Wortwahl leistend. Alle anderen Targumim sind

uns nur in später, rabbinisch geprägter Form überliefert, auch wenn im Einzelfall die Datierungen sehr umstritten sind.

Wenn wir von den Qumran-Texten absehen, deren Zweck nicht sicher bestimmt werden kann, finden wir die Institution des Targums erst in der Mischna belegt. Er ist Teil des Gottesdienstes der Synagoge, direkt im Anschluß an die Schriftlesung, doch von dieser genau abgegrenzt. Zwar braucht zumindest das einfache Volk eine Übersetzung in die aramäische Umgangssprache; doch sind sich die Rabbinen bewußt, daß keine Übersetzung dem Text der Offenbarung gerecht wird. Spätere Tradition hat das Dilemma des Übersetzers so formuliert: «Wer einen Vers wörtlich übersetzt, ist ein Fälscher; wer etwas hinzufügt, ist ein Gotteslästerer» (Qidduschin 49a). Damit man nun nicht den Targum als Teil der geoffenbarten Bibel verstehe, bestimmt daher die Mischna, daß derjenige, der den Targum vorträgt, nicht zugleich der Vorleser des Bibeltextes sein darf; auch darf er keinen schriftlichen Text verwenden, um jede Vermischung mit der schriftlichen Tora auszuschließen. So gesichert, erlangt aber der Targumist große Freiheit. Sein Vortrag verbindet die Übersetzung mit der aktualisierenden Erklärung der Schriftlesung; zwischen Targum und Bibelpredigt ist somit vielfach kaum zu unterscheiden.

Die Bindung des Targums an den Gottesdienst bringt mit sich, daß Targumim früh und in verschiedenen Ausprägungen gerade zur ersten Lesung entstanden, zum Pentateuch, dann zu den «Schriftrollen» Hoheslied, Klagelieder, Ester und Rut, die zu bestimmten großen Festen gelesen wurden. Die für christliches Bibelverständnis so zentralen Prophetentexte treten dagegen als zweite Lesung etwas in den Hintergrund (im jüdischen Verständnis gehören auch Josua bis 2 Könige zu den Prophetenbüchern, sind die «früheren Propheten»).

Die uns heute vorliegenden Targumim zum Pentateuch umfassen mit Onkelos, Pseudo-Jonatan und Neofiti drei komplette Fassungen, zu denen noch verschiedene Rezensionen des sogenannten Fragmententargums kommen. Man kann annehmen, daß diese Texte nur einen Ausschnitt aus einem ursprünglich viel umfangreicheren Spektrum darstellen. Idealerweise trug ja jeder Meturgeman in der Synagoge seinen eigenen, der Gemeinde angepaßten Targum vor; schriftliche Texte waren nur eine Hilfe und An-

regung für die Vorbereitung; wo aber der Meturgeman keine entsprechende Ausbildung hatte, mochte er einen Mustertext auch einfach auswendiglernen.

Da die Hauptaufgabe des Übersetzers der biblischen Lesung die Aktualisierung und Anwendung des Textes auf die Situation seiner Gemeinde war, mußten auch schriftliche Fassungen des Targums ständig neu angepaßt werden. Nicht nur fügt man die aktuellen Ortsnamen ein und sieht im biblischen Text Anspielungen auf die politischen Verhältnisse (Edom etwa wird zur Chiffre für Rom, Ismael für den Islam); v. a. setzt man theologische Akzente (deutlich etwa in der kommentierenden Übersetzung von Gen 22, der für jüdische Religiosität zentralen Geschichte von der Opferung Isaaks).

Mit dem immer stärker werdenden Einfluß des Rabbinats auf das Leben der Synagoge und den damit verbundenen Versuchen, den Targum theologisch zu kontrollieren, ist dann wohl auch die Übernahme zahlreicher Motive aus dem Midrasch in den Targum verbunden; mag auch im Einzelfall nicht immer sicher sein, ob der Midrasch etwas der Targumtradition entnommen hat oder umgekehrt, ist doch meist die erste Möglichkeit anzunehmen.

Die ständige Aktualisierung des Targums, die erst im Mittelalter mit dem Schwinden seiner Bedeutung im Gottesdienst nachläßt, sobald Aramäisch nicht mehr Umgangssprache jüdischer Gemeinden war, bringt fast unüberwindliche Datierungsprobleme mit sich. Schon bei dem dem Bibeltext sehr nahen Targum Onkelos mag man sich fragen, ob dieser die Anfänge der Targumtradition spiegelt oder das Ergebnis einer späten rabbinischen Normierung des Textes ist, als Predigt und religiöse Unterweisung schon von der Übersetzung der Lesung getrennt waren. Christliche Theologen, die sich mit dem Targum befassen, hoffen vielfach, darin brauchbare Parallelen zum Neuen Testament zu finden, und arbeiten deshalb die frühen Züge dieser Texte heraus; ihnen schließen sich jüdische Gelehrte an, die hinter die rabbinische Tradition zurückkommen versuchen; wer hingegen von der rabbinischen Literatur her kommt, sieht meist in den Targumim nur die späte Popularisierung rabbinischer Lehren. Tatsächlich findet sich in den meisten Targumim Altes mit Neuem vereint; sie sind das Ergebnis eines Jahrhunderte währenden Bemühens um die bleibende Gültig-

keit der biblischen Botschaft, Zeugnis eines gottesdienstlichen Umgangs mit der Bibel, die nie «toter Buchstabe» blieb, wie christliche Autoren oft dem Judentum vorgeworfen haben, sondern stets in lebendigem Dialog mit dem zu Israel in der Bibel sprechenden Gott erneut angeeignet wurde.

## II. Talmud und Midrasch

Die zuvor für den Targum skizzierte Grundhaltung bestimmt auch den Umgang mit der Bibel in Talmud und Midrasch, wo wir aber nicht nur das Ergebnis der Beschäftigung mit der Bibel sehen, sondern auch immer wieder ausdrücklicher Reflexion über die richtige Aneignung und die bleibende Bedeutung der Bibel begegnen.

Der früheste rabbinische Text, die Mischna, ist als primär religionsgesetzliches Werk von der ganzen Anlage her von der Bibel relativ wenig abhängig. Einzelne Traktate haben nur eine recht lose Bindung zur Bibel; anderen ist zwar Thema und Aufbau von der Bibel vorgegeben, die Ausführung ist aber eher unbiblisch, und nur in wenigen Traktaten bestimmen Bibelzitate und ihre Auslegung den Aufbau des Textes. Darin hat man schon früh ein Problem gesehen und unter anderem mit der ständigen Einfügung einschlägiger Bibelzitate in den Mischnatext reagiert; aber auch die breitere Behandlung des Mischnastoffes in ihrem Parallelwerk, der Tosefta, ist weithin durch die explizite Rückführung auf die biblische Grundlage des Religionsgesetzes bestimmt, ein Bemühen, das auch die talmudische Kommentierung der Mischna charakterisiert.

Der palästinische Talmud enthält zusätzlich zur biblischen Kommentierung der Mischna relativ wenig Material, das unabhängig der Bibelauslegung gewidmet ist; Palästina hat ja den Midrasch als eigene Literaturgattung entwickelt, eigene Schriften der Bearbeitung der Bibel gewidmet. Anders war dies in Babylonien. Alles religiöse und literarische Bemühen der babylonischen Rabbinen wurde schließlich in den Rahmen der Mischna-Komentierung eingefügt. Der so viel umfangreichere babylonische Talmud, bald zum Talmud schlechthin geworden, nahm so unter anderem auch größere Textblöcke auf, die ursprünglich vielleicht als eigene Midrasch-Schriften zirkulierten. Hervorragende Beispiele sind die Kommentierung von Ex 1-2 im Traktat Sota sowie die des Buches Ester im Traktat Megilla.

Frei von den formalen Bedingungen einer fortlaufenden Kommentierung eines biblischen Buches oder auch nur bestimmter liturgischer Leseabschnitte, konnten die Autoren bzw. Redaktoren dieser Werke viel großzügiger arbeiten, etwa in den Kommentar zu Ex 1–2 eine ausführliche Behandlung der Samson-Traditionen, von Gen 37 über Juda und Tamar, Abschnitte der Josefsgeschichte oder über den Tod Moses einbauen: Was auf den ersten Blick wie eine freie Kollage wirkt, stellt sich bei näherer Betrachtung als geschichtstheologische Schau heraus, die die Einheit der biblischen Geschichte unter dem Motiv von Verheißung und Erfüllung, von Schuld und Sühne sieht und dem Leser Perspektiven für die religiöse Bewältigung seiner eigenen Geschichte mitgibt.

Das eigentliche Medium der rabbinischen Beschäftigung mit der Bibel aber ist und bleibt der Midrasch, wie er besonders im palästinischen Judentum entwickelt worden ist. Das Wort Midrasch bedeutet «Suche, Auslegung», insbesondere die religiöse Auslegung der Bibel. Am Anfang (etwa 3. Jh.) stehen Midraschim zu Exodus bis Deuteronomium, die sich v. a. um die gesetzliche Anwendung dieser Texte bemühen (also erst mit Ex 12 oder Num 5 einsetzen, in Dtn v. a. die Kapitel 12–26 besprechen), innerhalb der ausgewählten Texteinheiten aber auch die erzählerischen und poetischen Passagen der ausgewählten Texteinheiten nicht übergehen. Christlicher Zugang betrachtet meist dem Rechtsempfinden der Zeit nicht mehr entsprechende biblische Bestimmungen als zeitgebundene, überholte Aussagen. Jüdischem Denken steht eine solche Sicht von Bibelaussagen nicht zu: Göttliche Offenbarung kann nie überholt sein. Da aber z. B. so manche Todesstrafen auch den Rabbinen nicht mehr nachvollziehbar sind (etwa Dtn 21,18–21 für den störrischen Sohn), interpretiert man diese Verse so wörtlich in jedem Detail, daß praktisch keine Möglichkeit der Anwendung mehr bestehen bleibt. Kein Wort der Bibel kann je aufgehoben werden; die Anpassung an die je eigene Situation leistet die Auslegung.

In den folgenden Jahrhunderten (5.–8. Jh.) entstanden umfangreiche Kommentare zum Pentateuch und den Schriftrollen; Texte aus den Propheten und den übrigen Hagiographen wurden in diesen Zusammenhang eingefügt und selten und wenn, dann spät, Gegenstand eigener Kommentare. Die Auswahl der zu kommentie-

renden Texte ist also auch hier weithin von der gottesdienstlichen Lesung bestimmt; die prägenden Texte der Bibel sind damit zum Teil andere als in der christlichen Tradition. Neben den durchlaufenden, v. a. erbaulichen Kommentar einzelner biblischer Bücher tritt schon früh die Gattung des Predigtmidraschs, welcher Predigten zu den Pentateuchperikopen des Lesezyklus oder zu den besonderen Leseabschnitten der Feiertage des Jahres bietet (hier wurde teilweise auch über den Prophetentext gepredigt). Diese Bibelpredigten behandeln gewöhnlich nur einige wenige Verse der Lesung, sind stärker thematisch orientiert und behandeln als Illustration vielfach auch ausführlich Stücke aus anderen biblischen Büchern (etwa Ijob), die sonst kaum eine Rolle spielen.

In der Spätphase der Midrasch-Tradition (ab etwa dem 8. Jh.) taucht dann auch die Gattung der «rewritten Bible» wieder auf, von der schon die Zeit des Zweiten Tempels einige schöne Beispiele hervorgebracht hat. Die exegetischen Traditionen sind schon so bekannt, daß man sie, verbunden mit anderen Motiven, zur freien Nacherzählung der Bibel verwenden kann, darin Textzitat und eigene Aussage nicht mehr unterscheidend. Erbauung und Unterhaltung sind gemeinsames Ziel dieser Literatur, die auch Ersatz für christliche oder islamische Erzählsammlungen sein kann, die man vom einfachen jüdischen Volk lieber fernhalten möchte. Soweit als möglich soll eben die Bibel der alleinige geistige Boden des Volkes des Buches bleiben.

Welche Vorstellungen bestimmen nun den Midrasch und unterscheiden ihn von anderen Formen der Bibelauslegung? Beginnen wir mit einem eher äußerlichen Detail. In jedem klassischen Midrasch findet man zu den meisten Versen verschiedene Auslegungen, stets mit dem Namen ihrer Urheber angeführt oder mit dem Stichwort «andere Auslegung» eingeleitet. Wenn schon ein Traum mehrere Erklärungen bekommen kann, gilt dies um so mehr von der Bibel, wie die Rabbinen betonen: «Jede Schriftstelle hat mehrere Bedeutungen» (Sanhedrin 34a). Die richtige Auslegung gibt es nicht.

Diesem Zugang zur Bibel liegt der Glaube zugrunde, daß sich Gott in der Bibel ein für allemal geoffenbart hat. Diese Offenbarung muß daher für alle kommenden Zeiten, für alle Lebenssituationen gelten. Jede Zeit, jeder Mensch erfährt aus der Bibel, was Gott hier und jetzt will. So heißt

es im Traktat Abot: «Wende und wende sie (die Tora); denn alles ist in ihr.» Der wörtlich gelesene Text ist nur eine Schicht; durch Vergleich mit anderen Stellen der Bibel, genaue Beachtung der sprachlichen Eigenheiten des Textes, verschiedene Schreibweisen usw. lassen sich weitere Facetten des Textes erkennen, die in einer bestimmten Situation relevant werden können. Damit aber Assoziationsfreudigkeit nicht zu weit vom ursprünglichen Wortsinn wegführt, gilt zur Kontrolle die Regel: «Die Bibel verliert nicht ihren Wortsinn» (Schabbat 63a).

Wenn man die Bibel in vollem Sinn als Offenbarung versteht, ist auch ihre sprachliche Form nicht einfach ein beliebiges Medium. Hebräisch ist die Sprache der Offenbarung; daher sind alle sprachlichen Aspekte des Textes zugleich Mitteilungen Gottes. So wertet der Ausleger etwa verschiedene Schreibweisen eines Wortes oder grammatikalisch veraltete Formen als Hinweise auf einen tieferen Sinn, setzt die (Volks-)Etymologie ebenso als Auslegungsmittel ein wie den Zahlenwert eines Wortes (jeder hebräische Buchstabe ist ja zugleich eine Zahl). Wo der moderne Ausleger bei unverständlichen Formulierungen und Konstruktionen der Bibel schnell mit textkritischen Eingriffen und Konjekturen zur Hand ist, versuchen die Rabbinen auf jeden Fall, mit dem vorliegenden Text zurechtzukommen, und sehen in seinen Schwierigkeiten lieber Hinweise auf zusätzliche Aussageabsichten oder bewusste Querverbindungen zu anderen Stellen der Bibel. Gerade in Midrasch-Texten des babylonischen Talmuds heißt es oft bei auch heute noch textkritisch problematischen Stellen: eigentlich müsste es so und so lauten, doch steht die unerwartete Form, um uns etwas mitzuteilen.

Als ideale Form der Mitteilung ist die Bibel auch vom Prinzip der Sparsamkeit geprägt: Kein Wort in ihr ist umsonst, kein Buchstabe unnütz. Es gibt keine unbegründete Wiederholung in der Bibel. Parallelaussagen in den Psalmen oder anderen poetischen Texten werden daher regelmäßig auf verschiedene Situationen bezogen; wiederholte Rechtssätze beziehen sich auf verschiedene Aspekte des jeweiligen Gesetzes. «Du sollst nicht stehlen» (Ex 20,16) gilt vom Menschenraub; «ihr sollt nicht stehlen» (Lev 19,11) hingegen bezieht sich auf den Diebstahl von Sachen; das dreimalige «Du sollst ein Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen» (Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21) verbietet einmal das Kochen

selbst, dann den Genuß des so Gekochten und schließlich jedweden Gewinn daraus (etwa in einem Restaurant für Nichtjuden). Gott wiederholt sich nicht. Damit man diese Art der Auslegung jedoch nicht extrem verwertet und damit ad absurdum führt, steht als Korrektiv dagegen der R. Jischmael zugeschriebene Grundsatz: «Die Tora spricht in der Sprache der Menschen» (Sifre Numeri § 112), paßt sich damit auch menschlichen Stileigentümlichkeiten und Redensarten an.

Der Anspruch der Rabbinen, daß die gesamte Bibel in allen ihren Teilen Gottes Wort, damit religiös bedeutsam ist, zwingt gelegentlich zur allegorischen Auslegung. Dies gilt besonders vom Hohenlied, das nicht als Sammlung von Liebesliedern oder ein Lobpreis auf die Liebe unter Menschen zu verstehen ist, sondern von der Liebe Gottes zu seinem Volk Israel spricht; es verweist auf die Erfahrungen Israels, der Geliebten, mit dem geliebten Gott vom Auszug aus Ägypten über die ganze Geschichte hinweg und kündigt auch schon den erwarteten Messias an, den von Israel so sehnsüchtig erhofften Geliebten.

Eine solche Auslegung des Hohenlieds bot schon bald keine Probleme mehr. Weniger leicht akzeptierte man den Anspruch religiöser Bedeutung für die zahlreichen Namenslisten und Stammbäume in der Bibel. Welch religiösen Sinn sollten solche Aufzählungen von Namen haben? Gegen dergleichen Einwände verteidigen die Rabbinen ihre Auffassung mit der Aussage, daß gerade die Bücher der Chronik mit ihren zahlreichen Namenslisten zur Auslegung gegeben worden sind. Von R. Simon ben Pazi heißt es, daß er bei der Auslegung der Bücher der Chronik zu sagen pflegte: «In dir sind alle Worte gleich, wir aber wissen sie auszulegen» (Megilla 13a). Es folgt ein Kommentar zu 1 Chr 4,18, in dem alle Namen etymologisch gedeutet und mit bekannten Namen der biblischen Geschichte verbunden werden. So findet man hier Informationen über Mose oder die Tochter des Pharao, die später den Kundschafter geheiratet hat. Auf diese Weise kann man auch bloßen Namen etwas abgewinnen und das Wissen über zentrale Gestalten der Bibel auffüllen, in ihnen zusätzliche sittliche Vorbilder finden, vor allem aber die Ereignisse der biblischen Geschichte viel dichter miteinander vernetzen, damit die Einheit dieser von Gott gelenkten Geschichte um so mehr verdeutlichen. Wo ein moderner Leser den Einwand er-

heben möchte, daß es hier völlig an geschichtlichem Verständnis fehle, antworten die Rabbinen damit, daß bloß geschichtliche Information keinen Wert habe, solange man nicht den tieferen Sinn der Geschichte erkenne; vor allem aber betonen sie die absolute Einheit der Offenbarung: «In der Tora gibt es kein Vorher und Nachher» (Pesachim 6b).

So mancher Midrasch mag dem modernen Betrachter wie ein Spielen mit dem Text vorkommen. In einem gewissen Sinn stimmt dies durchaus. Dem Midrasch geht es nicht um die toderntesten Fragen wissenschaftlicher Exegese; er ist vielmehr der geistlichen Schriftlesung vergleichbar, die in der Bibel die Quelle der eigenen Religiosität sucht. Im Midrasch darf Israel sein eigenes Ich mit all seinen Fragen in den Bibeltext einbringen; im Umgang mit diesem Text übt sich der gläubige Leser in die Sprache der Offenbarung ein, eignet sich persönlich die einstige Befreiung Israels aus Ägypten an, «aus einem stammelnden Volk» (Ps 114,1), um am Volk der Bibel Anteil zu haben, mit Gott in Dialog zu treten. Er kann dem voll zustimmen, was R. Aqiba sagt: «Das ist kein leeres Wort, an euch vorbei» (Dtn 32,47). Wenn es aber leer ist, dann liegt es an euch, die ihr nicht auszulegen wißt» (Genesis Rabba 1,14). Midrasch ist gewissermaßen die Sprachlehre Gottes.

### III. Mittelalter

Die midraschische Tradition erbaulicher Bibelauslegung erfreute sich auch im Mittelalter großer Beliebtheit. Doch führte das Nebeneinander dreier monotheistischer Religionen und anderer religiöser Traditionen immer mehr zur Notwendigkeit, die Richtigkeit der eigenen Religion auch rational zu begründen, auch für den Außenstehenden einsichtig zu machen. Das galt besonders auch für den Umgang mit den heiligen Schriften, deren Auslegung auch außerhalb des geschlossenen Kreises der Gläubigen nachvollziehbar sein sollte. Das führte besonders in der islamischen Umwelt zu einer Krise des Midrasch.

Den Arabern galt die sprachliche Vollkommenheit des Korans als Beweis seines Ursprungs in göttlicher Offenbarung; das Studium der arabischen Grammatik war so gleichsam eine theologische Aufgabe. Damit verbunden war natürlich auch die Suche nach dem Wortsinn des auszulegenden Textes. Innerhalb der jüdischen Welt

schlossen sich seit dem 8. Jh. dieser Forderung die Karäer an, die zumindest in der Theorie die Tradition als Auslegungsprinzip nicht mehr gelten ließen und eine Reihe bedeutender Bibelausleger hervorbrachten.

Angesichts dieser Herausforderung begannen auch jüdische Gelehrte sich immer mehr mit der Grammatik der biblischen Sprache zu befassen, zumal auch ihnen die Vorstellung einer Sprache der Offenbarung, für sie natürlich Hebräisch, geläufig war. Basis war die genaue Fixierung des Bibeltexes einschließlich seiner Vokalisierung und Kantilation durch die Masoreten. Um dieselbe Zeit bemühte sich schon Saadja Gaon (892–942) um die hebräische Grammatik und einen philologischen Kommentar statt des midraschischen Zugangs zur Bibel. Der einfache Wortsinn der Bibel hatte nunmehr Vorrang. Auch die großen jüdischen Ausleger Nordafrikas und Spaniens folgten diesem Vorbild: so unter anderem auch Abraham Ibn Esra aus Toledo (1092–1167), in dessen Kommentar zu Dtn 1,1 mit einigen Hinweisen auch schon Kritik an der mosaïschen Herkunft des Pentateuchs anklingt, worauf später Spinoza zurückgreifen sollte. Auf seinen zahlreichen Wanderungen machte Ibn Esra die neue Methode der Bibelauslegung auch im Judentum des christlichen Europa heimisch.

Das bedeutet aber keineswegs eine direkte Ablösung des Midraschs. Lebte die Midrasch-Tradition auch im arabischen Raum weiter und beeinflusste weiterhin Kommentatoren und regte zu Sammelwerken in Form von Katenen an, so galt dies noch mehr im christlichen Europa, dessen Juden von der kulturellen Umwelt weithin ausgeschlossen und daher viel traditionsgebundener waren.

Die bedeutendsten Zentren jüdischer Tradition in Europa waren im Mittelalter neben Spanien Deutschland und Frankreich. Hier konnten sich der philologische Kommentar und die Betonung des Wortsinns nie völlig durchsetzen. Rabbi Salomo ben Isaak, kurz Raschi genannt (1040–1105), der aus Troyes stammte und nach Studien in Deutschland lange Jahre in seiner Heimatstadt Bibel und Talmud unterrichtete, anerkannte zwar die Bedeutung des Wortsinns und bemühte sich auch um etymologische Erklärungen; doch sein Herz hing an der Midrasch-Tradition, die er immer wieder zumindest als ebenso berechtigte Überlieferung verwertete. Sein Enkel Simeon ben Meir, kurz Raschbam ge-

nannt, in seinem Pentateuchkommentar selbst ein kompromißloser Anhänger des einfachen Wortsinns, bezeugt, daß Raschi im Alter sich immer mehr von der midraschischen Art der Auslegung abgewandt und die Absicht gehabt habe, seinen Bibelkommentar neu zu bearbeiten. Doch ist es gerade die Verschmelzung neuer Anliegen mit liebgewordenen Traditionen, die Raschis Bibelkommentar zum absoluten Klassiker gemacht hat, der in zahlreichen Handschriften verbreitet und seit Erfindung des Buchdrucks auch in allen traditionellen jüdischen Bibelausgaben mitgedruckt worden ist. Was christliche Kommentatoren des Mittelalters und der frühen Neuzeit an jüdischen Auslegungstraditionen kannten und zitierten, stammt gewöhnlich aus Raschi, der auch heute noch im traditionell-jüdischen Unterricht den ersten Zugang zur Bibel bildet.

Ebenfalls durch die arabische Umwelt beeinflusst, entwickelte sich im Mittelalter ein philosophischer Zugang zur Bibel, der an die allegorische Schriftdeutung eines Philo von Alexandria erinnert. Über die Schriften des Moses Maimonides (1138–1205) ist diese Methode auch in Südfrankreich heimisch geworden, dessen jüdische Gemeinden enge Verbindungen zur islamischen Welt hatten; hier versuchten vor allem David Qimchi, Levi ben Gerschom und Josef Ibn Kaspi philosophische Lehren aus der Bibel zu begründen.

Mit der philosophischen Allegorie war vielfach die mystische Auslegung der Bibel verbunden, die ja ebenfalls um den tieferen Sinn des Textes bemüht war. Schon Moses ben Nachman (1195–1270) verweist im Anschluß an den Wortsinn einer Stelle immer wieder auf den geheimen Sinn; besonders entwickelt diesen Zugang dann die Kabbala, deren Hauptwerk, der Zohar (spätes 13. Jh.), die Form eines Kommentars zum Pentateuch, zum Hohenlied und zu

Rut hat, Midrasch-Traditionen mit dem einfachen Wortsinn und mystischen Deutungen verbindend.

Im Zohar findet sich auch zum ersten Mal in der jüdischen Literatur explizit die Lehre vom vierfachen Schriftsinn, zusammengefaßt im Merkwort Pärdes, «Paradies», in Anlehnung an die talmudische Erzählung von den vier Rabbinen, die ins Paradies aufstiegen. Die Konsonanten des Wortes bezeichnen den einfachen Wortsinn (*peschat*), den allegorischen Sinn (*remez*, «Hinweis»), die erbauliche Midrasch-Auslegung (*derasch*) und schließlich den mystischen Sinn (*sod*, «Geheimnis»). Mit der Verbreitung des Zohars und seines Zugangs zur Bibel erfreute sich diese vierfache Auslegung mit besonderer Betonung des mystischen Sinns lange Zeit großer Beliebtheit.

Der Glaube an die göttliche Offenbarung der Bibel und das Bewußtsein, in der Bibel das Urdokument der eigenen Existenz zu besitzen, hat im Volk des Buches noch lange, zum Teil bis in die Gegenwart, einen traditionsgebundenen Zugang zur Heiligen Schrift lebendig gehalten, dem die Fragen und Probleme moderner kritischer Bibelwissenschaft fremd bleiben müssen.

NB.: Hinweise auf Literatur zum Thema finden sich in der nachfolgenden biographischen Notiz.

#### GÜNTER STEMBERGER

1940 in Innsbruck geboren. Studium der kathol. Theologie und der Judaistik, derzeit Professor für Judaistik mit Schwerpunkt Rabbinische Literatur an der Universität Wien. Veröffentlichungen u. a.: Geschichte der jüdischen Literatur (1977); Das klassische Judentum (1979); Einleitung in Talmud und Midrasch (1982); Der Talmud. Einführung-Texte-Erläuterungen (1982); Die römische Herrschaft im Urteil der Juden (1983); Juden und Christen im heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius (1987); Midrasch: Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel (1989). Anschrift: Prof. Dr. Günter Stemberger, Institut für Judaistik der Universität Wien, Ferstelgasse 6/12, A-1090 Wien.