

Der Ton macht die Musik

Vorgaben und Normen der Exegese bei Hieronymus und in der rabbinischen Tradition

Andreas Vonach - Innsbruck

1. Vorbemerkungen

Über Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Exegese bei Rabbinen und Kirchenvätern wurde schon viel geschrieben und geforscht, und manche diesbezüglichen Ergebnisse haben auch bereits Eingang in Studienbücher gefunden¹. Die hinter den jeweiligen Schriftzugängen stehenden Hermeneutiken und Normen, vor allem aber deren Auswirkungen auf das Autoritäts- und letztlich auch Menschenbild der entsprechenden Trägergemeinschaften, werden dabei allerdings meist zu wenig beachtet.

Dieser Beitrag möchte nicht mehr und nicht weniger als ein exemplarischer Vorstoß in diese Richtung sein. Dabei soll Koh 11,9-12,7 (das sog. „Kohélet-Schlußgedicht“) als Referenztext dienen, der Kohéletkommentar des Hieronymus und der Midrasch Kohélet Rabba mögen stellvertretend für die beiden Auslegungstraditionen in byzantinisch-rabbinischer Zeit stehen.

2. Kohélet Rabba und Hieronymus - ein Vergleich

2.1. Kohélet Rabba

Die heutige Form dieses Midrasch ist vermutlich zwischen 400 und 750 entstanden². Der Autor blickt bereits auf mehrere Jahrhunderte mündlicher und schriftlicher rabbinischer Auslegungstradition zurück. Von der Ausrichtung her ist es ein praktisch durchgängig haggadischer Midrasch.

Kohélet Rabba liegt der damals bereits allgemein akzeptierte Einheits-Konsonantentext zugrunde, der sich mit dem der BHS auch weitestgehend deckt³.

¹ Vgl. etwa *Ch. Dohmen / G. Stemberger*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Kohlhammer-Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart 1996, 110-180.

² Zur Datierung und den damit verbundenen Problemen siehe *A. Wünsche*, Der Midrasch Kohélet, Leipzig 1880, VIIIff; *M. Hirshman*, The Greek Fathers and the Aggada on Ecclesiastes. Formats of Exegesis in Late Antiquity, in: HUCA 59 (1988) 137.

³ Siehe מדרש קהלת רבתי, in: מדרש רבה (ב חלק ב), Warschau 1924, 107-138.

Sämtliche Abweichungen davon sind zumindest in anderen masoretischen Versionen bezeugt⁴.

Interessanterweise fehlen jedoch die Versteile 11,9b.d (וישיבך לבך בימי בחורותך) sowie 11,10b (והעבר רעה מבשרך) (ובמראי עיניך). Der kritische Apparat der BHS weiß um keine Textversion, bei der diese Teile fehlen. Außerdem zieht der Redaktor von Kohelet Rabba vv11,10;12,1 zu *einem* Vers (12,1) zusammen, das heißt, daß c11 mit 11,9 endet.

Der Midrasch zerlegt den Text gleichsam in „Äußerungseinheiten“, allerdings nicht - wie es in jüngster Zeit verschiedentlich gemacht wurde - nach literaturtheoretischen, sondern nach inhaltlichen Gesichtspunkten. Nach jeder solchen Äußerungs- oder Sinneinheit folgt dann deren Auslegung.

Wie für die Rabbinen die Verfasserschaft des Mose für den Pentateuch außer Zweifel steht, so auch jene des Salomo für die Bücher Sprüche, Hoheslied und Kohelet, wobei Salomo prophetische Autorität zukommt. Allein in unserem Abschnitt finden sich vier Hinweise auf die Verfasserschaft Salomos: zwei im Zuge der Auslegung von 11,9e⁵, einer im Kontext von 11,10c⁶ und ein weiterer bei 12,7⁷.

Normative Richtschnur für die Auslegung der כתבים bilden תורה und נביאים. Dies bedeutet für die Kommentierung einer Schrift - wie beispielsweise das Buch Kohelet - daß diese nie im Widerspruch zur Tora oder den Propheten stehen darf, sondern diese vielmehr zu bestätigen hat. Dies erklärt auch das Problem vieler Rabbinen mit der Aufforderung zu Freude und Unbeschwertheit während der Jugendzeit in 11,9⁸ sowie die zahllosen Verweise auf Tora und Propheten im Zuge der Deutung der Naturbilder von 12,3-6. Daraus ist auch ersichtlich, daß der Redaktor von Kohelet Rabba - wie vermutlich die Rabbinen des frühen Mittelalters überhaupt - Tora, Propheten und einige der Schriften als eine Einheit verstanden hat.

Darüberhinaus ist keine unbedingte Norm festzumachen. Von all jenen Auslegungen, die als „toremäßig“ erschienen, wurde ein Nebeneinander nicht nur akzeptiert, sondern eher als Bereicherung gesehen. Ja selbst bei Ausdrücken mit mehreren möglichen Lesarten versuchte man nicht unbedingt, sich für eine, gleichsam „richtige“, zu entscheiden, sondern man war vielmehr bestrebt, alle möglichen Bedeutungen unter einen Hut zu bringen. So beispielsweise bezüglich בוראך in 12,1:

⁴ Vgl. dazu den kritischen Apparat der BHS.

⁵ Siehe קהלה רבתי (s. Anm. 3) 135.

⁶ ebd., 135.

⁷ ebd., 136. Hier wird Salomo als נביא bezeichnet.

⁸ Vgl. A. Wünsche, Midrasch (s. Anm. 2) 150.

„Akabia ben Mahalalel sagte: Sei auf drei Dinge aufmerksam, so fällst du nie in die Gewalt der Sünde. Bedenke woher du gekommen (von einem übel riechenden Tropfen), wohin du gehst (an einen Ort, wo Staub, Moder und Gewürm ist) und wem du einst Rechenschaft zu geben hast (dem König aller Könige, dem Allerheiligsten). Und diese drei Erinnerungen, sagte R. Josua ben Levi, hat Akabia aus obigem Verse, und zwar aus dem Worte בוראך entwickelt, welches je nach der Lesart auch eine andere Bedeutung hat. Denke an deinen Schöpfer, denke an deinen Brunnen, denke an deine Grube. Sei dieser drei Dinge eingedenk, wenn du noch im Besitze deiner Jugendkraft bist.“⁹

Kohelet Rabba stellt ein eindrückliches Zeugnis für den rabbinischen Grundsatz, „daß die Schrift zur Auslegung gegeben ist“¹⁰, dar.

Bezüglich Koh 11,9-12,7 lassen sich in Kohelet Rabba zwei Auslegungsstränge festmachen, und zwar einer, den man als „moralisch-eschatologischen“ bezeichnen könnte, und ein anderer, der eher „(heils)geschichtlich-theologisch“ orientiert ist. Der erste deutet 11,9 als Ermahnung zu einem besonnenen, verantwortungsbewußten und toragemäßen Leben; diese moralische Sinnspitze wird durch mehrere Gleichnisse verdeutlicht¹¹. Auffallend ist, daß dabei der Hauptakzent stets auf den zweiten Versteil gelegt wird, weil dieser erst den vorderen Teil mit der Tora vereinbar macht. Die Bilder von c12 werden dann als Allegorien für das Alter und den Tod des Menschen sowie einzelne menschliche Körperteile, die langsam ihren Dienst versagen, gedeutet. Dabei verdienen drei Aspekte besondere Aufmerksamkeit:

* Der Terminus בית עולמו in 12,5 wird aufgrund der Partikel ה dahingehend gedeutet, daß nach dem Tod - der alle Menschen in gleicher Weise trifft - jedem sein individuelles Schicksal zuteil werden wird, und zwar entsprechend seinem Umgang mit der Mahnung von 11,9¹².

* Dementsprechend wird auch 12,7 so gedeutet, daß nicht der Lebenshauch *aller* Menschen zu Gott zurückkehren wird, sondern nur der einiger.

* Schließlich ist das eher negative Messiasbild auffallend, das im Rahmen der Deutung von 12,1 zum Vorschein tritt:

עד אשר לא יבאו ימי הרעה אלו ימי הזקנה. והגיעו שנים אלו היסורו. ר' הייא בר נהמיה אומר אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה.¹³

⁹ A. Wünsche, Midrasch (s. Anm. 2) 152.

¹⁰ G. Bodendorfer, Das Drama des Bundes. Ezechiel 16 in rabbinischer Perspektive (HBS 11), Freiburg 1997, 344.

¹¹ Siehe A. Wünsche, Midrasch (s. Anm. 2) 150f.

¹² Vgl. קהלת רבתי (s. Anm. 3) 136.

¹³ קהלת רבתי (s. Anm. 3) 135.

Das heißt, daß einerseits 11,9e von den Vertretern dieses Stranges eindeutig als eschatologisches Gerichtshandeln Gottes verstanden wird, demgemäß jeder Mensch seinem Lebenswandel entsprechend gerichtet wird, andererseits aber der messianischen Zeit eher mit Skepsis entgegengeschaut wird.

Jedenfalls haben die Rabbinen damit jüdisches Glaubensgut ihrer Zeit selbstverständlich in die Bibeltexte hineingelesen, um damit moralische Werte plausibel zu machen. Ob dies wirklich als bewußte Gegentendenz zur kulturellen Assimilierung des Judentums geschah¹⁴, kann zwar schwer bewiesen werden, doch wäre es zumindest denkbar, daß das negative Messiasbild aus der Auseinandersetzung mit dem Christentum resultiert.

Der zweite Strang nun deutet bereits die Freude in 11,9 als Freude an der Tora, ihrer Auslegung und Befolgung. Die Bilder von c12 werden dort als Allegorien für Gefangenschaft, Zerstörung des Tempels und Untergang des davidischen Geschlechts aufgefaßt¹⁵. Dabei wird vor allem auf Nebukadnezar und das babylonische Exil angespielt, wobei besonders die Deutung von v7 einen guten Einblick in dieses Verständnis zu vermitteln vermag:

וַיֵּשֶׁב הָעָפָר עַל הָאָרֶץ כְּשֶׁהָיָה מִבְּבַל הָיָה וּלְבַבֵּל חֹזֵר. וְהָרוּחַ תָּשׁוּב אֶל הָאֱלֹהִים זֶן רוּחַ"ק.¹⁶

Innerhalb dieses Stranges wird viel mit Typologie gearbeitet. Dabei kommen neben Nebukadnezar, Abraham, David und den Israeliten vor allem die Exilpropheten in den Blick. Wie die Rabbinen ihre heiligen Schriften als eine Einheit ansehen, so auch die Geschichte Israels und deren Handlungsträger. Auf diese Weise können mitten in den Anspielungen auf das Exil plötzlich Mischnajot, Rabbi Akiba und sogar der Talmud erwähnt werden¹⁷. Ziel dieses Deutungsstranges ist es zweifellos, die Wichtigkeit der Tora und des Studiums derselben für die Erhaltung des jüdischen Volkes, der israelitischen Religion und der damit verbundenen Traditionen zu betonen. Dabei werden nicht unbedingt konkrete Glaubenssätze, sondern vielmehr die gesamte religiöse Tradition und die Geschichte des ganzen Volkes in den Bibeltext hineingelesen. Auch dies scheint also für die Rabbinen problemlos möglich und erlaubt gewesen zu sein. Die beiden inhaltlich doch sehr verschiedenen Stränge stehen gleichberechtigt, und damit auch „gleichmöglich“ und „gleich richtig“ nebeneinander; sie widersprechen sich letztlich nicht, sondern ergänzen einander in der Erschließung des Schriftsinnes.

¹⁴ So M. Hirshman, *Greek Fathers* (s. Anm. 2) 165.

¹⁵ Vgl. A. Wünsche, *Midrasch* (s. Anm. 2) 155.

¹⁶ קהלה רבתי (s. Anm. 3) 137.

¹⁷ Siehe A. Wünsche, *Midrasch* (s. Anm. 2) 155.

2.2. Hieronymus

Er hat seinen Koheletkommentar am Beginn des 5. Jhds. geschrieben¹⁸, Textgrundlage ist der von ihm selbst verfaßte Vulgatatext. Dieser wiederum basiert auf demselben hebräischen Einheitstext, der auch dem Midrasch vorlag¹⁹, doch haben auch die LXX und andere Textvarianten der Hexapla deutliche Spuren in Übersetzung und Kommentar hinterlassen²⁰. Ein markantes Beispiel für den Einfluß der LXX auf die Vulgata des Hieronymus stellt beispielsweise der Begriff „stultitia“ in Koh 11,10 dar. Diese Wiedergabe des hebräischen שחורר ist in keinem mir zugänglichen Wörterbuch angedeutet und eine Änderung in שכלוח ist wohl auch eher nicht anzunehmen. Hier hat sich Hieronymus eindeutig an der LXX orientiert, die ἡλιουα angibt. Daß ihm aber andererseits wirklich an einer adäquaten Wiedergabe des Hebräischen gelegen ist, zeigt er beispielsweise in seiner Kommentierung von 12,5, wo er expressis verbis kritisiert, daß die LXX dasselbe Wort שקד zweimal auf verschiedene Weise übersetzt²¹. Die Tatsache, daß er außer auf die LXX auch auf andere Schriften der Hexapla zurückgegriffen hat, ergibt sich vor allem aus der zweimaligen Zitation von Symmachus im Zuge der Auslegung von 12,3.5²² sowie Aquila ebenfalls im Zusammenhang mit v³²³.

Wie die Rabbinen deren Bibel als Einheit sahen, so auch die Kirchenväter die ihrige. Dies zeigt sich aber nicht vor allem an der Zitation des Neuen Testaments, wie Hirshman meint²⁴, sondern zumindest bei Hieronymus eben gerade daran, daß er für seinen Kommentar immer wieder Belegstellen aus allen Teilen der Bibel in gleicher Weise anführt. Allein sein Kommentar zu Koh 11,9-12,7 enthält Zitate aus Tora, Propheten und Schriften genauso wie aus den Evangelien und Paulusbriefen.

Hieronymus hält sich - wie auch die LXX - an die Verseinteilung des vorgegebenen hebräischen Textes, die Verse selbst unterteilt er dann nur noch gegeben-

¹⁸ Siehe dazu *B. Fischer / H. Frede / J. Gribomont / H. Sparks / W. Thiele* (hrsg.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatae versionem I*, Stuttgart³1983, VI.

¹⁹ Vgl. *E. Tov*, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis 1992, 153.

²⁰ Siehe dazu auch *E. Würthwein*, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica*, Stuttgart²1988, 107f.

²¹ Vgl. *Hieronymus*, *Commentarius in Ecclesiasten*, in: *S. Hieronymi Presbyteri Opera I,1* (*Corpus Christianorum, Series Latina LXXII*), Turnhout 1959, 356.

²² ebd., 352, bzw. 356.

²³ ebd., 352.

²⁴ Vgl. *M. Hirshman*, *Greek Fathers* (s. Anm. 2) 156.

nenfalls in einzelne - aber stets grammatikalisch ganze und vollständige - Sätze. Auf jeden Satz folgt dann der Kommentar. Hieronymus orientiert sich also bei der Gliederung des Textes für seine Auslegung viel stärker an grammatikalisch-formalen Kriterien als dies im Midrasch der Fall ist.

Eine Ausnahme von diesem Schema bildet der Beginn der Auslegung unseres Beispieltexes, wo er zunächst 11,9-12,1 und dann im Zuge einer Darlegung, was „Hebraei ad Israel aestimant“²⁵, praktisch den gesamten restlichen Text bis 12,7 schrittweise zitiert. Es ist dies im wesentlichen eine knappe Zusammenfassung jener Auslegungsrichtung, die im Midrasch oben als „heilsgeschichtlich-theologisch“ bezeichnet wurde. Diese rabbinische Tradition dürfte dem Hieronymus allerdings noch nicht in schriftlicher Form, sondern vielmehr mündlich durch seine Berater vorgelegen haben²⁶. Nach diesem kurzen Ausflug in die rabbinische Sichtweise beginnt er seinen eigentlichen „Vers-für-Vers“- bzw. „Satz-für-Satz“-Kommentar. Diesen versteht er allerdings nicht als Ergänzung oder Variante der vorgestellten jüdischen Auslegung, sondern seine Überleitung verrät vielmehr eine deutliche Abhebung davon:

„Haec Iudaei usque hodie edisserunt et ad personam suam intelligentiam huius capituli trahunt. Nos autem ad superioris disputationis ordinem revertentes, singula conabimur explanare . . .“²⁷. Seine nun folgende Interpretation geht von einem wörtlich-eschatologischen, einem moralischen und einem allegorischen Schriftsinn aus, wobei er im Bereich von 12,2-5 jeweils klar anzeigt, wenn sich die Interpretationsrichtung ändert²⁸, während dies in 11,9-12,1 und in 12,6f eher fließend und indirekt vor sich geht.

Der wörtliche und der eschatologische Sinn fallen deshalb zusammen, weil vor allem am Anfang und am Schluß der Perikope deutlich ist, daß der Text den Tod des Menschen in den Blick nimmt.

Die moralische Deutung legt am meisten christliche Glaubenslehre und kirchliche Praxis in den Text hinein, wobei Hieronymus hier vor allem mit Typologien arbeitet. Ein Blick auf die Auslegung von 11,9 („Laetare, adolescens, o popule christiane, et fruire . . .“)²⁹ sowie der Verweis auf die Beichtpraxis im Zuge der Kommentierung von 12,4³⁰ mögen als Beispiele dafür genügen.

²⁵ Hieronymus, Commentarius (s. Anm. 21) 349.

²⁶ Siehe dazu E. Würthwein, Text (s. Anm. 20) 107, bzw. E. Tov, Criticism (s. Anm. 19) 153.

²⁷ Hieronymus, Commentarius (s. Anm. 21) 350f.

²⁸ Hier wird durch die Angabe „aliter“ jeweils eine neue Sichtweise eingeleitet; vgl. Hieronymus, Commentarius (s. Anm. 21) 352-354.

²⁹ ebd., 352.

³⁰ Siehe ebd., 354.

Die allegorische Deutung bezieht sich in erster Linie auf die Bilder in 12,2-6. Diese werden in praktisch gleicher Weise als menschliche Körperteile gedeutet, wie dies im Midrasch der Fall war.

2.3. Gegenüberstellung der Traditionen

Wie die rabbinische Auslegung der כתובים der Tora nicht widersprechen darf, darf es die patristische offenbar der jeweiligen kirchlichen Lehre nicht. Im Gegenteil: Mindestens die moralische Deutung dient eher der Rechtfertigung und Zementierung der kirchlichen Lehre und Praxis, ähnlich wie die rabbinischen Kommentare die Tora immer wieder bestätigen. Daß der Bibeltext auf Auslegung angelegt ist, und daß strikt zwischen Text und Interpretation unterschieden werden muß, ist ebenso für beide Traditionen gleichermaßen konstitutiv wie die Methoden der Allegorie und Typologie. Die Feststellung Hirshmans, daß „the Fathers did not read church history into Ecclesiastes through a typological rendering of the book“³¹ stellt m.E. vom hermeneutischen Hintergrund her insofern keinen Unterschied zu den Rabbinen dar, als die Kirchenväter - vor allem die früheren - einerseits ja noch auf keine allzu lange Kirchengeschichte zurückblicken konnten, und andererseits ein anderes Traditionsverständnis als die Rabbinen hatten. Das heißt, wenn die Rabbinen markante Gestalten aus תורה und נביאים über Typologie in die Texte hineinlesen, so ist dies vom Verständnis her nichts anderes, als wenn Hieronymus den Jüngling in Koh 11,9 im Sinne des jungen Christentums deutet oder in 12,4 die kirchliche Bußpraxis hineinliest. Rabbinen und Kirchenväter können und dürfen vielmehr in gleicher Weise bei der Kommentierung der Schrift von gewissen Vorgaben und konkreten Inhalten ihrer jeweiligen Glaubensgemeinschaft nicht abstrahieren, wobei eben für die Rabbinen Volksgeschichte und Glaubensinhalte als weitgehend ident anzusehen sind.

Bei aller Gebundenheit an die entsprechende Tradition in beiden Fällen, liegt doch der augenfälligste Unterschied zwischen dem Midrasch Rabba und dem Kommentar des Hieronymus im Umgang mit anderen Meinungen. Stellungnahmen zu anderen Auslegungen und damit verbunden auch eine etwaige Abqualifizierung dieser, wie Hieronymus dies bezüglich des „heilsgeschichtlich-theologischen“ Stranges der Rabbinen macht³², sind in Kohelet Rabba nicht zu finden. Ein anderes Beispiel dafür ist auch seine Beurteilung jener Allegorievvertreter, die in Koh 12,2-5 Bilder für Teile des menschlichen Körpers sehen: „Hoc autem

³¹ M. Hirshman, *Greek Fathers* (s. Anm. 2) 159.

³² Vgl. *Hieronymus, Commentarius* (s. Anm. 21) 349f, sowie v.a. oben in 2.2.

ideo, quia inferius necessitate coguntur, non de angelis et daemonibus, sole, et luna, et stellis, sed de hominibus membris intellegere quae sequuntur“³³. Dies ist zwar keine explizite Verurteilung jener, die so interpretieren, wohl aber ein deutliches Bekenntnis dazu, daß er selbst nicht an die Sinnhaftigkeit und damit Zulässigkeit dieser Sichtweise glaubt.

Dem steht mit Kohelet Rabba ein Werk gegenüber, das verschiedene Sichtweisen nebeneinander akzeptieren kann, ohne daß diese sich gegenseitig beurteilen.

3. Ausblick

Alle diese Beobachtungen gelten zunächst für den Midrasch Kohelet Rabba und den Kommentar des Hieronymus bezüglich des Koheletschlußgedichtes. Um daraus grundsätzliche Schlüsse auf Gemeinsames und Trennendes von Kirchenvätern und Rabbinen jener Zeit ziehen zu können, müßte eine wesentlich größere Fülle an Material gesichtet werden. Dennoch läßt sich gerade aus der letzten Beobachtung eine hermeneutische Tendenz ablesen, die sich auch auf andere Bereiche entsprechend auswirkt. Hinter den Auseinandersetzungen des Hieronymus mit anderen exegetischen Auffassungen scheint doch letztlich ein Ringen nach eindeutigen, richtigen und einzig wahren Antworten zu stehen, wie es die Rabbinen zumindest in dieser Zeit nicht kennen. Schlägt sich hier nicht bereits jenes abendländisch-analytische Denken des patristischen Mittelalters nieder, das dem orientalischem-semitischen Hintergrund gerade der alttestamentlichen Schriften manches an Offenheit, Mehrdeutigkeit und Pluralismus nimmt, und das in der Folge auch viele dogmatische Streitigkeiten innerhalb der Kirche(n) geprägt hat?

Kohelet Rabba bietet auch eine Fülle an Meinungen, doch werden diese nirgends gegeneinander ausgespielt. Auch die Tatsache der äußerlich einem Midrasch sehr ähnlichen Katenenkommentare des christlichen Frühmittelalters ändert an diesem Unterschied nichts, da auch dort die einzelnen Kommentatoren solche Wertungen vornehmen. Der Knackpunkt für einen fruchtbaren Vergleich von Rabbinen mit zeitgleichen Kirchenvätern liegt also nicht so sehr an Form und Methode dieser Exegeten, sondern vielmehr im konkreten Inhalt und Stil, denn es ist nun einmal der Ton, der die Musik macht, auch in der Exegese.*

³³ *Hieronymus*, Commentarius 353.

* An dieser Stelle danke ich meinen „Jerusalemern Freunden“ Rainer Mogk, Burkhard Jürgens, Michael Konkel und Johannes Schnocks für den nunmehr jahrelangen wissenschaftlichen Austausch, aus dem auch dieser Artikel entstanden ist.