Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 37 (1981)

Artikel: Der Wert der altjüdischen Exegese für die christlich-exegetische Arbeit
Autor: Mulder, M.J.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-961286

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: 13.07.2025

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

DER WERT DER ALTJÜDISCHEN EXEGESE FÜR DIE CHRISTLICH-EXEGETISCHE ARBEIT *

von M. J. Mulder

Seit einigen Jahrzehnten sind zahlreiche Pfarrer und Gemeindemitglieder in vielen Ländern, darunter auch in Holland, fasziniert von der Herausforderung durch die «jüdische Exegese» oder durch das, was als solche betrachtet wird. Vom Hörensagen weiss ich, dass es Pfarrer gibt, die nach selbst entworfenen Lehrmodellen fröhlich und lustig «jüdisch exegetisieren», so dass der Laie staunt und der Fachmann sich wundert.

Es ist nicht meine Absicht, hier aufzuzeigen, was alles man für solche jüdische Lehrmodelle hält. In Holland wirken in dieser Hinsicht vor allem die Artikel und Bücher von Herrn Pfarrer F. H. Breukelman, einem Theologen, der dankbar die Errungenschaften von Buber-Rosenzweig benützt, diese mit Karl Barths Konzeptionen mischt und das alles als einen neuen Weg im heutigen theologischen Betrieb darstellt (1). Doch handelt es sich hier selbstverständlich nicht um «*die* jüdische Exegese». Und so gäbe es mehrere Beispiele aus aller Herren Länder. Das hat uns dazu geführt, Pfarrer und Theologen unserer Kirche vor die Frage zu stellen: Was ist jüdische Exegese und was ist ihr Wert für unsere eigene exegetische und sonstige kirchliche Arbeit? (2) Ich möchte hier dieselbe Frage stellen und meine eigene Antwort darauf vortragen.

I

Zuerst haben wir uns mit dem Problem auseinanderzusetzen, was eigentlich «jüdische Exegese» oder, noch besser, «jüdische Interpretation» ist. An sich ist das natürlich jede From der Interpretation der Bibel durch Juden zu allen Zeiten; diese Exegese findet sich in der apokalyptischen und in der pseudoepigraphischen Literatur, in Qumran und in den rabbinischen Schulen, in den Kreisen der Kabblistik und im Chassidismus u.s.w. Im Interesse der Deutlichkeit und aufgrund meiner eigenen Kompetenz wollen wir uns auf die ältesten Formen der jüdischen Exegese beschränken, etwa auf die Zeit vor dem Beginn unserer Zeitrechnung bis zum frühen Mittelalter, also vor allem auf die älteste rabbinische Periode.

Gerade in diesem Zeitabschnitt kann man die Wurzeln dessen freilegen, was man heute mit Recht «jüdische Exegese» nennen darf. Und wenn ich mich nicht irre, weisen auch diejenigen immer wieder auf eine solche Form der alten «rabbinischen Interpretation» hin, die heute nach wie vor einen Führungsanspruch der jüdischen Interpretation in den christlichen Bibelwissenschaften, in der Homiletik und in der Liturgik befürworten.

Eines der grundlegenden Merkmale der rabbinischen Interpretation während der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung ist, dass sie als ihren Ausgangspunkt den *Tenach* (die hebräische Bibel) gewählt hat. Immer haben die Rabbinen jedes Wort, ja jeden Buchstaben der Bibel als Emanation der Lehre des lebendigen Gottes betrachtet. Die Thora, die Weisung Gottes an Mose auf dem Berg Sinai, ist der Mittelpunkt, um den sich konzentrisch die Propheten und die Hagiographen gruppieren. Obgleich die Thora — chronologisch betrachtet — zu einem bestimmten Zeitpunkt dem Mose geoffenbart wurde, ist sie an sich zeitlos (3). Dies führt zu einer synthetischen Betrachtung des Alten Testaments und der heiligen Geschichte: es gibt kein «vor» und kein «nach» in der Heiligen Schrift (4). In den Targumim findet man z.B. eine Identifikation von Melchizedek mit Sem, von Bileam mit Laban, von Dina, Jakobs Tochter, mit der Frau von Hiob. Adam fängt schon am ersten Sabbattag dieser Welt Psalm 92 zu singen an. Auf gleiche Weise können auch Orte miteinander identifiziert werden. Ein Beispiel dieser Methode findet sich bereits im A.T.: in 2. Chron. 3:1 wird der Platz des Salomonischen Tempels nicht nur mit «der Tenne Ornans, des Jebusiters» identifiziert, sondern auch mit dem Platz der *ʿAqedā,* der «Bindung» Isaaks in Gen. 22 und demnach mit Moria.

Die Thora aber, die vor Gott und den Menschen gleichermassen zum Gegenstand des Studiums geworden ist, findet sich nicht nur in geschriebener Form *(tôrā šèbbiktāb),* sondern auch in mündlicher *(tôrā šèbbᵉʿal pè).* Am Rande sei vermerkt, dass man unter «Thora» im rabbinischen Schrifttum mehr zu verstehen hat als lediglich den Inhalt des Pentateuchs. Über die Problematik, die sich hier abzeichnet, hat E. E. Urbach in seinem Buch *Ḥazal* ausführlich geschrieben (5). Die mündliche Tradition der Thora stammt, in gleicher Weise wie die schriftliche, vom Sinai, wo Mose gleichsam in Form von Knospen erhielt, was sich im Laufe der Zeit in Blüten entfalten sollte. In dieser blütenreichen Darstellung kommt zugleich zum Ausdruck, dass das Judentum die Thora nicht als eine drückende Last betrachtet, der man die Gnade als eine Art «Befreiung» gegenüberstellen könnte. Gnade ist eben, dass der Heilige, gepriesen sei er, Jakob sein Wort verkündet, Israel seine Gebote und sein Recht gibt. So

hat er ja an keinem Volk getan, sein Recht kennen sie nicht (Ps. 147:19f.). Das «Joch der Thora» hat Israel freudig auf sich genommen, und das «Fest der Gesetzgebung am Sinai» am Wochenfest kommt dem christlichen Pfingstfest an freudigem Charakter gleich.

Das Verhältnis der schriftlichen zur mündlichen Thora kann man mit den Ausdrücken «Diktat» und «Dialog» beschreiben (6). Es kommt der mündlichen Thora darauf an, die schriftliche auf das Alltagsleben anzuwenden. Darum steht sie ständig mit der einstmals schriftlich gegebenen Thora, in der die Vorschriften für das bürgerliche und religiöse Leben nur sehr skizzenhaft enthalten sind, in einem Dialogverhältnis. Die mündliche Thora besteht jedoch nicht nur aus Deutungen und Auslegungen der schriftlichen Thora. Es gab im Volk auch Gewohnheiten, Gesetze, Regeln, Bestimmungen, die in der schriftlichen Thora nicht fixiert wurden, die aber dennoch auf sie zurückgeführt werden. Es ist verständlich, dass diese hermeneutische Arbeit im Judentum Jahrhunderte gründlichen Studiums in Anspruch genommen hat und heute noch in Anspruch nimmt. «Hin- und hergewendet» wurde die Thora (7) durch grosse Persönlichkeiten, vor allem aber in den Schulen, die sich um einige hervorragende Männer gruppierten, wie z.B. R. Aqiba (8) oder seinen Zeitgenossen R. Ismael. Gebote und Verbote wurden aus der Bibel entwickelt oder auf die Bibel zurückgeführt, indem sie oft «wie Berge sind, die an einem Haar hängen» (9). Nur wenig in der Schrift behandelt, sind ihre Bestimmungen äusserst zahlreich.

In diesen Schulen sind auch die hermeneutischen Regeln entstanden, die *Middot,* welche der Schriftauslegung dienen sollten. Ihr Zweck war zur gleichen Zeit, «einen Zaum um die Thora» zu errichten (10). Bereits Hillel (11), einem älteren Zeitgenossen Jesu — nach der Tradition war er der Grossvater des Gamaliel, zu dessen Füssen Paulus «mit allem Fleiss im väterlichen Gesetz unterwiesen wurde» (Apostelg. 22:3) — wurden sieben solcher Regeln zugeschrieben.

Ich möchte hier einige dieser Regeln als Beispiel anführen. Eine solche Regel ist die des *qal w^a^ḥomer,* des Schlusses *a minori ad majus* oder *a majori ad minus* (12). Zu Beginn von Num. 7, wo die Weihegaben der Stammesfürsten anlässlich der Einweihung der Stiftshütte aufgezählt werden, sind auch die Wagen genannt. Nach der rabbinischen Interpretation sollten die Wagen dort für immer dienen. Wie nun den Wagen, die zum Dienst am Versammlungszelt «angehängt» waren, eine immerwährende Existenz verliehen wurde, *um wieviel mehr* den Israeliten, die Gott «anhangen», wie es heisst (Deut. 4:4): «Ihr, die ihr dem Herrn, eurem Gott, anhanget, lebet alle heute noch» (13).

Eine andere Regel ist die *g^e^zerā šāwā,* die «gleiche Satzung», «gleiche Verordnung» (14). Was von dem einen gilt, das hat auch für das andere Geltung. In der rabbinischen Terminologie findet sich auch noch eine andere Bezeichnung für den Analogieschluss: *hèqqèš.* Beim Gebrauch dieser Regel wurde öfter nicht die Inhalts-, sondern die Wortanalogie betont. Freilich wirkt ein solches Analogieverfahren auf jeden, dem diese exegetische Methode nicht geläufig ist, unlogisch. Darum war es auch nicht jedermann gestattet, sich dieser Regel ohne weiteres zu bedienen, wie es heisst: *'en 'ādām dān g^e^zerā šāwā me ʿaṣmô.*

Ich nenne noch eine Regel, die auch heute noch jeder Theologe und jeder Pfarrer bei seiner exegetischen Arbeit zu benutzen hat: *dābār hālamed me ʿinyānô:* «etwas wird aus dem Zusammenhang gefolgert». Dies war die letzte der 7 Regeln Hillels.

Neben den 7 Regeln Hillels kennen wir die 13 *Middôt* R. Ismaels, die immer noch im *Siddûr,* dem Gebetbuch der jüdischen Gemeinde, abgedruckt werden (15). R. Ismael ist als nüchterner Exeget bekannt. Ausgangspunkt seiner Interpretationen war, dass die Thora «die Sprache der Menschen spricht». Im wesentlichen sind die 13 Regeln Ismaels den 7 Hillels gleich. Hin und wieder werden die älteren Regeln aufs neue und ausführlicher formuliert. So kennt Ismael die Regel *š^e^nē k^e^tûbîm hammakhîšîm zè 'èt zè ʿad šèyyābô hakkātûb haššelîšî w^e^yakrîaʿ bēnēhèm,* «bei zwei Bibelversen, die miteinander in Widerspruch stehen, soll ein dritter Vers das Gleichgewicht herstellen».

An dritter Stelle gab es die 32 Regeln des R. Eliezer, Sohn R. Joses des Galiläers (16). Alle diese Regeln sind mit einer Fachterminologie verbunden, in die immer noch die schöne Arbeit von W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* am besten einführt.

Bisweilen sind die Regeln älter als diejenigen, mit deren Namen sie verbunden sind. So soll bereits Nahum aus Gimzo, ein Zeitgenosse von Rabban Johannan b. Zakkai (17), einem der Gründer des rabbinischen Judentums nach der Zerstörung des zweiten TEmpels im Jahre 70 n. Chr., die Methode von *ribbûy* und *meʿût* benutzt haben (18). Das heisst, dass die Wörtchen *'ap, 'èt* und *gam* im A.T. eine Einschliessung oder Vermehrung, die Wörtchen *'ak, min* und *raq* hingegen eine Einschränkung oder Verminderung anzeigen. Wir lesen z.B. in Deut. 10:20: *'èt ^a^donay ^e^lohek tîrā: den Herrn, deinen* Gott, sollst du fürchten. Die sogenannte *nota accusativi,* womit der Satz beginnt, schliesst, gemäss der Regel des *ribbûy,* die Schriftgelehrten, die *talmidey ḥāk^a^mîm,* mit ein, so dass man neben Gott auch die weisen Lehrer zu fürchten hat (19).

Es ist deutlich, dass auf diese Weise jedes Wort und selbst jeder

Buchstabe in der Bibel seinen Wert und seine Bedeutung hat und darüber hinaus seine eigene Auslegung erhält. So findet man in der rabbinischen Literatur Beispiele von künstlichen Spielereien mit Buchstaben und Zahlen. Wir nennen in diesem Zusammenhang die *gîmatr^eyā, grammateia,* die Berechnung des Zahlenwertes der hebräischen Buchstaben. Dies ist die 29. Regel der 32 *Middôt.* Dann gibt es noch das *nôtāriqôn,* die Zerlegung eines Wortes in zwei oder mehr Wörter, indem die einzelnen Buchstaben als ebensoviele Wörter gedeutet werden (30. Regel). Zu erwähnen bleibt auch noch das *'atbaš,* wobei der Buchstabe *'alep* anstatt *taw, bet* anstatt *šin* geschrieben wird (20). Nun sind solche exegetische Spielereien jedoch keineswegs Neuerscheinungen der rabbinischen Literatur. Bereits in Jer. 51 : 1 findet man eine Form von — vielleicht nachträglich hinzugefügtem — *'atbaš: leb qāmāy,* in der niederländischen Übersetzung noch als «Herz meiner Widersacher» wiedergegeben. Doch kann dieser Ausdruck dank der *'atbaš-* Methode als «Chaldäer» gelesen werden, eine Lesart, die durch die Septuaginta und das Targum bestätigt wird.

Es war schon der rabbinischen Tradition bekannt, dass man mittels dieser Regeln und Methode das Unmögliche auf dem Gebiet der Exegese möglich machen konnte. Nach dieser Tradition ist R. Aqiba, ein Gelehrter, der während des Bar-Kosiba-Aufstandes den Märtyrertod erlitten hat, mit solchen Spielereien wohl am weitesten gegangen. Der babylonische Talmud enthält folgende Legende (21):

> Als Mose in die Höhe stieg, traf er den Heiligen, gepriesen sei er, sitzen und Kränze für bestimmte Buchstaben der Thora winden. Da sprach er zu ihm: Herr der Welt, wozu ist dies nötig? Gott erwiderte: Es gibt einen Mann, der nach vielen Generationen aufstehen wird, namens Aqiba b.Josef; er wird dereinst über jedes Häkchen Haufen über Haufen von Lehren vortragen. Da sprach Mose vor ihm: Herr der Welt, zeige ihn mir! Gott erwiderte: Wende dich um! Da wandte er sich um und setzte sich hinter die achte Reihe (der Schüler R. Aqibas); er verstand aber ihre Unterhaltung nicht und war darüber bestürzt. Als jener auf eine Frage zu sprechen kam und seine Schüler ihn fragten, woher er dies wisse, erwiderte er ihnen, dies sei eine dem Mose am Sinai überlieferte Lehre. Da war Mose beruhigt. Er kehrte um, trat vor den Heiligen, gepriesen sei er, und sprach vor ihm: Herr der Welt, du verfügst über einen solchen Mann und hast die Thora durch mich verliehen! Aber der Herr sprach: Schweig, so ist es mir in den Sinn gekommen!

Diese Anekdote betont den Wert der mündlichen und der schriftlichen

Thora, stellt aber zugleich eine humorvolle Selbstkritik der Rabbinen dar. Diese mündliche und schriftliche Thora findet sich, wie zweifelsohne bekannt, in der Mišna, die etwa um das Jahr 200 n. Chr. durch R. Jehuda Hannaši' redigiert worden ist (22). Schon vor Rabbi hat es halachische Sammlungen gegeben, und nach ihm sind die Diskussionen weitergegangen. Diese Diskussionen haben dann später in den beiden Talmuden ihren Niederschlag gefunden, dem babylonischen und dem palästinensischen. In der Mišna kommen viele gesetzliche Bestimmungen vor, und zwar meist unabhängig vom Bibeltext. Den Weg, auf dem man mittels rabbinischer Interpretationen zu diesen Bestimmungen gekommen ist, zeigen uns die exegetischen und homiletischen Midrašim auf. Einer der ältesten und schönsten Midrašim ist der Midraš zum 2. Buch Mose, die *Mechilta* des R. Ismael (23). Mechilta bedeutet eigentlich Mass, Form; Regel für das Ableiten der Halacha aus der Schrift. Die Mechilta beginnt mit Ex. 12, dem ersten gesetzlichen Stück des Buches, und reicht bis 23:19, also bis zum Schluss der Hauptgesetze des Exodus. Die Halacha bezieht sich auf die Thora im Sinne der verbindlichen gesetzlichen Überlieferung, im Gegensatz zur Haggada, welche die nichtgesetzliche Überlieferung zum Gegenstand hat. Da die Mechilta einen fortlaufenden Kommentar des Bibeltextes bietet, findet sich in ihr neben der Interpretation der halachischen oder gesetzlichen Stücke auch ein grosser Teil haggadischer Auslegung. Wir nennen in diesem Zusammenhang ausdrücklich den schönen Midraš zu Ex. 15, dem Lobgesang des Mose am Schilfmeer. Auch heute noch vermögen diese exegetischen Interpretationen der so oft bedrängten jüdischen Frommen eine Kirche auf ihrem Weg zu ermuntern. Dieser tannaitische (24) Kommentar hat eine spirituelle Dimension, die man in modernen Kommentaren nicht häufig antreffen kann.

Es erscheint mir unangebracht, hier sämtliche alten jüdischen exegetischen und homiletischen Midrašim namentlich aufzuzählen. Viele Einzelheiten darüber finden sich in ausführlicher und zuverlässiger Form in der jetzt schon in der 6. Auflage erschienenen *Einleitung in Talmud und Midrasch* von H. L. Strack (25). Ich ziehe es vor, hier auf die alten aramäischen Übersetzungen des A.T.'s aufmerksam zu machen, die *Targûmîm,* in denen reichhaltiges Material hinsichtlich der alten rabbinischen Auslegung angehäuft ist (26). Die Targumim, sogar das Targum Onqelos zum Pentateuch, sind mehr als blosse Übersetzung: sie sind Bibelinterpretationen in einer Sprache, welche die im Gottesdienst und in den Lehrhäusern versammelte altjüdische Gemeinde verstehen konnte (27). Vor allem in den letzten Jahrzehnten hat das Targumstudium einen ungeahnten Aufschwung genommen. Einerseits verdanken wir dies

den Funden lang verschollener Targumim oder Targumteile, wie z.B. das *Targum Neophyti I* zum Pentateuch, das durch Prof. Díez Macho zutagegefördert wurde. Andererseits versteht man heute besser als je zuvor, welchen grossen Wert man den Targumim zum Verständnis des Hintergrundes des N.T.'s zuschreiben muss. Überdies hat sich gezeigt, dass bestimmte Targumbruchstücke älter sind als die ältesten rabbinischen Schriften oder als das Neue Testament selbst. Wir nennen in diesem Zusammenhang das Hiobtargum, gefunden am Toten Meer und vor einigen Jahren von meinen niederländischen Kollegen Van der Ploeg, Van der Woude und Jongeling herausgegeben (28). Diese alten Targumim zeigen uns, wie man den Pentateuch und das A.T. überhaupt in den alten Synagogen benutzt hat. Jeder, der sich mit den hermeneutischen Prinzipien des frühen Judentums befasst, hat jeweils auch die Targumim zu Rate zu ziehen.

Daneben darf man auch nicht, wie das leider oft in wissenschaftlichen Arbeiten über das alte jüdische Schrifttum geschieht, das Material ausschalten, das uns in der apokalyptischen, pseudoepigraphischen und Qumranliteratur geboten wird. Man soll nie vergessen, dass es ein «offizielles» Judentum *vor* dem Jahr 70 n.Chr. niemals gegeben hat. Der religionsgeschichtliche Typus «Judentum» ist in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten infolge der Bekämpfung von Christentum, Heidentum und Gnosis zutage getreten. Eine absolute Scheidung zwischen dem pharisäisch-rabbinischen Schriftgelehrtentum und der Apokalyptik oder den palästinensischen Apokryphen und der Literatur der Qumrankommunität ist unhaltbar. So hat z.B. in Qumran der «Lehrer der Gerechtigkeit» einen Offenbarungsanspruch, welcher ihm die wahre Deutung der Schrift zuschreibt. Alles andere, was Qumran vom sonstigen Judentum unterscheidet, — so sagt mit Recht Andreas Nissen in seinem Buch *Gott und der Nächste im Antiken Judentum,* — ist nichts als die sekundäre Konsequenz aus diesem Ansatz (29). Auch in Qumran wurde die Thora in ihrer Absolutheit bestätigt.

Neben dieser vorrabbinischen palästinensisch-jüdischen Literatur gab es noch das Schrifttum des hellenistischen Judentums, in dem viel jüdisch-exegetisches Material verarbeitet ist. Wir denken hier an die Arbeiten von Philo (30), aber auch an Bücher wie 4 Makkab., *Sapientia Salomonis* u.s.w. Auch in Palästina selbst hat der Hellenismus nicht nur in Kultur und Sprache gewirkt. M. Hengel hat in seinem Buch *Judentum und Hellenismus* die These vertreten, dass der geläufige Unterschied zwischen palästinensischem und hellenistischen Judentum nicht stimmt, weil «das gesamte Judentum ab etwa der Mitte des 3. Jhdts. v. Chr. ... im strengen Sinne als ‹hellenistisches Judentum› bezeichnet werden müsste.» Man

«sollte besser zwischen dem griechisch-sprechenden Judentum der westlichen Diaspora und dem aramäisch/hebräisch sprechenden Judentum Palästinas bzw. Babyloniens unterscheiden» (31).

Dies alles bedeutet jedoch nicht, dass auch die alten rabbinisch-jüdischen Exegesemethoden hauptsächlich hellenistischer Art wären, selbst wenn einzelne Formen in der hellenistischen Welt wiederzufinden sind. Bestimmte Formen der Schriftauslegung sind sehr alt, wie schon die alttestamentliche Literatur zeigt (32). Der Dubliner Alttestamentler J. Weingreen hat neuerdings in seinem sehr empfehlenswerten Buch *From Bible to Mishna. The Continuity of Tradition,* auffallende Beispiele vorgeführt (33). Er deutet z.B. auf alttestamentliche und redaktionelle Glossen hin, die einen «rabbinischen Typus» tragen. Vor einigen Jahren habe auch ich versucht, anhand von I Chron. 7:21b-23 auf Midrašbildung im A.T. hinzuweisen (34).

Wer sich mit der alten rabbinischen Literatur und mit Studien zu dieser Literatur beschäftigt, begegnet stets zwei fundamentale Termini: *pešat* und *deraš* (35). In den Anmerkungen Rašī's, des berühmten mittelalterlichen jüdischen Bibelauslegers und Talmudkommentators (1040-1105, Troyes, Nordfrankreich), finden sich diese Termini wiederholt (36). Öfter versteht man unter *pešat* die «einfache» oder «buchstäbliche» Bedeutung eines Verses, unter *deraš* oder auch *midraš* eine in den Bibelvers «eingelesene» Erklärung (37). Es ist jedoch sehr fragwürdig, ob sich dieser «volkstümliche» Unterschied auf gute Gründe stützt. Dereinst hat R. Loewe in einem lesenswerten Artikel über *pešat* zu zeigen versucht, dass das Wort weitaus mehr eine «autoritative» als eine «buchstäbliche» Erklärung bezeichnet, weil nicht jede *pešat*-Auslegung «buchstäblich» aufzufassen ist (38). Er bevorzugt für *pešat* «statische» und für *deraš* «dynamische» Exegese. Diese Exegese bezieht sich auf die Halacha und die Haggada. Die wichtige Studie von Loewe enthebt uns jedoch nicht der Pflicht, zu fragen, was der heutige Exeget unter den Begriffen *pešat* und *deraš* zu verstehen und welchen Wert er ihnen beizumessen hat. Diese Frage steht in Zusammenhang mit dem Problem der inneren Haltung des alten Judentums zur Bibel. Wer sich den Wert der jüdischen Exegese zueigen zu machen wünscht, muss eine Antwort auf diese Frage geben.

Vor einigen Jahrzehnten hat die auf tragische Weise bei einem Unfall ums Leben gekommene junge Gelehrte Frl. Renée Bloch in einem epochemachenden Artikel zu zeigen versucht, was man unter *Midraš* zu verstehen hat (39). Einiges daraus wollen wir hier aufgreifen. Das Wort *midraš,* das sich bereits zweimal im A.T. (II Chron. 13:22; 24:27) und einige Male in der Qumranliteratur findet, ist von der Wurzel *drš* abzuleiten, die an erster Stelle «suchen» oder «gründlich nachforschen»

bedeutet (40). Sodann bedeutet das Wort desöfteren auch den Herrn «befragen», wie z.B. in Gen. 25:22, wo Rebekka vor der Geburt Esaus und Jakobs hinging, «den Herrn zu befragen». In nachexilischer Zeit ist der Sinn vor allem auch das Gesetz des Herrn «erforschen» (Esr. 7:10). Nach Bacher handelt es sich dabei «um die erste Erwähnung biblischer Exegese» (41). Deutlich entfaltet sich dann die Bedeutungsentwicklung des Wortes: man soll die Schrift *erforschen,* um Gott zu *suchen* und seine Antwort zu *finden.* Wer die Antwort gefunden hat, teilt sie anderen Menschen mit: «Gross sind die Werke des Herrn; wer sie erforscht, hat Freude daran» (Ps. 111:2). In rabbinischer Zeit ist der *daršan* der öffentliche Schriftausleger. Es handelt sich hier um eine Funktion, welche in der Qumrangemeinde schon der *dôreš hattôrā* bekleidete (42). *Midraš* ist dann Studium *und* Auslegung der Bibel.

Der Midraš findet seinen Ausgangspunkt in der Bibel. Er denkt über den Inhalt der Bibel nach, ist aber durch die Homiletik bedingt und auf die Gemeinde abgestimmt. Die Thora wurde fast vollständig entweder in einem einjährigen Zyklus in Babylonien oder in einem dreijährigen Zyklus in Palästina in der Synagoge gelesen. Überdies wurde eine sogenannte Haftara-Lektion aus den Prophetenbüchern gewählt, welche in einer homiletischen Auseinandersetzung auf die Thora-Lektion bezogen wurde (43). In den eingehenden Untersuchungen von J. Mann und später von I. Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue,* wird gezeigt, dass z.B. «die Propheten» als weniger inspiriert angesehen wurden als «die Thora» (44). Überdies stellte sich heraus, dass man den Buchstaben der Bibel vor den Themen, welche die Bibel zur Diskussion stellt, bevorzugte. Auch wurde immer Schrift mit Schrift verglichen, und die Schrift wurde als «ein geschlossenes Zeichensystem» betrachtet (45).

Wer sich nur flüchtig mit der alten rabbinischen Literatur, den Midrašim, aber auch mit den Targumim beschäftigt oder eine der Homilien liest, welche an Festtagen und ausgezeichneten Sabbaten vorgetragen wurden, dem fällt auf, wieviel Aufmerksamkeit man dem Bibeltext zugewendet hat und wie man sich in *«close reading»* jedes Wort des Textes überlegte. Immer haben Übersetzer und Homilet den Sinn jedes Bibelverses zu verstehen und verständlich zu machen versucht. Wiederholt begegnet man in der rabbinischen Literatur einer Frage wie: *mipp^{e}nē mā,* «warum ist das so gesagt worden?» Undeutliche Schriftverse werden durch deutliche oder sogar durch Fremdwörter erklärt, wie es später auch Rašì in seinen altfranzösischen Randbemerkungen zu hebräischen Ausdrücken macht. Weil das A.T. einheitlich ist, darf man ohne Skrupel aus dieser reichhaltigen Quelle schöpfen. Man wird in sprachloses Erstaunen versetzt, wenn man sieht, wie bewandert die alten

Rabbiner in der Bibelliteratur waren und wie gescheit sie mit Bibelversen die eigene Stellung verteidigten oder die des anderen angriffen. Es wird behauptet, dass die alten Rabbiner ganze Teile der Schrift in- und auswendig kannten und wie lebendige Konkordanzen jede Schriftstelle anzuführen imstande waren. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass Beat Zuber — *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels* — «das romantische Axiom vom ‹sagenhaften Gedächtnis› vornehmlich illiterater Völker» neuerdings stark angezweifelt hat (46).

Ein wichtiges Merkmal der alten Midrašim ist die Aktualisierung der Bibel. Die Bibel wurde auf den Alltag bezogen. Und man weiss aus Erfahrung: der Alltag steht in engstem Zusammenhang mit dem Wechsel von Zeit und Ort, von Milieu und Gruppe. Deshalb kann der Midraš, ebensowenig wie die heutige Predigt, nicht zeitlos sein. Man erfährt dies, wenn man die Qumranliteratur, die rabbinischen Schriften und das N.T. untersucht. Bibelverse werden gleichsam der eigenen Situation und Zeit angeglichen. Diese Schriftaktualisierung hängt damit zusammen, dass man in Synagoge, Kirche und Sekte die Bibel als lebendiges Wort Gottes betrachtet hat, seinem Volk in jeder denkbaren Lage zugedacht. Und, wie bekannt, war auf Jahrhunderte hinaus die Situation des jüdischen Volkes nicht beneidenswert.

In der Synagoge folgte auf die Bibellesung — oder auf die Übersetzung ins Aramäische — die Homilie, welche vornehmlich *haggadischen* Charakters war. In der Lehrschule diente der Bibeltext der Abfassung der Regeln, in denen das Verhältnis der Menschen zu ihrem Gott reguliert und normiert wurde. Dies ist die *Halacha.* Diese hagadische und halachische Exegese ist aufbewahrt in haggadischen Midrašim wie *Pesikta de Rab Kahana, Pesiqta Rabbati* u.s.w., oder in halachischen Midrasim wie *Sifra* zu Lev., *Sifre* zu Num. und Deut. u.s.w.

Aus unseren Ausführungen wird deutlich, dass die jüdische Auslegung in mancher Hinsicht komplexen Charakters war: man spricht von *pešat* und *deraš,* von Halacha und Haggada, von Talmûdîm und Midrašim, von «homiletischer» und «exegetischer» Interpretation. Bald versucht man die Frage des einen zu beantworten, bald den Ansprüchen des anderen gerecht zu werden. Es gibt viele Beispiele der «angewandten» Bibelauslegung aus dem Beginn unserer Zeitrechnung, als der *Tenach* noch nicht völlig kanonisiert war. Schöne Beispiele einer historisch-kritischen Untersuchung einiger Auslegungsthemen findet man in den Arbeiten von Géza Vermes (47) und auch in dem bekannten Werk von Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (48). Problematisch bei letztgenannter Arbeit ist jedoch, zu entdecken, welches Ordnungsprinzip die Verfasser in der Fülle der Aus-

legungsbeispiele benutzt haben, falls sie überhaupt von einem solchen Ordungsprinzip geleitet wurden. Auf recht unkritische Weise hat man das Material gesammelt und den Stoff präsentiert. Das Werkzeug ist hergestellt worden, leider fehlt aber die Anleitung zum Gebrauch. So wird das Werkzeug nicht oder nicht gut benützt. Man hat sich bis vor kurzem auch kaum gefragt: Was ist eigentlich der Kern der jüdischen Exegese, was ist das eigentliche Argumentationsprinzip, das den ganzen Komplex jüdischer Auslegung beherrscht, einer Auslegung, die den in die jüdische Gedankenwelt Uneingeweihten hybrid anmutet? Und, wenn es überhaupt ein solches Prinzip gibt, ist es auch heute noch brauchbar?

Einer derjenigen, die in unserer Zeit eine Antwort auf diese Frage zu geben versucht haben, ist J. Heinemann in seinem in neuhebräischer Sprache geschriebenen Buch *Dārkē hā'aggādā* (49). Als charakteristisch für die rabbinische Hermeneutik und die jüdische Exegese bezeichnet Heinemann das «organische Denken» der Rabbiner. Mittels dieser Prinzips versucht die Haggada den Menschen zu zeigen, was überzeitlich, nicht durch besondere Situationen begrenzt und in jeder Generation aktuell ist. Diesem «organischen Denken» der Rabbiner kann zuerst die «kreative Historiographie» entnommen werden. Das heisst, die Geschichte wird nicht um ihrer selbst willen geschrieben, sondern zum Unterricht. Religiöse Vorstellungen und Institutionen wurden als Bezeichnungen dieses organischen Denkens in konkreter Form dargestellt. Ein Beispiel dieses Verfahrens sind die am Anfang unserer Ausführungen genannten Identifizierungen der Rabbiner. Die Veranschaulichung des rabbinischen Unterrichts stellt ebenfalls Assoziationen zwischen Dingen her, die unserer Meinung nach nicht viel miteinander gemein haben. Freilich basierte das alles noch nicht auf der modernen literarischen Analyse.

Weiters kann dem «organischen Denken» der Rabbiner die «kreative Philologie» entnommen werden. Heinemann nimmt in diesem Zusammenhang gründlich Stellung zu der rabbinischen Betrachtung des Verhältnisses der Bibel zum Midraš. Nach Auffassung der Rabbiner konnten auch die einzelnen Satzteile an sich betrachtet werden, so dass, wie wir schon aufzeigten, sogar Buchstaben eines Wortes Abkürzungen neuer Wörter bilden konnten *(Notariqon)* (50). Trotz dieser subtilen Midraš-Methode sind die Rabbiner, nach Heinemann, niemals von der «einfachen» Bedeutung des Textes abgewichen: *'ēn miqrā' yôṣē mîdē pᵉšûtô!* Zusammenfassend kann man sagen, dass nach Heinemann das rabbinische Denken nicht logisch-diskursiv, sondern *assoziativ* war. Man ging von der These aus, dass ein Bibelwort auf mehrere Weisen ausgelegt werden kann.

Ein anderer Gelehrter, der die dem rabbinischen Denken zugrundeliegende Gedankenbildung einer eingehenden Untersuchung unterzogen

hat, ist Max Kadushin, in seinem bereits im Jahre 1952 erstmals veröffentlichten Buch *The Rabbinic Mind* (51). Auch sein Ausgangspunkt ist das «organische Denken» der Rabbiner. Veranlassung zu dieser Studie und zu anderen Arbeiten auf diesem Gebiet war ein Gefühl des Unbehagens über die wenig zusammenhängende Betrachtung des rabbinischen Denkens in den übrigens vorzüglichen Arbeiten von S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (52) und G. F. Moore, *Judaisme in the First Centuries of the Christian Era* (53). Nach Kadushin hatten die Rabbiner kein logisch abgeschlossenes System feststehender Begriffe, sondern einen Komplex von sogenannten *«value concepts»*. Es handelt sich hier nicht um genaue Bestimmungen, Werturteile oder um eine (individuelle) Weltanschauung, sondern um klar umrissene Grundvorstellungen, welche Rabbiner und Volk in gleicher Weise verstanden. Die *«value concepts»* sind die Kristallisationen einer jahrhundertelangen Erfahrung des jüdischen Volkes; die Form des rabbinischen Denkens wird durch das Muster der miteinander zusammenhängenden *«value concepts»* gebildet. Dieser enge Zusammenhang ermöglichte sogar eine Religion ohne formelles Glaubensbekanntnis. Die vier wichtigsten *«value concepts»* sind: 1. Gottes *middat hārāḥ^a^mîm,* die «Eigenschaft der Barmherzigkeit»; 2. Gottes *middat haddîn,* die «Eigenschaft der Gerechtigkeit»; 3. *tôrā* und 4. *Israel.* Andere wichtige «Wertbegriffe» sind: *dèrèk 'èrèṣ,* die «menschlichen Gepflogenheiten» oder die «gesellschaftliche Sitte»; *malkût šāmāyîm,* «Königtum des Himmels»; *t^e^šûbā,* «Busse»; *qiddûš haššem,* «Heiligung des (Gottes)namens», *z^e^kût 'ābôt,* «Verdienst der Väter» u.s.w. Wie Heinemann betont auch Kadushin, dass die Rabbiner niemals den *p^e^šat* aus dem Auge verloren. Der Bibeltext selbst jedoch erlaubt eine vielfältige Interpretation. Ein Wort der Bibel kann, wie ein Wort Gottes selbst, verschiedene Dinge gleichzeitig zum Ausdruck bringen. Wir lesen z.B. in der Mechilta zu Ex 20:1 «Und Gott redete alle diese Worte»; darauf folgen dann die Zehn Gebote. Der Kommentar dazu lautet: «Die Schrift lehrt uns, dass Gott die Zehn Gebote in einem Atemzug sprach. Dies ist für Menschen von Fleisch und Blut unmöglich.» Sie brauchen ja viele Worte!

Wenn nun die Rabbiner, ausgehend von der «einfachen» Bedeutung des Bibelwortes, eigene Interpretationen vortrugen, so enthielten diese Interpretationen *«value concepts»,* die Gelehrte und Volk unmittelbar verstehen konnten. Die rabbinischen Konzeptionen sind von philosophischen, dogmatischen und figurativen verschieden. Bewusst haben die Rabbiner sich immer wieder von der «einfachen» Schriftbedeutung entfernt, aber sie wussten sich dazu berechtigt. Sie lebten ja fast immer in einer Lage, in der sie und das jüdische Volk des Trostes durch Gottes

Wort unbedingt bedurften. In dieser Situation konnte jeder Bibeltext, wie auch immer interpretiert, zu rabbinischen Vorstellungen anregen. Das grosse Verdienst der sehr empfehlenswerten Studie Kadushins ist, dass sie zeigt, auf welche Weise das duale Phänomen *pᵉšat* und *dᵉraš* im jüdischen Denken funktioniert hat und noch heute funktioniert.

Ohne hier noch andere Arbeiten zu diesem Thema anführen zu können, darunter das grosse Werk E. E. Urbachs, *Ḥazal* (54) — *Die Weisen* oder, wie der Titel der englischen Übersetzung lautet, *The Sages, their Concepts and Beliefs* — und auf die gründliche Besprechung dieser Studie durch J. Neusner einzugehen (55), darf ich sagen, dass man wohl das «organische Denken» der Rabbiner als eines der Grundprinzipien der rabbinischen Exegese ansehen muss. Das soll uns zum zweiten Teil der am Anfang dieser Ausführungen gestellten Frage und zur Antwort darauf führen.

II

Hat die alte jüdische Exegese Wert für unsere heutige wissenschaftliche und kirchliche Arbeit? Es kann natürlich kein Zweifel an dem religionsgeschichtlichen oder historisch-exegetischen Wert dieser Tätigkeit an sich für die moderne theologische Wissenschaft bestehen. Freilich verlangen die richtige Beurteilung und der gute Gebrauch der alten jüdischen exegetischen Ergebnisse eine jahrelange planmässige Durchführung eines Übungsprogramms in der sogenannten «Judaistik», zu der wir auch die Kenntnis der hebräischen und aramäischen Sprache rechnen wollen. Gerne möchte ich ein Fach «Judaistik» an jeder theologischen Fakultät oder Hochschule um der Theologie selbst willen befürworten. Sollte die Theologie biblisch sein und bleiben, so soll sie zumindest Aufmerksamkeit für ihre eigenen Quellen und Wurzeln zeigen!

Zusammenfassend werden jetzt einige Punkte angeführt, die zeigen sollen, warum die alte jüdische Interpretation auch heute noch nicht ihren Wert für Theologen und Pfarrer verloren hat:

1. Die Kenntnis der Methoden und Ergebnisse der rabbinischen Exegese hat grosse Bedeutung für das bessere Verständnis des A.T. Selbstverständlich stütze ich mich beim Verstehen des A.T. auf den hebräischen Text (und beim Verstehen des N. T. auf den griechischen), und nicht auf Übersetzungen. Schon der massoretische Text unserer hebräischen Bibel enthält in Punktation und Akzentuation viele altjüdische exegetische Hinweise, welche in den modernen Kommentaren kaum vermerkt sind. Glücklicherweise hat man jetzt, in der neuen *Biblia Hebraica Stuttgarten-*

sia, die von G. E. Weil (56) ausgezeichnet editierte *Massôrā G^edôlā* zur Verfügung, in der sich auch viel altes exegetisches Material findet (57).

2. Die Kenntnis der midrašischen Entwicklungen ist wichtig zum Aufspüren nicht in der Bibel enthaltener Traditionen, die trotzdem aufgrund späterer Midrašim in alten Zeiten bekannt gewesen sein könnten. Es sei z.B. auf Jes. 29:22 hingewiesen, wo von Gott als von «Abrahams Erlöser» gesprochen wird (58). Hier wird eine Überlieferung über die Errettung Abrahams vorausgesetzt, die sich sonst in der Bibel nicht erhalten hat, deren Spuren jedoch in der späteren Literatur wiederkehren. Der Midraš berichtet, dass Abraham nach der Vernichtung der Götzenbilder von Nimrod in einen brennenden Feuerofen geworfen wurde, aus dem Gott ihn unversehrt errettet hat. Ein anderes Beispiel midrašischer Tradition im A.T. haben wir in unserem Aufsatz *I Chronik 7, 21b-23 und die rabbinische Tradition* anzuführen versucht (59). Es handelt sich dort um eine alte Tradition über die Frühgeschichte der Ephraimiter, die sich nicht nur in erweiterter Form in den späteren rabbinischen Midrašim, sondern auch schon an anderen Stellen des A.T. selbst (z.B. Ps. 78:9ff.; Ex. 13:17) und vor allem in der rabbinischen Exegese zu diesen Stellen findet. Hieraus ergibt sich m.E. deutlich, dass Midrašbildung schon vor Abschluss des A.T. vorkam.

3. Wichtig ist die Kenntnis der Struktur und der Funktion der jüdischen Exegese auch in bezug auf den Gebrauch und das Verstehen der alten Übersetzungen wie Septuaginta, Pešitta, Vulgata und selbstverständlich vor allem der Targumim. Überdies sollte man in diesem Zusammenhang auch die apokryphen und pseudoepigraphischen Schriften nicht vergessen. Es stellt sich manchmal heraus, dass vom hebräischen Text abweichende Übersetzungen in der Septuaginta nicht immer daraus zu erklären sind, dass dem griechischen Übersetzer der Grundtext unbekannt war. Abgesehen von der Möglichkeit des Gebrauchs einer anderen *Vorlage* kann auch die Bekanntschaft des Übersetzers mit dem (zeitgenössischen) Midraš seine abweichende Übersetzung geprägt haben. Auch hiezu ein Beispiel: Die Kittiter (Gen. 10:4) werden je nach der Zeit, in der man übersetzt, anders identifiziert. Ursprünglich war es der Name für die Einwohner von Zypern (Jes. 23:1,12; Ez. 27:7 u.s.w.). Nachher aber deutete das Wort aufgrund einer rätselhaften Prophetie in Num. 24:24 auf die Makedonier (1 Makk. 1:1; 8:5) bzw. auf die Syrer (Jub. 37:1) und die Römer (Dan. 11:30; Sept., Vulg., Peš., 1 QpHab) hin. So wurden die geheimnisvollen Eroberer in Numeri jeweils mit einem in der Zeit des Verfassers lebenden Eroberer identifiziert (60).

4. Besonders wichtig ist die wissenschaftliche Erforschung der jüdi-

schen Exegese auch zum Verständnis des neutestamentlichen Hintergrundes (61). Vor allem das Studium der Targumim und ihrer Relationen zum N.T. hat in den letzten Jahrzehnten zu erheblichen Erfolgen geführt. In diesem Zusammenhang nennen wir nur die Namen von Díez Macho (62), Le Déaut (63), McNamara (64), Black (65) und auch schon Paul Kahle (66). Überdies wird auch im heutigen Staat Israel dem Neuen Testament von einigen Forschern die ihm gebührende Aufmerksamkeit geschenkt, welche auch christlichen Theologen Perspektiven zum besseren Verstehen des N.T. eröffnen kann. Hier seien u.a. die Namen von Flusser und Safrai genannt, die in ihren Arbeiten gerade den christlichen Exegeten wertvolles Material liefern (67).

Ein schönes Beispiel ist das folgende: In der Apostelgeschichte (23:5) sagte Paulus, nach einer scharfen Entgegnung hinsichtlich eines Schlages auf den Mund auf Befehl des Hohenpriesters Ananias: «Liebe Brüder, ich wusste es nicht, dass er Hoherpriester ist.» Nun ist es ganz unwahrscheinlich, anzunehmen, Paulus habe den Hohenpriester nicht erkannt. Nach Flusser und Safrai (68) wollte Paulus seinen Worten nur einen ironischen Klang geben. Er hatte sagen wollen: Ich konnte nicht erkennen, dass sich der Hohepriester auch als Hohepriester benahm. In Apostelg. 23:5 weist Paulus nämlich auf Ex. 22:27 hin: «Den Obersten deines Volkes sollst du nicht schmähen», oder besser: «Einem Obersten *in* deinem Volk sollst du nicht fluchen», hebräisch: *w^{e}naśiʿ b^{e}'ammekā lôʿ tāʿor,* wobei die Präposition *b^{e}* betont wird. Die Rabbiner haben mit dieser Präposition eine Art Konditionalsatz verbunden, wie sich dies z.B. in der Mechilta findet: «Zur Zeit, wo sie dem Brauch eures Volkes folgen», oder: «Wenn man die Arbeit eures Volkes tut» (69).

5. Das Studium der Midrašim, Targumim und ihrer Hintergründe kann auch heute auf besondere Weise die christliche Homiletik und Exegese anregen. In meiner Untersuchung: *Das Targum des Hohenliedes* habe ich zu zeigen versucht, dass die *allegorische* Deutung des Hohenliedes, der jüdischen Gemeinschaft entsprungen, der alten christlichen Kirche geläufig, auch heute noch in Kirche und Predigt ihren Wert hat, auch wenn man, wie stets im Midraš, in der Erklärung vom *p^{e}šat* der Schriftworte ausgeht (70).

6. Schliesslich möchte ich noch sagen: Jeder, der sich mit der rabbinischen Auslegung der Bibel befasst, bestürzt über ihre Vielschichtigkeit, überzeugt von der Notwendigkeit einer planmässigen Durchführung eines jüdisch-exegetischen Übungsprogramms und kritisch hinsichtlich dessen, was jetzt oft als jüdische Auslegung dargeboten wird, wird zwei Tatsachen nie aus dem Auge verlieren dürfen: I. Rabbinische Auslegung war *zeitgenössische* Auslegung. Sie bezog sich fast ausschliesslich auf die poli-

tische und religiöse Lage, in der das jüdische Volk lebte. Mit Hilfe der verfeinerten hermeneutischen Regeln verwertete sie praktisch die Bibel, wie man sie *damals* verstand. II. Rabbinische Auslegung stützt sich auf das *organische Denken* von Rabbinern und Volk, in dem niemals eine einzige Auslegung aus den Relationen gedanklich herausgelöst und als absolut gültig hingestellt wurde. In diesem organischen Denken funktionierte hingegen immer, was Kadushin *«value concepts»* nennt: Gott der Barmherzige; Gott der Rechtfertiger; Thora; Israel und noch viele andere Begriffe, und dies auf eine Weise, welche die christliche Kirche heute nicht mehr kennt, die orthodox-jüdische Gemeinde hingegen noch immer versteht.

Es wird unmöglich sein, heute die Ergebnisse der alten jüdischen Auslegung für die theologische und wissenschaftliche Arbeit als *normativ* zu übernehmen, wenn auch viele Beispiele daraus dankbar als Erläuterungen in Predigt und Unterricht benützt werden können. Den jetzigen Verkündern von Gottes Wort haben die alten Rabbiner mittels ihrer Schriftarbeit und der Aktualisierung der Schriften, die man als ein geschlossenes Zeichensystem immer mit sich trug, während man versuchte, bald in geschmeidigem Spiel, bald in tiefgründigem Ernst, «Schrift mit Schrift» zu vergleichen, ein reiches Instrumentarium dargeboten. Das Studium der rabbinischen Auslegung heute kann uns christliche Theologen an der Grenze des 20. und 21. Jahrhunderts lehren, dass Theologie noch immer eine «fröhliche Wissenschaft» ist. Die rabbinische Fröhlichkeit war nie — wie könnte dies auch anders sein? — unbändig; ihr Ernst — und das ist noch wichtiger — war nie tödlich.

Irgendwo erzählt die Tradition, dass zwei Rabbis auf einer Hochzeit sich damit vergnügten, Bibeltexte auszulegen und sie aneinanderzureihen, wie man Perlen auf eine Schnur reiht. Gewandt sprangen sie von einem Vers aus dem Pentateuch zu einem Vers aus den Propheten oder den Hagiographen hinüber. Das war ihre Hochzeit. Aber Vorsicht ist geboten vor der Meinung, solch ein Spiel mit dem Wort Gottes stehe im Widerspruch zum Ernst dieses Wortes. In Deut. 5:4 heisst es, dass Gott *panîm b^e^panîm,* «von Angesicht zu Angesicht» mit seinem Volk aus dem Feuer auf dem Berge geredet hat. *Panîm* ist Mehrzahl, es handelt sich also mindest um zwei Gesichter; *panîm b^e^panîm* ist also $2 \times 2 = 4$ Gesichter. Nach dem Midraš hat Gott vier Gesichter: 1. ein überwältigendes Gesicht, nämlich in der Bibel; 2. ein neutrales Gesicht, nämlich in der Mišna; 3. ein freundliches Gesicht, nämlich im Talmud und 4. ein lachendes Gesicht, nämlich in der Haggada (71). Und Haggada ist Midraš, die «volkstümliche» jüdische Exegese. Ist diese Auslegung nur ein Spiel? Wer meint, dies sagen zu können, geht an der grossen Bedeutung der Gesichter

Gottes in bezug auf Israel vorüber, vor allem an der Bedeutung des lachenden Gesichts für ein Volk, das in einer langen, sehr langen Geschichte so wenig Freude an anderen erlebt hat. Könnte die Bibelauslegung der jüdischen Meister innerhalb ihrer Gemeinschaft keine Bedeutung haben für eine Kirche, die gerade in dieser harten Zeit ebenfalls unterwegs ist?

ANMERKUNGEN

(*) Dieser Aufsatz ist eine Gastvorlesung, gehalten am 29.III.1978 im *Theologischen Seminar, Leipzig* (DDR). Abkürzungen in diesem Artikel, wo möglich nach dem *Abkürzungsverzeichnis* der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE), zusammengestellt von S. Schwertner, Berlin/New York 1976. Der Verfasser ist Inhaber des Lehrstuhls für A. T. an der theologischen Fakultät der Universität Nimwegen.

(1) Ein Verzeichnis seiner Arbeiten in: *KeTh* 27 (1976), 89-101.

(2) In abgeändeter Form findet sich dieser Aufsatz in niederländische Sprache in: *GThT* 77 (1977), 172-196.

(3) Vgl. E. Z. Melammed, *Bible Commentators* (Hebr.), I, Jerusalem 1975, 13f.

(4) D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine,* Missoula 1975, 67-74.

(5) E. E. Urbach, *The Sages, their Concepts and Beliefs,* Jerusalem 1969 (Hebr.). In englischer Sprache: Jerusalem 1975.

(6) Y. Aschkenasy und W. A. C. Whitlau, «Jüdische Bibelauslegung», in: H. Kremers (Herausg.), *Juden und Christen lesen dieselbe Bibel,* Duisburg 1973, 50f.

(7) Vgl. Pirqe Aboth V, 22.

(8) Eine schöne Biographie über ihn schrieb L. Finkelstein, *Akiba, Scholar, Saint and Martyr* Meridian Books JP 25), Cleveland usw. 1962.

(9) Vgl. Hagîga I, 8.

(10) Pirqe Aboth I, 1; III, 13 usw.; Patte, 107ff.

(11) Vgl. über Hillel: N. N. Glatzer, *Hillel the Elder. The Emergence of Classical Judaism* (Schocken Books SB 123), New York 1966.

(12) Vgl. u.a. Patte, 109-115 und M. Mielziner, *Introduction to the Talmud*[4], New York 1968 1968. Noch immer unentbehrlich für die rabbinischen Schriften ist: W. Bacher, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur,* 2 Bände (1899-1905) in einem Teil, Darmstadt 1965.

(13) Schluss der 1. Pisqa der Pesiqta de Rab Kahana.

(14) Vgl. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine,* New York 1962, 58-62; Bacher, I, 13-16.

(15) Vgl. auch H. L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midrasch*[6], München 1976, 99f.

(16) Strack, 100-108.

(17) Vgl. über ihn: *J. Neusner, A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai,* Ca 1-80 C.E., Leiden 1962.

(18) Vgl. Mielziner, 124f.; 182-185.

(19) BT Pesahim 22b.

(20) Vgl. Lieberman, 69.
(21) BT Menahot 29b.
(22) Vgl. neben den Einleitungen von Strack und Mielziner für das Folgende auch: Ch. Albeck, *Einführung in die Mischna*, Berlin/New York 1971.
(23) J. Z. Lauterbach, *Mekilta de Rabbi Ismael*, 3 Bünde, Philadelphia 1976 («paperback edition»).
(24) Ein Tannait ist ein in der Mišna erwähnter Lehrer. Amoräer nennt man einen nach Abschluss der Mišna bis gegen Ende des 5. Jahrh. tätigen Lehrer; vgl. Strack, 2ff.
(25) Vgl. oben Anm. 15.
(26) Vgl. B. Grossfield, *A Bibliography of Targum Literature*, Cincinnati/New York 1972 und die Besprechung von W. Baars in: *VT* 25 (1975), 124-128. Eine Neuauflage ist vorgesehen.
(27) Vgl. auch M. P. Miller, «Targum, Midrash and the Use of the Old Testament in the New Testament», *JSJ* 2 (1971), 29-82.
(28) J. P. M. van der Ploeg-A. S. van der Woude-B. Jongeling, *Le Targum de Joc de la Grotte XI de Qumran*, Leiden 1971.
(29) A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe*, Tübingen 1974, 22ff.
(30) Vgl. zu ihm auch Nissen, 417-428.
(31) M. Hengel, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s v. Chr.*[2], Tübingen 1973, 192f.
(32) I. L. Seeligmann, «Voraussetzungen der Midraschexegese», *VTS* 1 (1953), 150-181; G. Vermes *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1961; derselbe, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden 1975.
(33) J. Weingreen, *From Bible to Mishna. The continuity of Tradition*, Manchester 1976.
(34) M. J. Mulder, «1 Chronik 7,21b-23 und die rabbinische Tradition», *JSJ* 6 (1975), 141-166.
(35) Vgl. auch L. Jacobs, *Jewish Biblical Exegesis*, New York 1973.
(36) Vgl. z.B. S. Bamberger, *Raschis Pentateuchkommentar*[3], Basel 1962.
(37) Jacobs, X f.
(38) R. Loewe, «The ‹Plain Meaning› of Scripture in Early Jewish Exegesis», in: *Papers of the Institute of Jewish Studies London*, I, Jerusalem 1964, 140-185.
(39) R. Bloch, «Midrash» in: *DBS*, V. 1263-1281; vgl. auch A. G. Wright, *The Literary Genre Midrash*. Staten Island 1967; R. Le Déaut, «Apropos a Definition of Midrash», *Interp.* 25 (1971), 259-282.
(40) Vgl. G. Gerleman-E. Ruprecht, *THAT*, I, 460-467; Wagner, *ThWAT*, II, 313-329.
(41) W. Bacher, «Bible Exegesis; -Jewish:», *JE*, III, 162.
(42) 4QFlor 1,11; CD 6,7; 7,18.
(43) G. F. Moore, *Judaism in the first Centuries of the Christian Era*, I[6], Cambridge 1950, 296-302.
(44) J. Mann-I. Sonne, *The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue*, 2 Bände, Cincinatti 1940-1966.
(45) Vgl. Patte, 35-47.
(46) B. Zuber, *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels*, Freiburg CH/Göttingen 1976, 73-98.
(47) Z.B.: G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, 59-91.
(48) H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 4 Bände + 2 Registerbände, München 1922-61.
(49) J. Heinemann, *darkē hā'aggādā*[2], Jerusalem 1954; vgl. M. Kadushin, *JSocS* 13 (1951), 181-184.
(50) Bacher, I, 125-128 (s. oben Anm. 12).
(51) M. Kadushin, *The Rabbinic Mind*[2], New York usw. 1965; vgl. auch von demselben Verfasser: *A Conceptual Approach to the Mekilta*, New York 1969.

(52) S. Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (Schocken Books SB 15), New York 1961.
(53) S. oben Anm. 43.
(54) S. oben Anm. 5.
(55) J. Neusner, «The Teaching of the Rabbis: Approaches Old and New», *JJS 27* (1976), 23-35.
(56) G. E. Weil, *Massorah Gedolah iuxta Codicem Leningradensem B 19a,* I (Catalogi), Rome/Stuttgart 1971. Es werden noch drei Bände folgen.
(57) Vgl. auch L. Prijs, *Jüdische Tradition in der Septuaginta,* Leiden 1948.
(58) Vgl. Seeligmann, 155.
(59) S. oben Anm. 34.
(60) Vgl. «Kittim», *EJ* 10, 1080ff.
(61) Vgl. O. Michel-S. Safrai-R. Le Déaut-M. de Jonge-J. van Goudoever, *Studies on the Jewish Background of the New Testament,* Assen 1969; jetzt auch: *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum,* von denen bereits zwei Bände vorliegen: *The Jewish People in the First Century,* Assen/Amsterdam 1974-6.
(62) S. vor allem: A. Díez Macho, *El Targum. Introducción a las Traducciones Aramaicas de la Biblia,* Barcelona 1972.
(63) R. Le Déaut, *Introduction à la Littérature Targumique,* Rome 1966; derselbe, *La Nuit Pascale,* Rome 1963; derselbe, *Liturgie juive et Nouveau Testament,* Rome 1965; derselbe, «The Current State of Targumic Studies», *BTB* 4 (1974), 3-32; derselbe, «Targumic Literature and New Testament Interpretation», *BTB* 4 (1974), 243-289.
(64) M. McNamara, *Targum and Testament. Aramaic Paraphrases of the Hebrew Bible: A Light on the New Testament,* Shannon 1972.
(65) M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*[3], Oxford 1967.
(66) P. E. Kahle, *The Cairo Geniza*[2], Oxford 1959.
(67) Flusser und Safrai sind auch Mitarbeiter an *Compendia* (s. oben Anm. 61).
(68) Nach mündlicher Mitteilung in einer Gastvorlesung in Amsterdam.
(69) H. S. Horovitz-I. A. Rabin, *Mechilta d'Rabbi Ismael*[2], Jerusalem 1960, 318.
(70) M. J. Mulder, *De Targum op het Hooglied. Inleiding, vertaling en korte verklaring,* Amsterdam 1975.
(71) J. Heinemann, 189ff.; Sopherim XVI, 2.