

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Andrea Polaschegg · Daniel Weidner (Hrsg.)

Das Buch in den Büchern

Wechselwirkungen von Bibel und Literatur

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes und die ihm zugrunde liegende Tagung wurde mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.

Umschlagabbildung:

Sandro Botticelli: Madonna del Magnificat, Öl auf Holz, 1481, Detail.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5243-6

DOMINIK RÖSSLER

Anmerkungen zum rabbinischen Verständnis von Text und Kommentar am Beispiel des Midrasch *Shir ha-Shirim Rabba* zum Hohelied

Teilen Juden und Christen einen erheblichen Teil ihrer heiligen Texte,¹ kommt das Abgrenzungsbedürfnis bei der Kommentierung dieser Texte umso stärker zum Tragen. Die rabbinische Bibelinterpretation der Spätantike scheint sich in der Methodik radikal von der christlichen Auslegungsweise zu unterscheiden. Neben inhaltlichen Unterschieden spielt dabei insbesondere die eigentümliche Methodik der rabbinischen Schriftauslegung eine Rolle, wie sie uns im Midrasch, der wichtigsten Gattung rabbinischer Bibelauslegung, begegnet. Obwohl es keine einheitlich christliche Auslegungsmethodik gibt, ist die Auslegung, die dem rabbinischen Midrasch für gewöhnlich gegenübergestellt wird, die Allegorie.² Die aus der stoischen Interpretation Homers hervorgegangene Allegorese kommt als Methode der Bibelauslegung bereits in den Arbeiten des alexandrinischen Juden Philon zu ihrer ersten Blüte. Während die rabbinische Auslegungstradition allerdings Philon völlig unbeachtet lässt, wird er zum Vorbild der patristischen Bibelinterpretation.

Die Allegorese versteht Texte in bedeutungsübertragender Weise. Sie ersetzt die ›wörtliche‹ Bedeutung erster Ebene durch eine übertragene Bedeutung zweiter Ebene, die durch einen hermeneutischen Schlüssel erst dechiffriert werden muss. Der allegorischen Lesart der Bibel scheint das Bedürfnis einer philosophisch aufgeklärten Lektüre zugrunde zu liegen, z. B. das körperliche Auftreten Gottes in der Bibel nicht wörtlich zu verstehen. Mit der ›Hand Gottes‹ kann dieser Lesart zufolge unmöglich tatsächlich die Hand Gottes gemeint sein, sondern sie muss als Allegorie etwa für die Macht oder Tatkraft Gottes verstanden werden. Die Allegorie drückt einen für uns nicht fassbaren, abstrakten Begriff durch ein konkretes Bild aus, um uns ein Verständnis von etwas zu ermöglichen, was uns sonst unverständlich bleiben müsste. Diese hermeneutische Technik setzt voraus, dass

1 Der jüdische Kanon der als autoritativ angesehenen biblischen Bücher entspricht dem protestantischen Kanon des Alten Testaments.

2 Vgl. z. B. Samuel Tobias Lachs: ›Prolegomena to Canticles Rabba‹, in: *The Jewish Quarterly Review*, 55 (1965), S. 235–255; Gerald L. Bruns: *Midrash and Allegory. The Beginnings of Scriptural Interpretation*, in: Frank Kermode/Robert Alter: *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge/Mass. (Harvard University Press) 1986, S. 625–646, Daniel Boyarin: *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington/Ind. (Indiana University Press) 1990.

die Bedeutung sprachlicher Zeichen außerhalb ihrer selbst zu suchen ist. Die sprachlichen Zeichen verweisen auf außersprachliche Entitäten, seien es konkrete Gegenstände oder abstrakte Ideen und Vorstellungen. Erst diese binäre Struktur generiert Bedeutung. In der Terminologie Saussures lässt sich dieses dualistische Schriftverständnis mit dem Gegensatzpaar von *signifiant* (Signifikant) und *signifié* (Signifikat) genauer beschreiben.³ Die Zeichen der Schrift bezeichnen als Signifikante ein Bezeichnetes, ein außerhalb der Schrift liegendes Signifikat. Die allegorische Interpretation setzt voraus, dass ein Signifikant auf mehrere Signifikate verweisen kann, ein Begriff kann auf unterschiedliche Bedeutungen referieren.⁴ Angewendet auf das Hohelied mag dies bedeuten, dass die detailreich geschilderte Körperlichkeit des Liebespaars nicht auf die äußeren Teile des Körpers referiert, sondern in einem analogen Sinn beispielsweise auf die verschiedenen Bewegkräfte der Seele.⁵ Der dem Sprachgebrauch näherliegende Sinn tritt dabei ganz hinter die übertragene Bedeutung zurück. Inwiefern sich die rabbinische Bibelauslegung von dieser Methodik unterscheidet, werde ich im Folgenden herausarbeiten.

Neben der Betrachtung der Midraschim als historische Zeugnisse einer bestimmten Zeit lassen sich auch die Interpretationsansätze dieser hermeneutischen Technik eigens analysieren. Diese Interpretationsansätze, wobei in dieser Untersuchung die Theorieansätze der jüngeren Midraschforschung seit den 1970er Jahren im Fokus stehen sollen, geben dabei, so meine Annahme, immer auch etwas von dem Selbstverständnis ihrer Zeit preis. Im Folgenden werden uns deshalb nicht so sehr die historischen Implikationen der Genese des Midrasch beschäftigen, als die Frage, welches Forschungsinteresse dem zeitgenössischen Studium der Methodik des rabbinischen Midrasch zugrunde liegt und inwieweit in diesem Interesse heute noch ein Abgrenzungsbedürfnis gegenüber der christlichen Mehrheitskultur erblickt werden kann.

Den theoretischen Zugang zur spätantiken Auslegungspraxis der Rabbinen bezeichnete der Literaturwissenschaftler David Stern prägnant als »Midrash-Theory-Connection«⁶. Stern problematisiert mit diesem Begriff die Überlagerung genuin historischer Fragestellungen durch zeitgenössische Diskurse. Inwiefern

3 Ferdinand Saussure: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin (De Gruyter) 1967, S. 78 f.; Daniel Boyarin wendet die Saussure'sche Terminologie sehr fruchtbar auf das theoretische Verständnis des Midrasch in *Intertextuality and the Reading of Midrash* (S. 54, 110 ff.) an, weshalb ich um der begrifflichen Schärfe willen ebenfalls auf diese Terminologie nicht verzichten möchte.

4 Zur Funktionsweise der Allegorie vgl. auch Bruns: *Midrash and Allegory* (Anm. 2), S. 638.

5 Origen: *The Song of Songs. Commentary and Homilies*, übers. v. R. P. Lawson, Westminster/Md. (Newman Press) 1957, S. 28.

6 David Stern: *Midrash and Theory – Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston/Ill. (Northwestern University Press) 1996, S. 1–13.

ist beispielsweise in der Auslegungsweise der Rabbinen ein alternatives Denken vorgeformt, das den sogenannten *Linguistic Turn* vorwegnimmt? Mit Blick auf das Verhältnis von Text und Kommentar bedeutet dieser philosophische Paradigmenwechsel letzten Endes die Aufgabe eines hierarchischen Verständnisses dieser Unterscheidung. Hat der Kommentar gemäß eines traditionellen Schriftverständnisses die dienende Aufgabe, das zu erklären oder zu umschreiben, was in dem zu interpretierenden Text eigentlich schon drin steht, wird das Primat des Textes über den Kommentar obsolet, sobald außersprachliche Kriterien fehlen, die über die Korrektheit des Kommentars entscheiden können. Erschließt sich die Bedeutung der Worte aus dem sprachlichen Zusammenhang, in welchem sie gebraucht werden, ist die Bedeutung kontextabhängig immer wieder neu zu bestimmen. Eindeutige Bedeutungsrelationen und somit auch eine allegorische Auslegungsweise lassen sich diesem Verständnis zufolge nicht etablieren. Text und Kommentar verweisen aufeinander, sind aber gleichermaßen bedeutungskonstituierend, ohne dass der Text den Kommentar eindeutig determinieren würde.

Der rabbinische Kommentar zum Hohelied kommt hier unserem Anliegen, das Verhältnis von Text und Kommentar im Kontext einer modernen Sprachphilosophie näher bestimmen zu wollen, aus mehreren Gründen besonders entgegen. Zum einen ist das Hohelied im Vergleich zu anderen Büchern des biblischen Kanons in besonderem Maß auslegungsbedürftig. Neben dem Buch Esther ist es das einzige Buch der Hebräischen Bibel, in der Gott gar nicht erwähnt wird. Der Inhalt könnte auch einem ganz weltlichen Liebeslied entstammen. Es ist außerdem nahezu unmöglich, in dem Lied eine Handlung auszumachen; die einzelnen Verse scheinen lediglich durch das Thema der Liebeslust und des Liebesschmerzes zusammengehalten zu werden. Dass angesichts dieser schwerwiegenden Probleme sogar die Kanonizität des Hohelieds bezweifelt wurde, wird da nicht weiter verwundern.⁷ Aufgrund des in sehr sinnlichen Bildern geschilderten erotischen Inhalts mit fehlendem Gottesbezug scheint eine allegorische Auslegung des Liedes geradezu als Voraussetzung für die Aufnahme in den jüdischen Kanon; ferner behauptet jede Standardeinführung, das Hohelied werde in der jüdischen Auslegung als Allegorie auf die Liebe zwischen Gott und dem Volk Israel gelesen.⁸ Dass eine profane Lesart des Hohelieds durchaus als realistische Gefahr angesehen wurde, geht bereits aus den rabbinischen Quellen hervor. Die Tosefta überliefert einen Ausspruch R. Akibas: »Wer das Hohe Lied in einer Schänke trällert und es zu einer Art [profanen] Lied macht, hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt.«⁹ Wenn schon nicht der erotische Gehalt an

7 *Mishna Jadajim* 3,5.

8 Vgl. z. B.: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 15, Berlin u. a. (De Gruyter) 1986, S. 503–508.

9 *Tosefta Sanhedrin* 12,10, zit. nach: *Die Tosefta*, übers. u. komm. v. Børje Salomonsen, Stuttgart (Kohlhammer) 1976; vgl. dazu auch *Talmud Bavli Sanhedrin* 101a.

sich die Kanonizität des Hohelieds gefährde, so doch der fehlende ausdrückliche Gottesbezug, der unbedingt hergestellt werden müsste, um die Zugehörigkeit dieses Liedes zum biblischen Kanon zu rechtfertigen. Nichts läge also näher, als mit einer allegorischen Lesart, dieses offensichtliche theologische Problem zu lösen. Der große Vorteil einer allegorischen Lesart wäre zudem, dass nicht jeder einzelne Vers in einer aus religiöser Sicht angemessenen Weise eigens erklärt werden müsste. Die Allegorese gäbe uns einen hermeneutischen Schlüssel zur Hand, der das gesamte Szenario, die liebebestrunkenen Gespräche eines Paares, auf eine andere Ebene hebt. Ein genauer Blick auf *Shir ha-Shirim Rabba* offenbart jedoch, dass dies gerade nicht die Strategie der Rabbinen ist. In der mehrere Seiten umfassenden Auslegung zum ersten Vers verdeutlichen die Rabbinen die Funktion des Hoheliedes innerhalb des biblischen Kanons mithilfe mehrerer Gleichnisse. Der erste Vers lautet schlicht: »Das Hohelied Salomos« (שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לְשִׁלְמֹה). Nun würde man vermuten, dieser Vers berge noch nicht allzu viel Interpretationsbedarf. Wir sehen hier jedoch bereits ein charakteristisches Merkmal der Midraschim. Ihre kreative Produktivität gibt sich als Kommentar der Heiligen Schrift aus und nichts läge ihr ferner, als Originalität für sich zu beanspruchen. Alles, was sich zu sagen lohnt, ist in der Heiligen Schrift bereits enthalten. Der Bibelkommentar rückt deshalb im rabbinischen Judentum ins Zentrum des Erkenntnisinteresses. Der Kommentar will nicht nur den zu interpretierenden Text verstehen, sondern erhofft sich von der Exegese Antworten auf alle möglichen Fragen des religiösen Lebens. Anstelle einer dem eigentlichen Kommentar vorangestellten Einleitung beginnt der rabbinische Kommentar sofort mit der Interpretation des ersten Verses. Ein anderes Kennzeichen, das den allumfassenden Anspruch der Heiligen Schrift betont und hinter der die intellektuelle Leistung des einzelnen Gelehrten vollständig zurücktritt, betrifft die Urheberschaft rabbinischer Texte. Die rabbinische Literatur kennt keinen Autor. Der Kommentar spricht nicht mit einer Stimme, sondern lässt die ganze Vielfalt der Meinungen der verschiedenen Gelehrten zu Wort kommen, selbst wenn diese sich zu widersprechen scheinen. Dennoch ist diese Vielstimmigkeit in *Shir ha-Shirim Rabba* sehr bedacht arrangiert und folgt einer bestimmten Agenda. Eine Einleitung eines Herausgebers ist also innerhalb der rabbinischen Literatur der Spätantike nicht vorstellbar. Wie wir jedoch sehen werden, übernehmen die Auslegungen dieses ersten Verses Funktionen, die wir von einer klassischen Einleitung erwarten würden. Die rabbinische Auslegung schöpft dabei aus allen möglichen Bedeutungsebenen der Schrift. Die Bibel wird nicht nur auf der inhaltlichen Ebene zum Gegenstand der Auslegung, sondern auch Laut- und Schriftbild der hebräischen Konsonanten werden für die Exegese fruchtbar gemacht. Deshalb kommen wir auch nicht umhin, den hebräischen Wortlaut,

sofern er für die Argumentation wichtig ist, hier anzuführen. Beginnen wir mit einer der zahlreichen Auslegungen des ersten Hoheliedverses: »Das Hohelied Salomos« (שיר השירים אשר לשלמה):

Eine weitere Auslegung des Hohelieds [שיר השירים]. »Und darüber hinaus [ויותר ש], dass der Kohelet weise war« (Koh 12,9). Wenn ein anderer Mensch sie¹⁰ gesagt hätte, hättest du deine Ohren [אזניך] aufsperrn und diese Worte hören müssen, desto mehr [ויותר ש], weil Salomon sie gesagt hat. Und wenn er sie aus seiner [eigenen] Meinung heraus gesagt hätte, hättest du deine Ohren [auch] aufsperrn und diese Worte hören müssen, desto mehr, weil er sie im Heiligen Geist sagte.¹¹

Der erste Vers des Hohelieds ist ein Einleitungsvers, der mit der Wendung »Lied der Lieder« die Bedeutung des Lieds hervorhebt und wahrscheinlich die Verfasserschaft klärt. Der hebräische Text könnte auch so gelesen werden, dass es sich um ein Lied *für* Salomon handelt. Für die Rabbinen steht allerdings fest, dass Salomon der Verfasser des Hohelieds ist, ebenso wie vom Buch der Sprichwörter und Kohelet. Inhaltlich geht es hier offenbar darum, Salomons Autorschaft und Autorität zu etablieren. Dies geschieht mithilfe eines Zitats aus einem anderen Buch der Bibel, aus Kohelet. Salomon ist nicht nur der Verfasser von Kohelet, er selbst ist Kohelet.¹² Eine Aussage über Kohelets Weisheit ist folglich eine Aussage über Salomons Weisheit. Im strengen Sinn ist dieser Argumentationsschritt wohl kaum eine Interpretation unseres Ausgangsverses Hld 1,1. Dem Schritt scheint eher die Funktion zuzukommen zu erklären, wer Salomon ist und warum seinen Schriften, besonders aber dem Hohelied, solch eine Bedeutung zukommt. Im Gewand der Interpretation geht es hier also um die Klärung klassischer Einleitungsfragen. Ein echtes Auslegungsinteresse könnte hingegen mit Blick auf Koh 12,9 behauptet werden. Die hebräische Floskel ויותר am Beginn des Verses 12,9 scheint, betrachtet man den Vers im Kontext des Buches Kohelet, keine rechte Funktion zu haben. Der vorausgehende Vers zitiert das bestimmende und immer wiederkehrende Motiv des Buches Kohelet: »Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, das ist alles Windhauch.«¹³ Einige moderne Bibelübersetzungen unterschlagen deshalb wohl diese eigentümliche Satzeinleitung auch ganz.¹⁴ Die

10 Hier sind die drei von Salomon verfassten Bücher *Buch der Sprichwörter*, *Hohelied* und *Kohelet* gemeint.

11 *Shir ha-Shirim Rabba* 1,8, die Übers. folgt weitgehend Birke Rapp: *Rabbinische Liebe. Untersuchungen zur Deutung der Liebe des Hohenliedes auf das Studium der Tora in Midrasch Shir ha-Shirim Rabba* (Diss.), Utrecht 2003, S. 80.

12 Vgl. Koh 1,1.

13 Koh 12,8 (zit. nach Einheitsübers.).

14 Z. B. Einheitsübersetzung, Neues Leben.

Konstruktion ויותר ψ kommt innerhalb der Bibel nur in diesem Vers vor. Der die hebräische Konstruktion als Konjunktion interpretierende Übersetzungsvorschlag von Wilhelm Gesenius lautet dann auch etwas ratlos: »außerdem daß«.¹⁵ Im rabbinischen Sprachgebrauch und auch im heutigen Hebräisch meint ψ ויותר allerdings »desto mehr«, was im ursprünglichen Zusammenhang von Kohelet keinen Sinn hat, bezogen auf den Vers 1,1 des Hohelieds lässt sich hingegen ein Sinn konstruieren. Die bloß konstatierende Aussage »das Hohelied Salomons« (השיר השירים אשר לשלמה) erhält den wertenden Zusatz »desto mehr, weil Kohelet/Salomon es gewesen ist« (ויותר שהיה קהלת). Wenn wir den Beginn des Verses Koh 12,9 auf Hld 1,1 hin lesen, ergibt sich ein ganz neuer Sinn, der – um verständlich zu sein – allerdings einer gewissen Erweiterung bedarf, die wie folgt zusammengefasst werden kann: Das folgende Lied ist autoritativ, unabhängig von der Frage, von wem es verfasst worden ist. Da es Salomon zugeschrieben wird, ist es noch autoritativer. Das lernen wir aus Koh 12,9. Eine weitere Steigerung erhält diese Argumentation dadurch, dass die Wendung »desto mehr« sich in einem weiteren Schritt darauf bezieht, dass Salomon vom Heiligen Geist inspiriert gewesen sei, als er das Hohelied verfasste. Den Beleg für diese letzte Behauptung bleibt der Midrasch hier schuldig, kommt aber am Ende des ganzen Argumentationsstrangs dieser Peticha¹⁶ leitmotivartig auf diese Behauptung zurück. An dieser Stelle lassen sich bereits drei Beobachtungen festhalten:

1. Die Auslegung des Ausgangsverses ist gegenüber der Klärung typischer Einleitungsfragen, wie der nach der Verfasserschaft und Bedeutung des Buches, sekundär. Der Kommentar scheint hier nur Vorwand zu sein, um dem Verdacht zu entgehen, neben der Bibel für sich Originalität zu beanspruchen.

2. Der formal zur Auslegung von Hld 1,1 herangezogene Vers aus Koh 12,9 ist in seinem ursprünglichen Zusammenhang selbst in höchstem Maße erklärungsbedürftig. So erhellt das Hohelied an dieser Stelle eher den Vers aus Kohelet als umgekehrt. Für das Verhältnis von Text und Kommentar bedeutet dies, dass obwohl es sich bei *Shir ha-Shirim Rabba* formal um einen Kommentar zum Hohelied handelt, dieser ebenso als Kommentar zu anderen biblischen Büchern gelesen werden kann.

3. Die Funktion des Kommentars besteht offenbar nicht darin, zum Verständnis eines bestimmten Buches beizutragen, als vielmehr, intertextuelle Bezüge innerhalb des biblischen Kanons herzustellen, deren Bedeutung sich nicht in erster

15 Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin u. a. (Springer) 1962, S. 296. Die Eberfelder- und die Schlachter-Bibel folgen in der Übersetzung von Koh 12,9 diesem Vorschlag. Luther (1545) übersetzt mit ähnlicher Intention die Wendung mit »Der selb Prediger war nicht allein Weise / sondern leret auch ...« (Hvh. D. R.).

16 Zur Form der Peticha vgl.: Günter Stemmerger: *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München (Beck) ⁸1992, S. 242 f.

Linie textimmanent, sondern mit Bezug auf die aktuellen Anliegen der Ausleger erschließt. Die Bibel stellt sich dem Interpreten dabei als *ein* Buch dar, in dessen Zentrum jedoch der Pentateuch steht.

Doch folgen wir dem weiteren Argumentationsgang, der uns einen Schlüssel zum rabbinischen Verständnis des Hohelieds an die Hand gibt. Der Vers aus Kohelet (12,9) wird noch einmal wiederholt, die Auslegung bezieht sich nun jedoch auf den zweiten Teil des Verses. Wieder hängt die Auslegung am Schriftbild eines einzelnen Wortes: *isen* (אִסֵּן). Wieder ist die Bedeutung des Wortes strittig, das innerhalb der Bibel nur an dieser Stelle vorkommt. Das Wort erinnert jedoch an das bekannte Verb mit der gleichen Wurzel *asin* (אִסַּן), das ›zuhören‹ bedeutet und von welchem das Substantiv *osen* (אָזֵן), ›Ohr‹, abgeleitet ist. Das Motiv der Ohren klang in der oben zitierten Passage bereits an. Nun wird es zum Leitmotiv des folgenden Abschnitts:

»Und darüber hinaus, dass Kohelet weise war, [lehrte er noch das Volk Erkenntnis und erwog [אִזַּן]¹⁷ und forschte [וְחִקֵּר] [und] verfasste [וְתָקַן] viele Sprüche[מִשְׁלִים]]« (Koh 12,9). Er erwog [אִזַּן] die Worte der Tora und erforschte [וְחִקֵּר] die Worte der Tora. Er machte der Tora Henkel [אֲזַנִּים]. Daher wirst du entdecken, dass bevor Salomo sich nicht erhoben hatte, die Tora mit dem Folgenden zu vergleichen war: Rav Nachman gab zwei [Illustrationen]. Rav Nachman sagte: Gleich einem Palast, der viele Türen hatte und jeder, der hineinging, fand nicht mehr zum Eingang zurück. Da kam ein Kluger und nahm eine Seilrolle und hängte sie beim Eingang auf. Da gingen alle an der Seilrolle ein und aus. So konnte, bis sich Salomo erhob, niemand die Worte der Tora verstehen oder einsehen, aber als Salomo sich erhob, fingen alle an, die Tora zu begreifen. Rav Nachman gab noch eine andere Illustration: Gleich einem Dickicht von Schilfrohren, in das kein Mensch hineingehen konnte. Da kam ein Kluger, nahm die Sichel und schnitt [einige] ab, da fingen alle an, über die Schneise hinein und hinaus zu gehen. So [auch] Salomo usw... R. Jose sagte: Gleich einem großen Korb voller Früchte, der keinen Henkel hatte und nicht getragen werden konnte. Da kam ein Kluger und machte ihm Henkel [אֲזַנִּים] und von da an wurde er an den Henkeln getragen. So konnte, bis sich Salomo erhob, niemand die Worte der Tora verstehen oder einsehen, aber als Salomo sich erhob, fingen alle an, die Tora zu begreifen.¹⁸

Der Vers aus Kohelet ist schwer verständlich. Es ist nicht ganz klar, worauf sich die zwei Verben *אִזַּן* und *וְחִקֵּר* beziehen, die auf »und lehrte dem Volk Erkenntnis« folgen. Das letzte Verb des Verses hat ein klares Objekt: »[und] verfasste viele Sprüche« (Hvh. D. R.). Die Rabbinen lösen dieses Interpretationsproblem,

17 Hebräisches Vokabular v. Verf., Textanmerkungen v. Birke Rapp.

18 *Shir ha-Shirim Rabba* 1,8; zit. nach: Rapp: *Rabbinische Liebe* (Anm. 11), S. 80 f.

indem sie als Objekt der Verben וַאֲזַן und וַחֲקֹר die »Worte der Tora« vorschlagen. Durch diese Lösung wird jedoch ein neues Problem erzeugt: Was bedeutet das obskure Verb *isen* (אִזַּן) in Bezug auf die Tora? Hier kommt nun die auf dem Lautbild beruhende Assoziation der Ohren ins Spiel. Das Verb, so die Auslegung der Rabbinen, bedeute auf die Tora bezogen, der Tora Ohren oder Henkel zu machen. Wie aber, so ließe sich weiter fragen, bringt Salomo dies zustande? Die Rabbinen lösen das Problem, indem sie den letzten Teil des Verses instrumental verstehen: »[und] verfasste viele Sprüche [מִשְׁלִים]«. Indem Salomo viele Sprüche verfasste, machte er der Tora Henkel. Das bringt uns zurück zu unserem Ausgangsvers Hld 1,1, denn diese von Salomo verfassten Sprüche finden wir nicht nur im Buch der Sprichwörter und in Kohelet, sondern auch das Hohelied ist ein solches *mashal* [מִשְׁלַל] Salomos. Nun wissen wir immer noch nicht, was mit dieser eigentümlichen Wendung, der Tora Henkel oder Ohren zu machen, gemeint ist. Diese Frage erklären die Gleichnisse von Rav Nachman und Rabbi Jose. Während bei den beiden Gleichnissen von Rav Nachman der direkte Bezug zum Ausgangspunkt unserer Auslegung, dem eigentümlich an »Ohren« erinnernden Verb *isen* (אִזַּן), noch fehlt, wird dieser Bezug bei Rabbi Jose explizit hergestellt.

Das erste Gleichnis unterstellt, dass es zwar möglich sei, zur Tora einen Zugang zu finden, es bestünde jedoch die Gefahr, wie aus einem Palast mit vielen Gängen und Türen nicht mehr herauszufinden. Im darauf folgenden Gleichnis ist hingegen bereits der Zugang zur Tora durch ein dichtes Schilfdickicht versperrt. Nur durch das Kappen einiger Schilfrohre kann zur Tora vorgedrungen werden. Die angeführten Gleichnisse stehen auf den ersten Blick in einem Widerspruch zueinander. Auch wenn sich bisher der Gang der Argumentation nur schrittweise und aufeinander aufbauend vollzogen hat und die angeführten Gleichnisse scheinbar in einem komplementären Verhältnis zu einander gestanden haben, geben diese Antworten auf unterschiedliche Fragen und Lebenssituation, weshalb sie nur scheinbar in einem Widerspruch zueinander stehen: Das erste Gleichnis behandelt das Problem der Orientierung innerhalb der Tora. Die *meschalim* (מִשְׁלִים), ›Sprüche‹ Salomons, können hier als Orientierung dienen. Das zweite Gleichnis fragt hingegen viel grundsätzlicher nach der Möglichkeit eines ersten Zugangs. Hier mögen Vereinfachungen der Komplexität der Tora nötig sein, dabei geht zwar das ein oder andere Detail wie beim Kappen der Schilfrohre verloren, es ermöglicht aber einen ersten Zugang. Auch diese Komplexitätsreduzierung können Salomons *meschalim* leisten. Rabbi Joses Gleichnis scheint auf die unfassbare Reichhaltigkeit der Tora abzielen, die ohne die pointierende Kraft des Gleichnisses kaum zu handhaben ist.

Doch bevor wir näher auf die Funktion des Gleichnisses für die Schriftauslegung eingehen, lassen wir die Rabbinen ihren Gedankengang zu Ende führen.

Es folgen noch zwei weitere Gleichnisse und ein Zitat, das Salomon als den Autor des Buchs der Sprichwörter ausweist und das Gleichnis als Mittel zum Verständnis der Tora belegt, bevor die Rabbinen dessen Funktion selbst reflektieren:

Die Rabbinen sagten: Das Gleichnis soll dir nicht als etwas Leichtes erscheinen, denn durch das Gleichnis kann der Mensch die Worte der Tora verstehen. Gleich einem König, der eine goldene Münze oder eine wertvolle Perle aus seinem Haus verloren hatte. Ist es nicht so, dass er sie mit einem Docht, der gerade mal einen Isar wert ist, findet? So soll dir das Gleichnis nicht als etwas Leichtes erscheinen, denn durch das Gleichnis versteht ein Mensch die Worte der Tora. [...] R. Judan sagte: Um dich zu lehren, dass jeder, der die Worte der Tora in der Öffentlichkeit sagt, es verdient, dass der Heilige Geist der Schechina¹⁹ auf ihm ruht. Von wem [kannst] du das lernen? Von Salomon, der, weil er die Worte der Tora in der Öffentlichkeit sagte, es verdiente, dass auf ihm der Heilige Geist ruhte und er drei Bücher verfasste: die Sprüche, Kohelet und das Hohelied [שיר השירים].²⁰

Ganz konsequent schildern die Rabbinen zur Erläuterung der Funktion des Gleichnisses ein Gleichnis, bevor sie der Form einer Peticha entsprechend²¹ zum Ausgangspunkt ihrer Auslegung zurückkehren: shir ha-shirim (שיר השירים)²². Das Gleichnis, so die Rabbinen, erhält seine Bedeutung nur insofern es auf das Verständnis der Tora bezogen wird. Für sich selbst genommen ist das Gleichnis nahezu wertlos: Es ist einen »Isar« wert, eine der kleinsten Kupfermünzen.²³ Da das Gleichnis aber ebenso wie ein an sich wertloser Kerzendocht in der Lage ist, das Verständnis der Tora zu erhellen, ist sein Wert unschätzbar.

Interessanterweise erweist sich die göttliche Inspiration Salomos darin, dass er »die Worte der Tora in der Öffentlichkeit sagt[.]«²⁴ Die nicht öffentlich vermittelte Tora ist wie eine verloren gegangene wertvolle Perle. Sie bleibt wertvoll, ist jedoch zur Wirkungslosigkeit verdammt. Diese rabbinische Auslegung zum ersten Vers des Hohelieds führt uns recht eindrucksvoll vor Augen, wie es den Rabbinen gelingt, die möglichen Interpretationsweisen des Hohelieds zu begrenzen, ohne es auf eine bestimmte Bedeutung festzulegen. Das Hohelied ist als Gleichnis zur Erhellung der Tora zu verstehen und nur in Bezug auf die Tora lässt sich seine Bedeutung verstehen. Die Frage, was das Hohelied für sich genommen bedeutet,

19 Schechina bedeutet »göttliche Einwohnung«, ein rabbinisches Prinzip göttlicher Immanenz.

20 *Shir ha-Shirim Rabba* 1,8; zit. nach: Rapp: *Rabbinische Liebe* (Anm. 11), S. 81.

21 Vgl. Anm. 16.

22 Hld 1,1; die kanonische Reihenfolge der Bücher *Buch der Sprichwörter*, *Hohelied* und *Kohelet* ist an dieser Stelle so umgestellt, dass das Hohelied am Ende dieses Auslegungsabschnitts steht. Vgl. dazu Boyarin: *Intertextuality* (Anm. 2) S. 88, Fn. 27.

23 Vgl. dazu Arye Ben-David: *Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud*, Hildesheim u. a. (Georg Olms) 1974, S. 345.

24 Vgl. Anm. 20.

verkennt nach rabbinischem Verständnis seine Funktion. Es wäre in etwa so, um im Bild zu bleiben, wie wenn man einen einfachen Kerzendocht zum Gegenstand der Bewunderung erhebe, anstatt das zu bewundern, was dieser Docht erleuchtet. Wer es wagt, das Hohelied im Weinhaus zu trällern,²⁵ befände sich also eindeutig außerhalb der gültigen Interpretationsweise, weil er es ohne den Bezug auf die Tora in einen profanen Kontext stellen würde. Verstehen wir die Bibel als Historiographie, als Text der der Geschichte einen Sinn im Hinblick auf unsere Gegenwart verleiht, so dient das *mashal* dazu, diesen Sinn in unserer Gegenwart neu erfahrbar zu machen. Dabei macht das Gleichnis sich ganz bewusst literarische Muster zunutze, die wohl bekannt und weit verbreitet sind und deshalb eine breite Anschlussfähigkeit für sich beanspruchen können. Es bietet eine allgemein leicht zugängliche Struktur, die dem biblischen Text für sich genommen fehlt oder abhanden gekommen ist. Daniel Boyarin spitzt die Funktion des *mashals* dahingehend zu, dass das Gleichnis entgegen dem ersten Anschein selbst keine einfache Geschichte ist, »but a metalinguistic statement about another story«.²⁶ Boyarin geht es hier offensichtlich darum, den interpretativen Charakter des *mashals* zu betonen und gegen den Vorwurf einer bloß assoziativ motivierten Fabulierlust in Schutz zu nehmen. Bevor wir jedoch näher auf den theoretischen Anspruch der rabbinischen Auslegungskunst eingehen und ihre Implikationen für eine postmoderne Sprachphilosophie erwägen, sehen wir uns ein Beispiel an, wie das Hohelied auf die Tora als *mashal* angewendet werden kann:

R. Jehuda sagte: Als Israel [die Worte] *Ich bin der Ewige, dein Gott* (Ex 20,2) hörte, wurde die Lehre der Tora in ihr Herz versenkt und sie lernten und vergaßen nicht. Sie kamen zu Mose und sagten: Unser Meister, Mose, werde du »Prosbion«, [d. h.] Gesandter zwischen uns, denn es steht geschrieben: *Sprich du mit uns und wir werden hören* (Ex 20,19). *Denn nun, warum sollen wir sterben* (Deut 5,25)? Und was für einen Vorteil bringt unser Untergang? Sie fuhren fort zu studieren und vergaßen. Sie sagten: Wie Mose, der aus Fleisch und Blut besteht, vergänglich ist, [so] sind auch seine Schüler vergänglich unter seiner Hand. Sie kamen wieder zu Mose und sagten zu ihm: Unser Lehrer, Mose, wir wünschten uns, dass Er uns ein zweites Mal [sein Wort] offenbart. Wir wünschten uns, dass *er uns küsse mit den Küssen seines Mundes*. Oh könnten die Worte der Tora in unserem Herzen versenkt werden, so wie es war. Er sagte zu ihnen: Dies geht jetzt nicht, aber in der kommenden Zeit wird es so sein, denn es steht geschrieben: *Und ich werde meine Tora in ihr Herz geben und auf ihr Herz werde ich sie schreiben* (Jer 31,33).²⁷

25 Vgl. *Tosefta Sanhedrin* 12,10.

26 Boyarin: *Intertextuality* (Anm. 2), S. 88.

27 *Shir ha-Shirim Rabba* 1,15; zit. nach: Rapp: *Rabbinische Liebe* (Anm. 11), S. 116.

Formal steht diese Auslegung im Kontext einer Reihe von Auslegungen zum zweiten Vers des Hohelieds: »Und er küsse mich mit den Küssen seines Mundes.« Der Vers wird in den Kontext der Verkündung der Zehn Gebote in Ex 20 und Dtn 5 übertragen. Alternativ zu diesem Kontext wird in anderen Auslegungen zum selben Vers auch das Wunder am Schilfmehr beim Auszug der Israeliten aus Ägypten, das Stiftszelt und der Tempel angeführt. Das Sinai-Ereignis beansprucht folglich keine Ausschließlichkeit. Allen vorgeschlagenen Kontexten ist jedoch gemein, dass es immer um einschneidende Ereignisse oder Orte einer großen Nähe Gottes zu seinem Volk geht.

Der Ausgangspunkt unseres Abschnitts in ShirR ist ein echtes exegetisches Problem. Der biblische Text wechselt bei der Verkündung der Zehn Gebote in Ex 20 ab Vers 7 offenbar völlig unmotiviert in die dritte Person. Begann die Verkündung noch mit »*Ich* bin der Herr, dein Gott«, heißt es in Vers 7 auf einmal »denn *der Herr* wird den nicht ungestraft lassen, der *seinen* Namen mißbraucht« (Hvh. D. R.). Dieser Wechsel von der ersten in die dritte Person vollzieht sich in unserem Vers aus dem *Hohelied* in ähnlicher Weise, nämlich von der dritten in die zweite Person: »*Er* küsse mich mit den Küssen seines Mundes, denn *deine* Liebe ist lieblicher als Wein« (Hvh. D. R.). Als Erklärung wird zunächst Ex 20,19 angeführt, in dem das Volk sich in Todesangst an Moses wendet und ihn um die Vermittlung der Gebote bittet. Doch die Mittelbarkeit der göttlichen Gebote hat einen Preis: Das Gehörte fällt dem Vergessen anheim sofern es nicht immer wieder mühsam wiederholt wird. Hier setzt nun der Hohelied-Vers ein, der nun den Wunsch des Volkes zum Ausdruck bringt, die Gebote wieder direkt von Gott zu empfangen. Der Wunsch scheint jedoch nicht sehr konsequent zu sein. Ist die Direktoffenbarung denn nun auf einmal nicht mehr mit dem Tod zu bezahlen. Hat das Volk etwa seine früheren Befürchtungen bereits wieder vergessen? Folgerichtig schlägt Moses dem Volk diesen Wunsch auch ab und verweist auf die messianische Zeit.

Die Einbettung des Hoheliedverses in den Kontext der Verkündung des Dekalogs erforderte einige narrative Erweiterungen, die nicht alle mit Belegen aus anderen Büchern der Bibel abgesichert werden. Die Auslegung scheint auch nicht einer geschichtlichen Fragestellung zu folgen, die daran interessiert ist, was damals am Sinai tatsächlich stattgefunden hat. Dafür ist die Darstellung der Ereignisse zu widersprüchlich: Wenn die Direktoffenbarung mit dem Tod einhergeht, warum konnten dann die ersten beiden Gebote noch von Gott direkt vernommen werden. Das Auslegungsinteresse der Rabbinen scheint hingegen vorrangig in der Lösung von Alltagsfragen der religiösen Praxis der Gegenwart zu liegen: Warum ist unsere Welt unvollkommen? Warum ist es nötig, sich immer wieder von neuem mit der Tora zu beschäftigen? Auf was können wir hoffen, wenn

die kommende Zeit endlich anbricht? Das Gleichnis, das hier aus verschiedenen Stellen der Bibel und einigen narrativen Erweiterungen entstanden ist, gibt offenbar Antworten auf Fragen, die dem Horizont eines frommen Juden recht nahe zu sein scheinen. Unser Beispiel veranschaulicht, was es bedeutet, der Tora in der Öffentlichkeit Gehör zu verschaffen, der Tora »Henkel« oder »Ohren« zu machen. Weniger apologetisch formuliert ließe sich sagen, dass die angeführte Geschichte genau der von den Rabbinen propagierten Ideologie entspricht: Die fortwährende Beschäftigung mit der Tora ist die höchste Bestimmung eines Juden und eine Möglichkeit, Gott nahe zu sein. Es ließe sich in dem Verweis auf Jer 31,33 sogar noch ein Seitenhieb auf das christliche Selbstverständnis entdecken, geht dieser Stelle doch die in der christlichen Exegese gern vereinnahmte Ankündigung eines »Neuen Bundes« (Jer 31,31) voraus. Auf diesem Neuen Bund, der im Gegensatz zum Alten Bund nicht mehr durch die Sünden des Menschen gebrochen wird, da Gottes Gebot nun in die Herzen der Menschen eingeschrieben ist, gründet zu einem guten Teil das christliche Selbstverständnis. Von den Rabbinen wird hier jedoch die Möglichkeit eines solch vollkommenen Bundes mit Nachdruck ins Reich der Unmöglichkeit verwiesen, insofern die Vergesslichkeit und die damit einhergehende Disposition zur Sünde zu Bedingungen der menschlichen Existenz erhoben werden, die nur durch den Tod oder den Anbeginn einer neuen Zeit außer Kraft gesetzt werden können.

Doch dient in unserem Beispiel das Hohelied tatsächlich als *mashal* für das Verständnis der Tora? Immerhin ließe sich einwenden, dass die Geschichte zwischen Moses und seinem Volk und das damit einhergehende Problem der Vermitteltheit der Offenbarung auch ohne den Vers aus dem Hohelied ausgekommen wäre. Dieser Einwand lässt sich nicht leicht außer Kraft setzen, haftet doch der rabbinischen Argumentationsweise unbestreitbar eine gewisse Willkürlichkeit an. Doch wenn es um das Verhältnis zwischen Gott und Israel geht, lässt sich wohl kaum ein anderes Buch des biblischen Kanons denken, das besser zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses geeignet wäre als das Hohelied. Und wie bereits bemerkt, ähneln sich alle Kontextualisierungen von Hld 1,2 darin, dass sie sich auf Ereignisse und Orte der Gottesbegegnung beziehen, sei diese am Schilfmeer, am Sinai, im Stiftszelt oder im Tempel.

Was lässt sich nun im Lichte unserer Analyse über das Verhältnis von Text und Kommentar im rabbinischen Midrasch sagen? Sind in der Auslegungsweise des Midrasch tatsächlich bereits wesentliche Grundannahmen eines postmodernen Textverständnisses vorweggenommen? Die Auslegungsmethodik der Rabbinen kann ganz ohne Übertreibung als intertextuell gekennzeichnet werden. Wie wir gesehen haben, erhellen sich die unterschiedlichen Passagen der Bibel gegenseitig. Durch mehr oder weniger umfangreiche narrative Erweiterungen werden sie in

einen gemeinsamen Kontext gebettet. Die Medialität der Schrift wird zwar problematisiert, aber als unumgängliche Gegebenheit der menschlichen Bedingtheit angenommen. Da diese Medialität der Schrift unumgänglich ist, stürzt sich die rabbinische Auslegung auf die Schrift in ihrer ganzen Materialität. Das Lautbild und das Konsonantenschriftbild emanzipieren sich von einer nur abstrakt verstandenen Bedeutung. Das unklare Verb aus Koh 12,9, dessen Wurzelkonsonanten dem Substantiv für Ohr entsprechen, lässt sich so gegen jede grammatische oder dem unmittelbaren Kontext verhaftete Strenge für die Auslegung fruchtbar machen. Der Kontext ist die Bibel, ohne Rücksicht auf die Diversität der zum biblischen Kanon zählenden Bücher. Obwohl es innerhalb des Kanons durchaus hierarchische Abstufungen der unterschiedlichen Bücher gibt, ist es doch *ein* Buch, das in seiner Totalität die ganze Wirklichkeit erfasst.

Hier kommen wir zu einem wichtigen Unterschied des rabbinischen Schriftverständnisses gegenüber einer postmodernen Sprachphilosophie: Der ontologische Status der Sprache. Während die Wirklichkeit nach dem *linguistic turn* unerreichbar hinter der Sprache zurückbleibt, genießt die Schrift nach rabbinischem Verständnis den allerhöchsten ontologischen Status, insofern sie die Bedingung der Schöpfung ist. Dieses Sprachverständnis kommt besonders prägnant in dem Midrasch zur Genesis *Bereschit Rabba* zum Ausdruck:

Gewöhnlich wenn ein König [...] einen Palast baut, so baut er ihn nicht nach eigener Einsicht, sondern nach Einsicht eines Baumeisters, und auch dieser baut nicht nach seinem Gutdünken, sondern er hat Pergamente und Tafeln, worauf die Einteilung der Zimmer und Gemächer verzeichnet ist. Ebenso sah Gott in die Thora und erschuf die Welt[.]²⁸

Die Tora ist die Anleitung zur Schöpfung, sie geht allem Seienden noch voraus. Das bedeutet, dass in den Worten der Tora nicht nur ein milder Abglanz Gottes zu finden ist, sondern eine Weisheit, die derjenigen Gottes durchaus ebenbürtig zu sein scheint. Die Schrift ist dieser Vorstellung folgend nicht sekundär, sie ist nicht bloßer Schatten der Wirklichkeit oder der göttlichen Präsenz, sondern sie ist der Schlüssel zu Weisheit und Verständnis. Die Schrift muss jedoch gehört werden, damit sie Anwendung finden kann. Wie stark die Verkündung der Tora *in der Öffentlichkeit* betont wird, hat unsere Analyse des Midrasch deutlich gezeigt. In dieser Interaktion des Menschen mit der Schrift bedarf es allerdings keines dritten Elements mehr. Das, was gemeint ist, was Saussure als Signifikat bezeichnet, kommt im rabbinischen Schriftverständnis nicht vor. Eine allegorische Schriftauslegung ist hingegen, wie wir gesehen haben, auf diese

²⁸ *Bereschit Rabba* 1,1, zit. nach: »Der Midrasch Bereschit Rabba«, übers. v. August Wünsche, Leipzig (Otto Schulze) 1881, S. 1

Zweiteilung der Schrift in Signifikant und Signifikat angewiesen. Die Allegorese legt durch die Etablierung einer Verbindung eines Signifikanten mit einem Signifikat Bedeutung fest, während das rabbinische *mashal* einen Kontext erzeugt, in dem verschiedene Bedeutungen innerhalb des durch den Kontext gegebenen Rahmens möglich bleiben.

Wie ist nun dieser Unterschied hinsichtlich des ontologischen Status' der Schrift zu bewerten? Unser Sprachverständnis von den letzten metaphysischen Annahmen zu befreien, ist beispielsweise in Derridas *Grammatologie* ein nicht zu übersehender Antrieb: »[Die] Bezugnahme auf den Sinn eines außerhalb jedes Signifikanten denkbaren und möglichen Signifikats bleibt abhängig von der Onto-Theo-Teleologie [...] Es gilt also, die Idee des Zeichens, durch eine Betrachtung der Schrift zu dekonstruieren.«²⁹ Die rabbinische Schriftauslegung basiert jedoch ganz wesentlich auf metaphysischen Annahmen, selbst wenn diese nicht die beschriebenen Dualismen implizieren. Von einer Vorwegnahme einer jeglichen metaphysischen Ballasts entledigten postmodernen Sprachphilosophie kann also mit Blick auf die rabbinische Auslegung keine Rede sein.

Fruchtbar kann ein Vergleich dennoch sein, wenn er dabei hilft, die hermeneutische Methodik der Rabbinen besser zu erfassen. Die begriffliche Schärfe der Philosophie sollte der philologischen und historischen Wissenschaft bei der Analyse und Beschreibung des Midrasch willkommen sein. Auch zur Beschreibung kultureller Konflikte, wie z. B. dem wechselseitigen Abgrenzungsbedürfnis von Juden und Christen in der Spätantike, kann die Analyse der jeweiligen Hermeneutik der Geschichtswissenschaft ein neues Forschungsfeld eröffnen.³⁰ Aufschlussreich kann die Beschreibung der Wiederentdeckung des theoretischen Eigenwerts des Midrasch auch aus dem Grunde sein, weil sich in ihm auch Abgrenzungs- und Selbstbestimmungsinteressen der Gegenwart spiegeln. Das Interesse am Midrasch kann so als Teil der recht jungen Gender- und Post-Colonial-Studies verstanden werden. Deren Beitrag zum Verständnis des Midrasch ist nicht leicht als modischer Theorietrend abzutun. Wie die Analyse einiger Abschnitte aus *Shir ha-Shirim Rabba* gezeigt hat, lässt sich mit der Begrifflichkeit, welche die moderne und postmoderne Sprachphilosophie bereitstellt, die Funktionsweise des Midrasch sehr präzise beschreiben. Warum der Midrasch die Erwartungen an einen Kommentar fortlaufend unterläuft, kann auf dem Boden einer postmodernen Sprachphilosophie erklärt werden, ohne bestreiten zu müssen, dass der Midrasch sich als Kommentar zur Bibel ernst nimmt. Konstituiert sich Bedeutung nicht durch außersprachliche Signifikate, auf welche die Zeichen verweisen,

29 Jacques Derrida: *Grammatologie*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1983, S. 128.

30 Daniel Boyarin hat in *Border Lines. The partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia (University of Pennsylvania Press) 2004 eindrucksvoll gezeigt, wie eine solche Analyse zur Beschreibung historischer Prozesse fruchtbar gemacht werden kann.

sondern ist die Bedeutung der Worte von ihrem jeweiligen Kontext abhängig, so ist das rabbinische Verfahren der Dekontextualisierung und der Herstellung immer neuer intertextueller Bezüge eine Folge dieser sprachphilosophischen Annahme und kann deshalb nicht einfach als assoziatives Denken abgetan werden. Der Vergleich mit der postmodernen Sprachphilosophie erleichtert es uns, diese sprachphilosophischen Annahmen zu erkennen und ernst zu nehmen. Insofern schwingt bei der gegenwärtigen theoretischen Beschäftigung mit dem Midrasch wenn nicht eine apologetische Absicht, so doch das Bedürfnis mit, eine die längste Zeit marginalisierte Denktradition gegenüber der dominierenden griechisch-christlichen Philosophie zu behaupten. Dafür spielt die philosophische Anschlussfähigkeit des Midrasch an ein postmodernes Textverständnis eine nicht zu unterschätzende Rolle.