

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 41 (1985)

Artikel: Von der religiösen Bedeutung des Wortsinns der Schrift heute
Autor: Simon, Uriel
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960767>

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: 17.01.2026

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

Von der religiösen Bedeutung des Wortsinns der Schrift heute

von Uriel Simon

I. Literalerklärung oder Auslegung - zwei verschiedene Methoden

Wie Poesie und Prosa, so sind auch Literalsinn (*pešať*) und Auslegung (*deraš*) nicht Gegenpole, die sich mit völliger Klarheit voneinander unterscheiden lassen, sondern zwei Enden eines Zusammenhangs. Jede Auslegung bedeutet eine Begegnung zwischen dem Ausleger und der Schrift, und jede Erklärung ist die Frucht der Wechselbeziehung zwischen den beiden. Die Unterscheidung zwischen Literalsinn und Auslegung bezieht sich hauptsächlich auf das relative Gewicht, das jedem von ihnen für die beiden Komponenten der Auslegung zukommt: Wer nach dem Literalsinn erklärt, muss seine Persönlichkeit und das, was er aus anderen Quellen weiss, zu einem Instrument machen, das darauf gerichtet ist, aus der Schrift herauszuholen, was tatsächlich darin liegt; wer jedoch auslegt, darf sich über den einfachen Literalsinn erheben, um die Schrift mit dem bereichern zu können, was der Erklärer dazu mitbringt oder zwischen den Zeilen entdeckt. Der Vertreter des Literalsinns, der nach der Objektivität des aufmerksamen Hinhörens strebt, ist erstaunt über das, was ihm als selbstsichere Subjektivität des Auslegers (*daršan*) vorkommt, und er neigt dazu, ihm entgegenzuhalten, was Rabbi Jišma²el zu seinem Kollegen Rabbi ²Elī^cezer gesagt hat: «Du sagst zu der Schrift: Schweig, bis ich auslege!» Der Ausleger jedoch, der aufgrund seiner intimen Beziehung zu den Versen dieselben zum Reden bringt, hegt den Verdacht, hinter der Objektivität des Vertreters des Literalsinns stecke geistige Gleichgültigkeit und mangelnde Schöpferkraft, und er neigt dazu, sich mit Rabbi ²Elī^cezers scharfer Antwort zu identifizieren: «Du bist eine Bergpal-

Prof. Dr. Uriel Simon lehrt an der Bar-Ilan-Universität in Tel Aviv. Sein hier abgedruckter Beitrag ist die (vor allem im Anmerkungsteil) gekürzte Fassung eines hebräischen Artikels: *Mašma^cûtam had-datîť šāl hap-pešaťôť ham-mithaddašîm*, in: *Ham-miqra² wa^{2a}na-ħnû*, hrsg. von Uriel Simon, Tel Aviv 5739 (1978/79), S. 133-152. Die Übersetzung aus dem Hebräischen besorgte Dr. Simon Lauer.

me!» (Deren Früchte sind mager, und man bringt keine Erstlinge davon.)¹ Aber wehe dem Vertreter des Literalsinns, der vor der Schrift völlig zurücktritt, und wehe dem Ausleger, der sie ganz zum Schweigen bringt; jener entzieht seinem Literalverständnis jede lebendige Bedeutung, und dieser verweigert seinen Auslegungen die Gültigkeit als Schrifterklärung.

Die Geltung der buchstäblichen Auslegung, die den wahren Sinn des Verses enthüllt, beruht auf ihrer akribischen Methode. Damit stimmt *Abraham ibn Esras* glückliche Charakterisierung der buchstäblichen Auslegung als «gerader» (d.h.: richtiger) Erklärung, welche «mit den Banden der Grammatik gebunden, in den Augen des Verstandes in Ordnung [*kšr*] ist», überein². D.h.: Die buchstäbliche Auslegung ist einerseits durch die Gesetze des sprachlichen Ausdrucks, andererseits durch die Kritik der Logik und des Verstandes gebunden. Das Streben der Auslegung (*deraš*) nach der vielgestaltigen Aussage des Verses und den darin enthaltenen Antworten auf die Fragen der Gegenwart ist dagegen von beiden Bindungen mehr oder weniger frei, da es sich auf intuitive Gewissheit und unmittelbare Nähe stützt. Die Methode der Auslegung ist unendlich frei: Die Methoden der Erklärung sind vielfältig und können miteinander vertauscht und kombiniert werden; die Gesetze der Sprache und des Ausdrucks sind elastisch; wenn es keine Beweise gibt, kann man sich mit Anhaltspunkten begnügen; man ist frei, weit über die Grenzen dessen hinauszugehen, was im täglichen Leben als plausibel gilt. Es stimmt, dass es ziemlich oft vorkommt, dass im Gefolge der sich verändernden philologischen Anforderungen und Komponenten der Subjektivität (die zwangsläufig bei allen Wahrscheinlichkeitserwägungen mitspielen) Erklärungen, die als buchstäblich vorgestellt worden sind, als Auslegungen verworfen werden. Trotzdem bleibt die Grenze zwischen den Vertretern des Literalsinns und denen der Auslegung zu Recht bestehen, vor allem wegen des ausgeprägten methodologischen Bewusstseins, das jene dazu zwingt, die exegetische Abklärung vor einer lehrhaften Folgerung vorzunehmen. Die Vertreter des Literalsinns müssen ja auf die klare Trennung der Frage «Was steht genau im Vers?» und der Frage «Was will uns der Vers lehren?» achten, damit nicht eine Vorwegnahme der Anwendung in die Erklärung hineingenommen werde. Dieses Zurückschrecken vor willkürlicher Auslegung und diese Wachsamkeit vor dem, was das Herz begehrt und der Geist verlangt (diese können nämlich der Wahrheit Abbruch tun), sind das Ruhmeszeichen der Vertreter des Literalsinns, aber auch die Stelle, wo sie sterblich sind: Das Festhalten an der Wahrheit wird mit der Einschränkung der Lehre bezahlt. Auf der andern Seite ist der Ausleger nicht berechtigt, sich mit der Erklärung der Wörter des Verses zu begnügen; es obliegt ihm ja auch das Wagnis, den Vers zum Sprechen zu bringen. Wenn ihm das richtig gelingt, so wird er Partner der schöpferischen Tätigkeit: «Sogar was ein tüchtiger Schüler in Gegenwart seines Meisters lehren wird, ist bereits Mose am Sinai gesagt worden»

(yPea 2,6: 17a). Diese schöpferische Partnerschaft kann sich in den engen Grenzen einer bindenden Methode («man diskutiert nicht über eine Auslegung») nicht entfalten, so wie die kühne Überbrückung der zeitlichen Distanz nicht möglich ist, solange man die Prämissen der Vergangenheit bestehen lässt. *Isaak Heinemann* hat diese zwei Aspekte der auslegenden Erklärung einleuchtend erklärt, indem er von «schöpferischer Philologie» und von «schöpferischer Geschichtsschreibung» spricht³. In der Tat ist die Freiheit des Vertreters des Literalsinns grundsätzlich *intellektuell*: Kraft seines Verständnisses und seiner exegetischen Fähigkeiten erlaubt, er sich bisweilen festzustellen, dass ein bestimmter Teil der Überlieferung nicht in den Versen verankert ist. Demgegenüber ist die Freiheit des Auslegers (*daršan*) grundsätzlich *künstlerisch*: kraft der Intuition und des organischen Zusammenhangs der Generationen wagt er es bisweilen, die Verse nach der Regel «lies nicht...» umzuschreiben und die Vergangenheit in die Gegenwart hereinzuholen, etwa nach dem Muster «Esau ist Rom». Dementsprechend sind die Kriterien für die buchstäbliche Erklärung ihre methodologische Zuverlässigkeit, das Mass ihrer Richtigkeit und ihre erhellende Kraft. Die Kriterien der auslegenden Erklärung hingegen sind ihre poetische Wahrheit, ihr Gedankenreichtum und ihre Geistesmacht.

Man kann also sagen: Auch wenn es nicht immer möglich ist, sich darüber zu einigen, ob die für einen bestimmten Vers vorgeschlagene Erklärung auslegend oder buchstäblich sei, bleibt doch die grundsätzliche Unterscheidung dieser beiden Erklärungsweisen zu Recht bestehen. Die Auslegung ist nicht ein verfehelter Literalsinn, so wenig wie die Bezeichnung einer Erklärung als buchstäblich ein Urteil über ihre Richtigkeit bedeutet. Wir haben zwei verschiedene Methoden vor uns, von denen jede eines spezifischen Masstabes zur Würdigung ihrer Resultate bedarf. Es ist klar, dass eine Erklärung, die den Erfordernissen der einen Methode nicht genügt, nicht schon aufgrund dieses negativen Ergebnisses im Rahmen der anderen Methode einen Platz beanspruchen kann. Freilich ist es üblich, eine nicht einleuchtende buchstäbliche Erklärung als «blosse Auslegung» zu tadeln und eine überzeugende Auslegung als «tiefen Literalsinn des Verses» zu loben. Solcher Urteile sollte man sich aber lieber enthalten (obwohl es natürlich echte Berührungspunkte zwischen beiden Methoden gibt), weil man damit nicht nur dem Literalsinn einen Vorrang einräumt, sondern auch die Auslegung als gültige Erklärungsmethode in Frage stellt.

II. Probleme mit der traditionellen Literalerklärung

Die Vorzüge der Auslegung (*deraš*) im Hinblick auf ein Leben im Sinne der Tora und der Gebote sind zahlreich und gewichtig, und obwohl es nichts

einbringt, die religiöse Bedeutung der Auslegungen hervorzuheben, wollen wir hier diese Vorzüge aufzählen, um den Kontrast herauszustellen. Den Charakter der halachischen Auslegung (*midraš halakā*) als «juristischer/Erklärung», deren jedes Rechtssystem bedarf, hat *Elieser Meir Lipschütz* in seiner sehr einfühlsamen Monographie über Raschi⁴ deutlich herausgestellt. Während die «exegetische Erklärung» (d.h. der Literalsinn) nach dem Verständnis des spezifischen Gesetzes in seiner primären Bedeutung aufgrund der grössten sprachlichen Plausibilität und im Lichte der historischen Umstände strebt, bemüht sich die «juristische Erklärung» darum, das Gesetz in seiner heute verbindlichen Bedeutung klar zu machen, wie sie sich mit den übrigen Gesetzen der Schrift und den Erklärungen und Entscheidungen der mündlichen Tradition vereinbaren lässt. Man kann nicht zur Harmonisierung und Aktualisierung gelangen, ohne sich auf sprachliche und stilistische Genauigkeit zu stützen, welche die kommunikative Kraft des Verses auch über die Plausibilität des Ausdrucks in der Umgangssprache hinaus erweitert⁵. Dieses Ausbrechen aus dem Literalsinn wird allerdings nach Lipschütz' Meinung durch die dritte Eigenschaft der «juristischen Erklärung» aufgewogen, nämlich durch die Objektivierung, die durch den Wechsel der Plausibilität der Auslegung erreicht wird, wenn diese sich auf die bindenden Schlussfolgerungen der gängigen juristischen Auslegung stützt. In den Augen des Richters, der zu Gerichte sitzt, haben sich die Wörter des Gesetzes von ihrer historischen Bedeutung befreit und ein selbständiges Leben bekommen, in dessen Licht er urteilen muss. So stützten sich auch die Mitglieder des Obersten Gerichts der Vereinigten Staaten auf den einleitenden Satz der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, wonach «alle Menschen gleich geschaffen» sind, als sie Gesetze zur Diskriminierung der Neger für ungesetzlich erklärten. Sie taten dies, obwohl sie wussten, dass nicht alle Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung die schwarzen Sklaven als «Menschen» definiert hatten, denen das Recht auf «Leben, Freiheit und Streben nach Glück» nicht verweigert werden darf. So wird die heutige Bedeutung der Wörter, die im geschriebenen Text nur potentiell vorhanden ist, vorgezogen, und so überwindet man eine frühere Interpretation mit Hilfe der festen Gewissheit dessen, was sich aus dem Geist des Gesetzes für die Gegenwart bindend ergibt. Eine solche Interpretation ist auf der Ebene der juristischen Erklärung völlig legitim, aber für den Vertreter des Literalsinns sehr problematisch. Wir werden im folgenden auf diese Frage zurückkommen.

Wenn man den Kommentar *Raschis* zur Tora, der den nicht-rigorosen Literalsinn und die plausible, mit dem Literalsinn zu vereinbarende Auslegung miteinander verbindet, mit den Kommentaren der ausschliesslichen Vertreter des Literalsinns wie Rabbi *Samuel ben Meir* und Rabbi *Abraham ibn Esra* vergleicht, spürt man sofort den Gegensatz zwischen dem gedankli-

chen und emotionellen Reichtum Raschis und der trockenen Sachlichkeit der letztgenannten.

. Wir wollen uns mit einem kleinen Beispiel begnügen: Zu den Worten Moses über die Kundschafter «und sie brachten zu uns herunter» (Dtn 1,25) bringt Raschi die erhebende Auslegung aus SifDev: «Damit wird gesagt, dass das Land Israel höher liegt als alle (anderen) Länder» — eine Auslegung, die im Bewusstsein des jüdischen Volkes und seiner Alltagssprache bis heute fest verwurzelt ist. Aus dem Schweigen Samuel ben Meirs zu diesem Vers sollte man lieber keine Schlüsse ziehen. Ibn Esra legt die korrekte, prosaische, topographisch-geographische Erklärung vor: «Die Wahrheit ist: Weil sie im Negev waren.» Auf dieselbe Weise bringt Raschi die Auslegung des *Tanḥuma* zu der stossenden Weigerung von Datan und Abiram — «wir werden nicht hinaufgehen» (Num 16,12) — in folgender Fassung: «Ihr Mund hat sie straucheln lassen; denn es bleibt ihnen nur der Abstieg.» So wird die Sünde der Verweigerer mit ihrer Strafe verbunden aufgrund der Annahme, dass sie «prophezeiten, ohne es zu wissen», und die Verbindung erhält später ihre Bestätigung durch den Ausdruck der Schrift: «und sie und all ihre Habe *stiegen* lebend in die Unterwelt *hinab*» (Num 16,33). Ibn Esra legt auch hier eine topographische Lösung vor: «Möglicherweise war das Offenbarungszelt an einer erhöhten Stelle im Lager», und als Alternative auch eine stilistische Lösung: «oder: wenn jemand zum Dienst für Gott oder zur erwählten Stätte geht, sagt man, er steige hinauf» (Num 16,12). Samuel ben Meir wählt die zweite Möglichkeit und stützt sie geschickt mit überzeugenden Beweisen: «Der Ausdruck 'hinaufsteigen' ist üblich für den Gang zu den Richtern: Dtn 25,7; Ri 4,5; Rut 4,6.» So gibt die midraschische Auslegung den Wörtern eine zusätzliche Dimension des Ausdrucks, während die Vertreter des Literalsinns glauben, die Wörter auf der rein informativen Ebene lassen zu müssen. Der Vorrang, der dem Kommentar Raschis unter den Tora-Kommentatoren zuerkannt worden ist, bezeugt die grosse erzieherische und geistige Bedeutung, welche die jüdischen Generationen den Auslegungen zuschrieben, die durch ihre Aufnahme in seinen Kommentar Allgemeingut geworden sind.

Freiheit der Auslegung - Zwänge der wörtlichen Deutung

Die Anziehungskraft der Auslegung (*derasḥ*) wird auch negativ von den versteckten und bisweilen auch offenen Bedenken gegenüber dem Literalsinn gespeist. Vor allem schreckt gerade die Unterwerfung unter eine exakte Methode ab, die von vornherein dazu verpflichtet, jede Erklärung — und sei sie uns auch noch so lieb — abzulehnen, die deren strenger Prüfung nicht standhält.

Wir wollen das mit einem Beispiel erläutern: Lange Zeit glaubte ich ganz schlicht, dass die allgemein angenommene Erklärung der Worte «wir wollen tun,

und wir wollen hören» (Ex 24,6), wonach sich unsere Väter beim Bundesschluss am Sinai dazu verpflichtet haben, die Erfüllung der Gebote deren Verständnis voranzustellen, völlig dem Literalsinn entspricht; die Wurzel *šm^c* hat ja in der Bibel auch die Bedeutung «verstehen» (Gen 11,7). Als ich zum ersten Mal im Kommentar des Samuel ben Meir eine ganz andere Erklärung sah, ärgerte ich mich fast darüber, dass er es gewagt hatte, ein so zentrales jüdisches Glaubensgut aus dem Bereich des Literalsinns zu entfernen. Mit der Zeit kam ich darauf, dass die allgemein angenommene Erklärung, die in vielen Midraschim vorkommt, von keinem einzigen Vertreter des Literalsinns erwähnt wird — Raschi, der sich offenbar vom Targum Onkelos beeinflussen lässt⁶, nicht ausgenommen. Tatsächlich kann man jene Erklärung nur aufrechterhalten, wenn man die Worte «Wir wollen tun, und wir wollen hören» aus dem Zusammenhang der Erzählung herauslöst und als allgemeine, selbständige und zeitlose Aussage hinstellt, die sich nicht auf eine besondere historische Verpflichtung bezieht. Es stimmt zwar, dass die Gültigkeit dieser Aussage als «mündliche Lehre» dadurch in keiner Weise beeinträchtigt wird; es lässt sich aber nicht leugnen, dass ihre Verankerung in der «schriftlichen Lehre» durch die exegetische Entscheidung der Vertreter des Literalsinns geschwächt wird. Aus ihren anderslautenden Erklärungen oder aus ihrem Schweigen ergibt sich etwa das, was S.D. Luzzatto zur midraschischen Erklärung des Targum Jonathan und Raschis zu Jes 5,18 schreibt: «Das ist gute und wahre Ethik, aber nicht das, worauf dieser Vers hinauswill.»

Man kann dagegen einwenden: «Die Tora hat siebzig Gesichter», und wenn eine bestimmte Erklärung nicht als Literalsinn betrachtet werden kann, ist sie kraft der Auslegung immer noch im Vers verankert. Diese Antwort ist nur in den Augen solcher Ausleger wie Raschi und *Mose ben Nachman* (*Nachmanides*) richtig, für die Auslegung und Literalsinn gleichwertig sind⁷. So steht es aber nicht mit denen, die auf den Literalsinn ausgehen, wie Ibn Esra und *Levi ben Gerson* (*Gersonides*), welche die exegetische Gültigkeit der Auslegungen (*deraš*) bestreiten, indem sie darin bloss andeutende Stützen für Gesetze sehen, die auf Tradition beruhen⁸. *Maimonides* ist nicht so weit gegangen wie sie. Er beschränkte den Literalsinn auf Gebote der Tora, während er das, was mit Hilfe der dreizehn hermeneutischen Regeln aus der Tora abgeleitet wird, zu den rabbinischen Geboten zählt, es sei denn, «die Rabbinen selbst hätten ausdrücklich erklärt, das betreffende Gebot gehöre zur Tora oder komme von ihr» (*Sefer ham-mizwôt*, Zweite Grundlage). Die Diskussion über dieses Thema ist kompliziert. Wir müssen uns hier mit der paradoxen Feststellung begnügen, dass gerade ein so rigoroser Vertreter des Literalsinns wie Ibn Esra, für den die Auslegung nur eine nicht-philologische andeutende Stütze ist, sich vom festgeschriebenen Religionsgesetz leiten lässt, wenn er die Gesetze der Tora erklärt, und sich verpflichtet fühlt zu zeigen, dass das Religionsgesetz tatsächlich mit dem Literalsinn der Schrift übereinstimmt. Raschi hingegen, der in der Auslegung eine zuverlässige und gültige exegetische Methode sieht, gibt jeweils unumwunden zu, dass sich

zwischen dem überlieferten Religionsgesetz und dem Literalsinn ein Graben auftut, der ja von der Auslegung überbrückt wird. Auf jeden Fall braucht es viel Mut, Samuel ben Meir zu folgen, der sehr konsequent am Literalsinn festhält, und dies in der festen Überzeugung, dass der religionsgesetzlichen Auslegung aus dem ihr entgegengesetzten Literalsinn kein Schaden erwächst, weil die religionsgesetzliche Auslegung von vornherein den Vorrang hat: «Die Auslegungen sind die Hauptsache», und «das Religionsgesetz hebt die Schrift auf» (zu Gen 37,1 und zu Ex 21,1).

Zusammenfassend kann man sagen: Während sich der Ausleger den Literalsinn als eines der vielen Gesichter der Tora zu eigen machen kann, ist es für den Vertreter des Literalsinns nicht leicht, die exegetische Legitimität der Auslegung anzuerkennen. Die Auslegung ist weitherzig und lehnt nur den Ausschliesslichkeitsanspruch des Literalsinns ab; das konsequente Streben nach der einen wörtlichen Wahrheit indessen lässt sich nur schwer mit der Anerkennung der Gültigkeit einer anderen Methode vereinbaren. Verschiedene Auslegungen eines Verses ergänzen einander, gemäss dem Satz «beides sind Worte des lebendigen Gottes»; aber verschiedene Erklärungen nach dem Literalsinn schliessen einander aus. Meinungsverschiedenheiten unter Auslegern fördern das Ansehen der Tora; Meinungsverschiedenheiten unter den Vertretern des Literalsinns hingegen tragen zu noch grösserer Verwirrung bei, weil sie die Entscheidung dem Urteilsvermögen des Lesers zuschieben. Wer dem Literalsinn folgen will, strebt nach begründeter Gewissheit; aber in Wirklichkeit ist dieser Weg übersät mit ungelösten Zweifeln und Schwierigkeiten, für die es keine traditionelle Antwort gibt. Gerade der Vertreter des Literalsinns, der auf die Macht des Wissens vertraut, muss lernen zu sagen: «Ich weiss nicht». In dieser Hinsicht ist es charakteristisch, wie energisch Ibn Esra von den ethnologischen, geographischen, zoologischen und mineralogischen Identifizierungen im Kommentar des *Saadia Gaon* abrückt: «Es steht ihm keine Tradition zur Verfügung..., und in manchen (dieser Identifizierungen) irrt er sich, wie ich zur Stelle erklären werde. Dennoch hat er nicht geträumt. Vielleicht hat er es zur Ehre Gottes getan, weil er die Tora in die Sprache und Schreibweise der Araber übersetzt hat, damit diese nicht sagen können, in der Tora stünden Gebote, die wir nicht richtig kennen» (Ibn Esra zu Gen 2,11). Tatsächlich fällt es schwer, zuzugeben, dass wir die Tora nicht ganz genau verstehen, und zwar nicht nur Nichtjuden, sondern auch uns selber gegenüber⁹. Die Lehre der Ausleger ist harmonisch und beruhigend, während mit der Lehre der Vertreter des Literalsinns auch der Schmerz, in grösserem oder geringerem Masse, verbunden ist.

Die Klippen des Realismus

Mehr noch. Ausser an die Philologie ist der Literalsinn auch an den Realismus gefesselt. So wie der Vertreter des Literalsinns annimmt, die Sprache der Schrift sei den Gesetzen der Grammatik und der Umgangssprache unterworfen, so betrachtet er auch die Personen der Bibel als Menschen und prüft die biblische Erzählung anhand seiner eigenen Kenntnis der Wirklichkeit und Lebenserfahrung. Diesen Realismus nennt Samuel ben Meir «Vertrautheit mit der Lebensweise der Leute» (zu Lev 13,2). Dieser Realismus ist deutlich daran zu erkennen, wie er seine Kenntnisse von den Bogen der Ritter verwendet, um «sein Bogen sitzt sicher» (Gen 49,24) zu erklären; wie sich Ibn Esra auf den «Brauch der Araber» beruft, um den Hintergrund des Verbots, ein Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, zu erläutern (im kurzen Kommentar zu Ex 23,19), oder auf seine Erfahrungen im Umgang mit Juden und Nichtjuden, um die Schmähung des Gottesknechts zu erhellen: «Es ist bekannt, dass es Völker auf der Welt gibt, die meinen, ein Jude sehe ganz anders aus als die Menschen sonst, sodass sie fragen, ob ein Jude Mund und Augen habe; so ist es bei Arabern und Römern» (zu Jes 52, 14). Heutzutage ist die biblische Realienkunde ins Unermessliche erweitert und verzweigt, und der Vertreter des Literalsinns braucht sich nicht mehr mit Rückschlüssen von der Gegenwart auf die Vergangenheit und von den Gewohnheiten seiner Nachbarn auf die Gesetze der Völker, von denen die Tora spricht, zu begnügen. Allerdings verstärkt die gewaltige Erweiterung der Möglichkeiten zur Erklärung anhand der Realien auch ihre Problematik. Nicht alle Ausleger (*daršanîm*) haben sich die typologische Erklärung der Erzväter (die sie ihrer Individualität beraubt) und die Idealisierung der Grossen Israels (die sie von ihren menschlichen Schwächen und Sünden freispricht¹⁰) zu eigen gemacht, und nicht alle Vertreter des Literalsinns haben es gewagt, die Taten der Erzväter, die dazu bestimmt waren, für ihre Nachkommen Zeichen zu setzen, konsequent realistisch zu erklären. Aber auch auf diesem Gebiet ist das Los der Vertreter des Literalsinns unvergleichlich viel härter als das der Ausleger. Während die Ausleger die zur Auslegung geeigneten Verse auswählen und sogar eine realistische Sicht ohne Bedenken mit einer symbolistischen verbinden können, sind die Vertreter des Literalsinns verpflichtet, den ganzen Komplex einzubeziehen und eine umfassende Interpretation vorzulegen, die auf einer einheitlichen Bezugsebene steht und sich einer einzigen Methode verschreibt. Wenn der Vertreter des Literalsinns sich — aus theologischen Gründen oder pädagogischen Notwendigkeiten — gezwungen sieht, die Sünde eines Vorbildes zu vertuschen, hat er also keine andere Wahl, als entweder seine bei ihm sonst üblichen methodologischen Anforderungen herabzusetzen, oder vom Niveau des Realismus, von dem er sich gewöhnlich leiten lässt, abzuweichen. Eine solche Beeinträchtigung des Instrumentariums erfolgt meist unbewusst; aber wer es merkt, distanziert sich energisch von einer sol-

chen «apologetischen Argumentation», die der Glaubwürdigkeit des Kommentars schweren Abbruch tut.

Das Zurückschrecken vor der Apologetik, das für den heutigen Vertreter des Literalsinns typisch ist, und die Intensivierung der realistischen Betrachtungsweise, die wir den vielen wissenschaftlichen Entdeckungen verdanken, bringen uns heutzutage in die umgekehrte Gefahr, nämlich die eines übertriebenen Realismus. In demselben Masse nämlich, in dem der Realismus geeignet ist, den biblischen Personen und ihren Geschichten konkretes Leben einzuhauchen, kann er sie auch auf unsere eigenen Masse reduzieren. Aus lauter Furcht vor Idealisierung kann der Kommentator in Standardisierung verfallen und die einmalige Grösse einer hervorragenden Persönlichkeit oder einer erhabenen Situation verwischen. Weil er vor jenseitiger Vergeistigung zurückschreckt, kann er an völliger Erdgebundenheit haften und der Bibel den aus seiner profanen Lebenswirklichkeit abgeleiteten Erwartungshorizont aufzwingen. Der goldene Weg zwischen den beiden Gefahren liegt nicht immer offen vor uns, und die Entscheidung bleibt zuweilen dem Kommentator überlassen. Freilich liegt jenseits dieses subjektiven Moments ein breites Feld der Übereinstimmung darüber, was man als konkrete Gegebenheit und reale Begebenheit zu verstehen hat.

So ist es beispielsweise dem Vertreter des Literalsinns verwehrt, zu irgendeiner metaphorischen Erklärung zu greifen, die das Fürchterliche des Wunsches: «Wohl dem, der deine Säuglinge packt und am Felsen zerschmettert» (Ps 137, 9) irgendwie herabmildern könnte, wie auch die abstossende Konkretheit des Brautpreises von 200 Philister-Vorhäuten, den David dem Saul gab (1 Sam 18,25-27), für uns viel stärker ist als für die Vertreter des Literalsinns, die in der Diaspora gelebt haben. Ihre realistisch-rationalistische Einstellung führte sie dazu, die natürlichen und einleuchtenden Elemente in der Schilderung von Wundern in der Bibel möglichst zu betonen, und die Historizität der nicht ausdrücklich erwähnten nicht zuzugeben. Diese Einstellung liess sie aber nicht an der Realität einer Nachricht wie in 2 Chr 13,17 zweifeln, wonach im Krieg zwischen Abija, dem König von Juda, und Jerobeam ben Nebat, dem König von Israel, nicht weniger als eine halbe Million Soldaten aus dem Nordreich gefallen seien. So ist der Vertreter des Literalsinns — nicht zu seinem Vorteil — gezwungen, am konkreten Sinn bestimmter Verse festzuhalten, obwohl sich aus dieser Konkretheit grosse ethische Schwierigkeiten ergeben, und an der historischen Konkretheit anderer Verse zu zweifeln, obwohl dieser Zweifel dem Glauben Schwierigkeiten macht. Solche Macht hat der Literalsinn über seine Vertreter!

III. Probleme mit der modernen bibelwissenschaftlichen Literalerklärung

Wenn der Literalsinn, wie ihn die jüdischen Kommentatoren des Mittelalters begründet haben, so problematisch ist, gilt das in noch höherem Mas-

se für den wissenschaftlichen Literalsinn, der von nichtjüdischen Forschern entwickelt worden ist. Während im Zeitalter zwischen *Saadja Gaon* (882-942) und *Isaak Abrabanel* (1437-1509) die wörtliche Ausdeutung der Bibel Sache der jüdischen Gelehrten gewesen war, so ging sie in der Neuzeit eindeutig in die Hände der christlichen Gelehrten über. Das Ergebnis einer langen Vernachlässigung des Literalsinns ist, dass wir heute vor einer voll ausgebauten und verzweigten Bibelforschung stehen, die in vielen ihrer Voraussetzungen und Gesichtspunkte christlich ist. Sie ist zudem in ihrem Zugang und ihren Folgerungen Israel und dem Judentum gegenüber oft feindlich eingestellt. Auch liberale protestantische Forscher von extrem kritischer Einstellung teilen im allgemeinen die grundlegende christliche Annahme, das Neue Testament sei dem Tenach überlegen, da dieses jenes lediglich ankündige. Diese Annahme, das Neue Testament sei dem Tenach ethisch, geistig und religiös überlegen, zwingt dem Forscher eine mehr oder weniger negative Perspektive auf, so dass er fast von selbst in die simplifizierende Auseinandersetzung zwischen Gesetz und Herzenspflicht, Gerechtigkeit und Gnade, nationaler Abgeschlossenheit und allgemeinmenschlicher Botschaft und ähnlichem mehr gerät. *Yechezkel Kaufmann* hat uns mit Recht auf Fehler und Verzerrungen im Verständnis grundlegender biblischer Themen aufmerksam gemacht, die von dieser christianisierenden Perspektive kommen. (Dieser sind sich ihre Vertreter nicht immer bewusst.) Die wörtliche Kommentierung ist im Judentum erst mit der Emanzipation und der nationalen Renaissance wieder aufgekommen und hat zwangsläufig den Charakter einer Reaktion auf die christliche Bibelwissenschaft angenommen, ohne jede Möglichkeit direkter Anknüpfung an die klassische jüdische Exegese, die weit zurücklag. Die Folgen dieses Bruchs werden wir noch lange zu tragen haben.

Die grosse Errungenschaft der modernen Bibelwissenschaft besteht in der gewaltigen Erweiterung unserer sprachwissenschaftlichen, historischen und literarischen Kenntnisse sowie in der methodologischen Vervollkommenung selbst. Der Gewinn weitgehender Systematisierung kann jedoch verloren gehen, wenn die Entwicklung der Methode zum Selbstzweck wird. Dann wird nämlich der Text in die Ecke gedrängt, und die Begierde nach neuen Erkenntnissen führt zu Vermutungen, die nur an einem Haar hängen, und zu fruchtlosen Scharfsinnigkeiten. Die Grenzlinie zwischen wirklichen und scheinbaren Schwierigkeiten ist zuweilen recht dünn, und auch vor der Tür des Forschers lauert die Versuchung, Anhaltspunkte für seine pseudowissenschaftlichen Auslegungen zu suchen. Die kritische Einstellung ist segensreich, wenn sie das Tor zu freier Forschung öffnet; sie wird aber zum Fluch, wenn sie zu Überkritik degeneriert, d.h. wenn eine rationalistische Dogmatik an die Stelle tritt, die durch die Verdrängung der religiösen Dogmatik frei geworden ist. «Gott ist kein Gegenstand der Wissenschaft», sagt *Franz Rosenzweig*; «Gegenstand der Wissenschaft ist die Welt. Aber es ist Gott, der die Welt geschaffen hat, die der Gegenstand der Wissenschaft ist.» Und weil

es nur eine Wahrheit gibt, stehen wir nicht vor der Wahl zwischen «Glaube hier und Wissen dort», sondern zwischen «gläubigem Wissen gegenüber ungläubigem Wissen»¹¹. Freilich werden wir zu einer gläubigen jüdischen Bibelwissenschaft nur gelangen, wenn wir uns wahrhaft, aufrichtig und konstruktiv mit der modernen Bibelwissenschaft auseinandersetzen¹².

Grenzen des historischen Zugangs

Eines der schweren Probleme in dieser Auseinandersetzung ist der ausgesprochen historische Charakter der Bibelwissenschaft. Während der Literalsinn der mittelalterlichen Gelehrten nur philologisch war (d.h. am Geschriebenen festhalten wollte), ist der moderne Wortsinn philologisch-historisch (d.h. er will am Geschriebenen in seinem historischen Rahmen festhalten)¹³. Nicht nur für Raschi und Samuel ben Meir, sondern auch für Ibn Esra und David Qimchi war die Geschichte ungleich viel statischer als für uns. Wenn also die Unterschiede zwischen den Epochen verschwindend klein scheinen, ist es nur natürlich, dass der Kommentator seine eigene Weltsicht in die Zeit der Bibel zurückprojiziert und in den Versen eine Bezugnahme nicht nur auf Glauben und Denken unserer Weisen, sondern auch auf die griechisch-arabische Wissenschaft sieht. Im selben Mass, in dem ihnen diese Projektion den Brückenschlag zwischen der Tora und der zeitgenössischen Wissenschaft erleichterte und es ihnen ermöglichte, im Literalsinn eine religiöse Bedeutung zu finden, erschwerte es die historische Sicht ihren Vertretern, diese beiden Aufgaben zu erfüllen.

Wir wollen das mit einem Beispiel aus der Kosmographie belegen. Für unsere Weisen war die Erde flach, und diese Anschauung passte sowohl zum Literalsinn als auch zur babylonischen Kosmographie¹⁴. Damit übereinstimmend, konnten sie auslegen: «Wie der Nabel in der Mitte des Menschen ist, so ist das Land Israel der Nabel der Welt; es heisst nämlich: 'die auf dem Nabel der Erde sitzen' (Ez 38,12). Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel» (TanBWa qedôšim 10). Für Ibn Esra hingegen stand die Lehre der griechischen Weisen, die Erde sei kugelförmig, als bewiesen fest, und er war vollkommen sicher, dass das auch aus der Schrift hervorgehe und unsere Weisen ebenfalls davon wüssten. Infolgedessen musste er den Midrasch über die Zentralität Jerusalems seiner genauen geographischen Bedeutung entkleiden: Weil es klar ist, dass «Jerusalem fern von der Mitte der Erde» (d.h. vom Äquator) liegt, meinen unsere Weisen sicher, dass Jerusalem «in der Mitte des bewohnten Teils der Erde» liegt, d.h. in dem für geistige Schöpfung idealen Klima, das in der Mitte des bewohnten Teils der Erde ist¹⁵. So projiziert Ibn Esra seine geographischen Kenntnisse über den Umfang der bewohnten Welt und die arabische Lehre von den Klimata auf die Bibel und den Midrasch und bringt es damit fertig, nicht nur zwischen den Epochen Frieden zu stiften, sondern auch die Zentralität der Heiligen Stadt wissenschaftlich zu begründen.

Wir kommen unsererseits nicht darum herum, den Wandel der Zeiten innerhalb der tausendjährigen biblischen Epoche und von damals bis heute anzuerkennen. Der historische Zugang kann sich zwar auf den ausgesprochen historischen Charakter des biblischen Glaubens stützen, der verschiedene Zeitalter unterscheidet und ihrem Wechsel religiöse Bedeutung zumisst. Dieser Zugang steht aber im Gegensatz zu der starken Neigung, die 24 Bücher des Tenach wie aus einem einheitlichen theologischen Guss zu betrachten. Die Dogmatik strebt nach der absoluten, überzeitlichen Geltung und bezahlt dafür den schweren Preis einer Verwischung der Eigenheiten von Epochen und Anschauungen. Die historische Forschung jedoch bemüht sich um grösste Differenzierung und um Erhellung des Kausalnexus und der bestimmenden Umstände; was sie dabei gewinnt, verliert sie, wenn sie zu völliger Relativierung führt. So wird der heutige Bibelkommentator auch auf diesem Gebiet zwischen seinem Trieb und seinem Schöpfer eingepfercht: zwischen der historischen Betrachtungsweise, die sich ihm mit grosser Überzeugungskraft aufdrängt, und seinem festen Glauben an die Ewigkeit der biblischen Botschaft. So obliegt es ihm, unermüdlich um eine glaubwürdige Unterscheidung zwischen dem Feststehenden und dem Vorübergehenden sowie um richtige Einschätzung immanenter Entwicklungsprozesse zu ringen. Dazu muss er die historische Betrachtungsweise, die dem Entstehungsprozess der Dinge nachgeht, mit Hilfe der phänomenologischen Betrachtung, die über das Wesen der Dinge nachdenkt, ausbalancieren.

Der Bibelwissenschaftler, der die Schrift in ihrer Epoche verankert, neigt dazu, sie dort auch zu lassen. Wie gross die Bedenken und Hemmungen davor sind, die sich aus der Schrift ergebende Lehre zu ziehen — was der israelischen Bibelwissenschaft von ihrer Verpflichtung auf die wissenschaftliche Objektivität auferlegt wird —, illustriert die zaghafte Formulierung eines isolierten aktuellen Satzes, der in einem Artikel über die Entwicklung literarischer Formen vor dem Hintergrund der Religionsgeschichte in eine Randbemerkung verwiesen worden ist: «Wenn das Buch Jona heute noch eine Lehre für den religiösen Menschen hat, so ist es diese: Niemand ist berechtigt, das Unglück eines anderen Volkes oder einer anderen Religionsgemeinschaft zu erwarten oder sich darüber zu freuen, um seinen eigenen Gott zu rechtfertigen.» Der Tadel an der Freude über das Unglück der Feinde des Glaubens ist ohne Zweifel eine wichtige und aktuelle Lehre; aber diese Lehre ist sehr weit davon entfernt, die religiöse Bedeutung des Buches Jona für uns zu erschöpfen. Wissenschaftliche Folgerungen müssen in der Tat sowohl für Gläubige als auch Ungläubige gelten. Das heisst aber auf gar keinen Fall, dass die Kommentierung in völliger Bindungslosigkeit erfolgen müsse, und dass sich der kluge Leser davor in acht nehmen solle, dass die Verse in seinem Herzen ein Echo finden. In Wirklichkeit ist eine verfremdete Lektüre nicht möglich, weil die Bedeutung an den Wortsinn gebunden ist wie das Feuer an

die Flamme. So wie der Ausleger die Bedeutung beeinträchtigt, wenn er sich völlig vom Wortsinn löst, so hindert der Vertreter des Literalsinns sich selber daran, den vollen Wortsinn zu sehen, wenn er der Bedeutung den Rücken kehrt.

IV. Die Legitimität der Literalerklärung

Wir haben uns über die geistigen Gefahren verbreitet, die auf den Vertretern des Literalsinns lasten, um zu zeigen, dass diese Problematik im Wesen des Literalsinns liegt. Deshalb waren unsere klassischen Kommentatoren nicht frei davon, wenn es auch klar ist, dass diese Problematik wegen der wissenschaftlichen Systematisierung des Literalsinns für uns viel schwerer ist. Es ist nützlich, sich dieser Gefahren bewusst zu sein, weil es sonst schwerhält, sich davor zu hüten. Wir haben also alle Schwierigkeiten und Probleme aufgezählt, nicht um die Gültigkeit der Literalerklärung zu erschüttern oder unsere Anhänglichkeit daran zu lockern, im Gegenteil: Vor dem verwirrenden Hintergrund dieser Problematik ist der innere Zwang, unter dem die Vertreter des Literalsinns diesen schwierigen Weg wählen, umso eindrücklicher. Was also ist der tiefere Grund dafür, dass die grossen Bibelkommentatoren — von Saadja Gaon bis Isaak Abrabanel — und wir, ihre entfernten Schüler heute, so unerschütterlich am Literalsinn festhalten?

Vernunftgeleitete Wahrheitssuche — eine religiöse Pflicht

Es scheint, dass die Antwort hauptsächlich in der grundsätzlich positiven Einschätzung der menschlichen Vernunft als Mittel zur Erkenntnis der Welt und zum Verständnis der Tora liegt. *Ibn Esra* hat diese rationalistische Einstellung eindeutig religiös ausgedrückt; er stellt fest, dass «der Engel zwischen dem Menschen und seinem Gott sein Verstand ist» (Einleitung zum gewöhnlichen Kommentar zur Tora, Dritter Weg). Für *Maimonides* ergibt sich die Verpflichtung, Wahrnehmung und Überlegung ernst zu nehmen, aus der Natur des Menschen: «Nie soll man seinen Verstand hinter sich werfen; denn die Augen sind vorne und nicht hinten»¹⁶.

Die Vernunft ist «das Teil Gottes von oben» (Ijob 31,2), das im Menschen eingepflanzt ist, sie ist der Vorteil des im Ebenbild Geschaffenen vor dem Tier; deshalb ist es verboten, sich vor ihr zu fürchten, sie zu missachten und sie zu vernachlässigen. *Ibn Esra* zitiert die Worte Ijobs «Soll nicht das Ohr die Reden prüfen?» (Ijob 12,11) als Beweis dafür, dass der Mensch mit Urteilskraft begabt ist, und als Anhaltspunkt für unsere Berechtigung, sogar unseren grössten Vorgängern zu widersprechen, die ja Fleisch und Blut wie

wir waren: «Gottes Geist hat uns alle gemacht, und aus Stoff sind die Früheren geformt worden wie wir» (zu Koh 5,1). Dieses Recht auf selbständige Prüfung ist an eine schwerwiegende Verpflichtung gebunden: die Wahrheit zu bekennen und nicht aus Verlegenheit oder unter gesellschaftlichem Druck von ihr abzuweichen. Ibn Esra hat das tapfer verkündet («Gott allein fürchte ich; in der Tora kenne ich keine Parteilichkeit»): Einleitung zum Tora-Kommentar) und demütig darum gebetet («Der Ewige, Gott der Wahrheit, führe seinen Knecht auf dem Weg der Wahrheit»): Schluss der Einleitung).

Die *nordfranzösischen Vertreter des Literalsinns*, die nicht wie ihre spanischen Kollegen einen ausgebauten Rationalismus lehrten, stimmten mit dieser Ansicht von der Wahrheitssuche als religiöser Pflicht überein. *Samuel ben Meir* erklärt immer wieder, dass die Auslegungen unserer Weisen die Hauptsache sind und dass man deshalb sein unermüdliches Streben nach immer neuem Literalsinn seinem Festhalten an «der Wahrheit des Literalsinns» der Schrift (zu Lev 10,3) und seiner heftigen Abneigung gegen «eitlen, listigen Literalsinn» (zu Gen 45,28) zuzuschreiben habe. Die Furcht dieser feinsinnigen Kommentatoren vor dem Schaden, den irrige und irreführende Erklärungen stiften können, kommt in der scharfen Warnung des *Josef Qara*⁷ in seinem Kommentar zu 1 Sam 1,17 zum Ausdruck: «Pass auf, dass du nicht auf die Blinden hineinfällst, die "yitten", französisch "donner", als Optativ erklären und mit ihrer Erklärung dieses Wortes den ganzen Abschnitt entwurzeln...». In seinen weiteren Ausführungen zur Stelle gibt er dem Literalsinn den Vorrang, betont dabei aber den Grundsatz der völligen Autonomie des Textes (der aus sich selbst verständlich sein muss) und distanziert sich mit aller Kraft von dem Mangel an methodologischem Unterscheidungsvermögen, der darin besteht, dass man eine Schwierigkeit des Literalverständnisses mit einer Auslegung beheben will: «Wisse: Wenn eine Prophetie¹⁷ niedergeschrieben worden ist, ist sie vollständig geschrieben worden, mit ihrer Erklärung und allem, was es braucht, damit spätere Generationen nicht zu Fall kommen. An ihrer Stelle fehlt nichts, und man braucht Beweise weder von einer anderen Stelle noch von einer Auslegung zu holen; denn die Tora ist vollkommen gegeben worden, vollkommen geschrieben worden, es fehlt gar nichts, und die Auslegung unserer Weisen erhöht und preist die Tora. Jeder hingegen, der den Literalsinn der Schrift nicht kennt und der Auslegung (*deraš*) zuneigt, gleicht einem, den der Wirbel eines Stromes erfasst und das tiefste Wasser überschwemmt hat und der jetzt nach allem greift, was ihm in die Hand kommt, um sich zu retten. Wer jedoch seinen Sinn auf das Wort Gottes richtet, forscht nach der einfachen Worterklärung und findet sie; damit erfüllt er, was gesagt ist: "Wenn du sie suchst wie Silber und ihr nachspürst wie Schätzen, wirst du Gottesfurcht verstehen und Gotteserkenntnis finden» (Prov 2,4f.).» Gegenüber dem Vertrauen des Auslegers auf seine Fähigkeit, mit Inhalt zu erfüllen, was leer scheint, wird hier der Glaube des Vertreters des Literalsinns ausgedrückt, er könne das Verschllossene erhellen: Am Ende wird sich der Literalsinn von uns finden lassen, wenn wir ihm nur nachspüren wie Silber und Schätzen!

Es stimmt, dass wir uns in Anbetracht der langen Geschichte der Literal-kommentare dem begeisterten Optimismus der Früheren nicht voll und ganz anschliessen können. Jene haben sich daran gewöhnt, jeweils «ich weiss nicht» zu sagen, während wir uns an die schwere Last der vielen Fragen und wenigen Antworten gewöhnen müssen. Aber nicht weniger als sie sind wir der Notwendigkeit gewiss, die grosse Freiheit der Auslegung mit der strengen Disziplin des Literalsinns ins Gleichgewicht zu bringen und den Versen ihre *ursprüngliche* Lebendigkeit zurückzugeben, indem wir sie immer neu betrachten, ohne die Trennwand der Midraschim. Die Stärke des Auslegers (*daršan*) liegt in seiner liebevollen Aufmerksamkeit für die kleinen Einzelheiten, von der Unterscheidung zwischen Synonymen bis zur Auslegung des Fehlenden, des Überflüssigen und auffallender Buchstaben; dafür bezahlt er oft damit, dass er ein Ganzes auflöst und den Zusammenhang vernachlässigt.

Veränderte Zeiten — neue Literalerklärungen

Das Bestreben, das Wort Gottes in seiner Wahrheit zu verstehen, ist für den Vertreter des Literalsinns die Wurzel seines religiösen Pathos. Mit Hilfe immer neuer Literalerklärungen bemüht er sich um erneuten Kontakt mit der ursprünglichen Bedeutung des Textes. E.M. Lipschütz hat das gut ausgedrückt: «Überall, wo die Tora von den schlichten Gläubigen bewahrt und befolgt wird, hat die mündliche Tora nie aufgehört zu leben. Aber die Tora als Grundlage der jüdischen Geistigkeit verlangte den Literalsinn, um eine befruchtende Quelle für das Volk zu sein und damit das lebendige Band zwischen den Herzen und dem Wort Gottes nicht unterbrochen werde»¹⁸.

Aber warum kann man sich nicht mit den Erklärungen der früheren Vertreter des Literalsinns begnügen, und warum muss der Literalsinn in jeder Generation wieder neu entdeckt werden? Auf den ersten Blick möchte man meinen, nur die Auslegung müsse sich ständig erneuern, um die Brücke zwischen der Schrift und ihren Lesern und Befolgern zu schlagen, während der Literalsinn als ein einziger feststehen sollte. Tatsächlich ist aber der Literalsinn nur ein *Streben* nach der wahren, niemals eine erschöpfende Erklärung. Der Literalsinn kann nicht endgültig abgeschlossen sein, weil unser Verstand immer begrenzt und stückhaft ist und weil jede Erweiterung des uns zur Verfügung stehenden Wissens und jede Vervollkommnung unserer Methoden seine Korrektur und Anpassung notwendig machen. Mehr noch: Jede Änderung, die historische Umwälzungen in unserem Dasein bewirken, zieht eine Änderung des Blickwinkels nach sich, unter dem wir uns und die Bibel sehen, und erfordert deshalb erneute kommentatorische Anstrengung. Man kann

die klassischen Kommentare mit Kunstwerken vergleichen, deren Schönheit nicht vergeht. Aber wie unsere Generation nicht sich selber in den Werken der Vergangenheit ausgedrückt findet, sondern ausschliesslich in dem besonderen Stil, der von den Künstlern der Gegenwart gestaltet wird, so kann auch das Studium der Tora nicht vollständig sein, wenn es sich nicht auf eine kommentatorische Schöpfung stützt, die von den Bedürfnissen der Zeit ausgeht und ihnen entspricht.

Mir ist kein weitverzweigter schöpferischer auslegender Kommentar der heutigen Zeit bekannt, und solange die Kreise, deren Denkweise der Auslegung entspricht, die Bibel in einem Winkel ihres Studiums und ihres religiösen Erlebens liegen lassen, besteht wohl keine grosse Aussicht darauf, dass ein solches Werk entsteht. Auf der anderen Seite stehen diejenigen, die Gott fürchten und seine Tora heilighalten; sie fordern nicht nur Ehrfurcht und Hochachtung vor der Bibel, sondern verlangen auch, dass sie unseren Glauben und unsere Lebensweise direkt beeinflusse. Der rationalistisch-realistische Zugang dieser Kreise zur Bibel fordert offensichtlich den Literalsinn. Die Schwierigkeit liegt aber darin, dass sie auf der Suche nach dem erneuerten Literalsinn davor zurückschrecken, sich der weltlichen (und erst recht der nichtjüdischen) Bibelwissenschaft zu bedienen. Wenn wir jedoch wirklich nach einer aufstrebenden Bibelerklärung, die sich nicht vor neuen Daten fürchtet und den strengen methodologischen Anforderungen entspricht, Ausschau halten, können wir die Bibelwissenschaft nicht umgehen. Der Ruhm der wissenschaftlichen Bibelforschung besteht im freien Suchen, das viele Richtungen und einen weiten Horizont hat; ihre Armut liegt in der akademischen Gleichgültigkeit vor der Bedeutung ihrer Resultate für uns selbst. Daraus folgt, dass der bedeutungsreiche Literalsinn von uns nur gefunden werden kann, wenn sich mit der Freiheit des Suchens die Verpflichtung verbindet, die Bibel anzunehmen, wenn sich die Bibelwissenschaftler ständig nicht nur als Leser, sondern auch als von der Bibel Angerufene fühlen.

V. Auf der Suche nach einem bedeutungsvollen Wortsinn

Bis hierher haben wir uns hauptsächlich mit der religiösen Legitimität der Literalerklärung und der Notwendigkeit ihrer ständigen Erneuerung befasst und nur wenig mit der religiösen Bedeutung der immer neuen Literalerklärungen selbst. Wir wollen also das Fehlende ergänzen, indem wir anhand einiger Beispiele aus drei Gebieten — Ethik, Prophetie und Halacha — die Beschaffenheit des bedeutsamen Literalsinns klarmachen.

Im allgemeinen lässt sich sagen, dass die verborgene Herausforderung, vor der sich der Vertreter eines bedeutsamen Literalsinns sieht, darin besteht, zeigen zu müssen, dass der Vers in seinem Literalsinn nicht bedeutungsarm ist. Weil nun die Erklärung und die Methode, woraus sie resultiert, zusammenhängen wie das Ergebnis mit seiner Veranlassung, kann man diese Herausforderung auch als das Bestreben bezeichnen, zu beweisen, dass eine rationalistisch-realistische Weltsicht durchaus geeignet ist, eine feste Grundlage und einen fruchtbaren Boden für wahre Religiosität abzugeben. Was insbesondere die religiös-ethische Wertung von Charakter und Verhalten der grossen Gestalten der Bibel angeht, drückt sich diese Herausforderung in folgender Fragestellung aus: Sind im kalten Lichte des Literalsinns unser Erzvater Jakob und König David wirklich grosse Männer von reicher religiöser Inspiration und ethische Vorbilder? Ich persönlich bezweifle keineswegs, dass die erheblichen Errungenschaften der literarischen Exegese es erlauben, diese Frage voll und ganz zu bejahen.

Nur wer die Sünden Davids an Batseba und dem Hetiter Urija nicht leicht nimmt, ist mit der Grösse dieses Mannes konfrontiert, der seine Sünde bekennt und der den schätzt, der ihn zurechtweist. Nur wer die ganze Schwäche Davids gegenüber den Sünden seiner Söhne Amnon und Abschalom aufdeckt, kann bewundernd vor der aussergewöhnlichen Verbindung von Demut vor dem göttlichen Urteil und energischer militärischer und politischer Aktivität stehen, die für David auf der Flucht vor seinem Sohn Abschalom bezeichnend ist. Dasselbe gilt für den Erzvater, nach dem wir heissen, der im Mutterleib seinen Bruder an der Ferse packte und in der Fülle seiner Kraft mit Gott rang. Bekanntlich enthüllt eine literarische Gesamtschau den engen Zusammenhang zwischen Jakobs Betrug als Sünde und Labans Betrug als Strafe, sowie den Zusammenhang zwischen der Umgehung des Bruders beim Recht auf die Erstgeburt und beim Segen und der Sühne durch Geschenk und Verneigung. Aber wer den Betrug nicht nach seiner Bedeutung erklärt, weil die Wahrheit Jakobs besondere Eigenschaft ist (vgl. Mi 7,20), neigt dazu, die Irreführung gerade Esau zuzuschreiben, der «Jagd im Munde führt», und bekommt dann Schwierigkeiten damit, dass sich der Gerechte vor dem Bösen siebenmal niederwirft. So gibt es Midraschim, die an unserem Erzvater die Sünde der Selbsterniedrigung des Juden vor dem nichtjüdischen Magnaten tadeln¹⁹, während er im Sohar (I 171) aufgrund einer verborgenen Analogie zu Mordechai auch davon freigesprochen wird: «Jakob hat sich überhaupt nicht vor jener Seite und jenem Teil» (d.h. dem Bösen) «niedergeworfen»; die Auslegung lautet: «Was heisst dann "und er ging vor ihnen vorüber" (Gen 33,3)? "Und er", das ist die himmlische Schechina, die vor ihn kam ... Er sagte: Jetzt ist es die Zeit, in der man sich vor dem Heiligen, gelobt sei er, niederwerfen muss ... Er ging in die Knie und warf sich siebenmal nieder, "bis er zu seinem Bruder gelangte" (Gen 33,3).» Der Sohar präzisiert: «Es steht nicht geschrieben: Er

warf sich vor Esau nieder.» Auch Rav Dessler, der den Betrug Jakobs völlig rechtfertigt, und zwar aufgrund der kühnen Annahme, «Wahrheit sei das, was zum Guten und zum Willen des Schöpfers führt, und Lüge sei das, was das Geschäft des Fürsten der Lüge, der 'anderen Seite', gelingen lässt»²⁰, muss dieses Sich-Niederwerfen als eine weitere Versuchung Jakobs betrachten. Offensichtlich nimmt er die Aussage des Sohar, dass sich die Schechina bei dieser Gelegenheit offenbart habe, für bare Münze, bringt aber diese Aussage sowohl mit dem Literalsinn der Verse als auch mit der Wirklichkeit des Lebens dadurch in Verbindung, dass er die Verse mit Hilfe einer Sublimierung auslegt: «Aus dem materiellen Zustand und über ihn hinaus hat Jakob die Leistung vollbracht, nicht den 'heldenhaften' Feind zu sehen, sondern nur Gott, gelobt sei er, der vor ihnen vorüberzog; d.h. zu erkennen und zu verstehen, dass es göttlicher Ratschluss ist, dass er ein Exilsdasein erleiden und sich vor Esau niederwerfen muss. Er tut das aber nur als ein Sich-Niederwerfen vor Gott, als Erfüllung seines Gebots. Der Aufstieg zu dieser Erhabenheit, in der er den Willen des Schöpfers erkennt, ist die Offenbarung der Schechina»²¹.

Diese Auffassung, dass Jakob mit seinem Bruder um die Erstgeburt kämpft, und dies nach dem geläuterten vergeistigten Vorbild von Israels Ringen mit seinem Gott, ist von grosser, eindrucklicher Geistigkeit; wie schade, dass sie nicht neben den Literalsinn, sondern an seine Stelle gerückt worden ist. Auf dem Wege der Auslegung kann man eine in der Schrift ausgesprochene Sünde verdecken und sogar in eine löbliche Tat verkehren; wenn diese Tendenz den Anspruch auf Ausschliesslichkeit erhebt, wird zwangsläufig die ethische Dimension der Tora beeinträchtigt. Auf dem Wege der Literalerklärung hingegen breitet sich vor unseren Augen ein grosses Kapitel Ethik aus, zu dessen Beginn Jakob sich dazu hinreissen lässt, die Weissagung «der Ältere wird dem Jüngeren dienen» mit verwerflichen Mitteln vorzeitig zu verwirklichen, und an dessen Ende er der Erwählung würdig wird, u.a. durch seine öffentliche tätige Reue.

Neue Bedeutung der Prophetie in ihrem geschichtlichen Kontext

Eine der wichtigsten, grundlegenden Errungenschaften der modernen Bibelwissenschaft ist es, dass sie den Akzent auf die literarische Einheit legt, deren Bereich abgesteckt und deren besondere thematische Absicht definiert werden muss. Bei den Kommentatoren des Mittelalters gibt es nur ganz bescheidene Ansätze dazu; im allgemeinen herrscht bei ihnen noch die synthetische Sichtweise, die das betreffende prophetische Buch und sogar die gesamte prophetische Literatur als eine einzige Grösse behandelt. Als die moderne Forschung das Streben nach gedanklicher Einheitlichkeit und Übereinstimmung mit der historisch-literarischen Sichtweise vertauschte, wurde das Tor zu weitgehender Differenzierung zwischen den Prophetien und zwischen Botschaft und Lehre des einen Propheten und denen des anderen weit geöff-

net. So sind uns heutzutage nicht nur eine Genauigkeit und ein Reichtum vergönnt, die den Früheren unbekannt waren, sondern auch eine historische Sicht der israelitischen Prophetie, die ihnen grundsätzlich fremd war. Wer die gewaltige Kühnheit verstanden hat, die den Trostesprophezeiungen in der zweiten Hälfte des Buches Jesaja erwächst, wenn man sie spezifischen Situationen im babylonischen Exil zuordnet, erkennt und spürt deutlich die grosse religiöse Bedeutung des neuen Literalsinns. Die Worte des Propheten werden von der Blässe ihrer Allgemeinheit und überzeitlichen Richtigkeit befreit und als einzigartige Botschaft mit einer spezifischen Forderung entdeckt. Wer die gezwungenen Erklärungen, mit denen sich unsere Kommentatoren geplagt haben, für die auffallende zeitliche Bedingung «suchet den Ewigen, wenn er sich finden lässt, ruft ihn, wenn er nahe ist» (Jes 55,6) mit der grossen Botschaft dieser Worte vergleicht, die zutage tritt, wenn man sie in ihrer Gebundenheit an die Gunst der Stunde der Rückkehr nach Zion versteht, dem wird die Überzeugungskraft der historischen Literalerklärung ganz deutlich. Dieser doppelte Vorteil der historischen Literalerklärung — auf der Ebene der Erklärung und auf der der Moral zugleich — muss m.E. die Bedenken gegenüber ihrer Legitimität beseitigen. Der Midrasch baut der Gültigkeit der stufenweisen Offenbarung des Gotteswortes im Laufe der Geschichte damit eine Festung, dass er sämtliche Prophetien auf die eine Offenbarung am Sinai zurückführt und erklärt, dass sie zurückbehalten wurden, bis ihre Stunde kam. «Rabbi Jizchak sagte: Was die Propheten in jeder kommenden Generation sagen werden, haben sie am Sinai empfangen ... So sagt Jesaja: "Seit sie geschehen, war ich da" (Jes 48,16). Damit sagt Jesaja: Gleich am Tage, da die Tora am Sinai gegeben wurde, bin ich dort gewesen und habe diese Prophetie empfangen; nur "jetzt hat Gott, der Ewige, und sein Geist mich gesandt" (ebd.): Bis jetzt habe ich nicht die Erlaubnis gehabt zu prophezeien» (ShemR yitrô 28). Anders ausgedrückt: Die historische Bedingtheit kann der Gültigkeit der Prophetie als eines Gotteswortes nichts anhaben; sie muss vielmehr einen grossen Beitrag zu ihrem Verständnis leisten.

Herausforderung des Wortsinns im Bereich der Halacha

Auch auf der religionsgesetzlichen Ebene, wo die Auslegung den Vorrang hat, kommt dem Literalsinn Gültigkeit und Bedeutung zu, wie schon diejenigen Kommentatoren (wie Samuel ben Meir und *Elijah von Wilna*) betont haben, die sich nicht scheuten, auf die Diskrepanz zwischen dem festgelegten Religionsgesetz und dem Literalsinn aufmerksam zu machen. So stützt sich das Gebot des Tora-Studiums auf eine minimalistische Erklärung des Verses «Dieses Buch, die Tora, weiche nicht von deinem Mund; Tag und Nacht sollst du darüber nachsinnen» (Jos 1,8). Nach Rabbi Jose kann man

sich damit begnügen, einen Vers am Morgen und einen Vers am Abend zu lernen, und nach Rabbi Jochanan genügt sogar die Rezitation des «Höre, Israel» (Dtn 6,4ff.) morgens und abends, um die Pflicht des Studiums zu erfüllen; nur fügt er hinzu: «Aber es ist verboten, diese Lehre in Gegenwart von Ungelehrten vorzutragen» (bMen 99b). Dieser Zusatz gibt uns zu verstehen, dass neben der einschränkenden religionsgesetzlichen Erklärung der Literalsinn der Schrift als normative Weisung über den strikten Rahmen des Gesetzes hinaus gilt und besteht. Ähnliches kann man m.E. auch über das Gebot, den Fremden zu lieben, sagen, das ebenfalls eine einschränkende religionsgesetzliche Erklärung bekommen hat. Die Tora gebietet: «Ihr sollt den Fremden lieben; denn Fremde wart ihr im Lande Ägypten!» (Dtn 10,19). Um den Kommentar unserer Weisen, wonach der Vers den Proselyten meint, zu bestätigen, sieht sich Onkelos gezwungen, das Wort *ger* im ersten und im zweiten Teil des Verses verschieden zu übersetzen: «Ihr sollt den Proselyten lieben, denn Hintersassen wart ihr im Lande Ägypten.» Diese Art, die Gleichung im Vers zu zerbrechen, lässt gut erkennen, wie gross die Abweichung vom Literalsinn ist, der sich zweifelsohne zumindest auf den niedergelassenen Fremden bezieht. Die Pflicht, sich einem niedergelassenen Fremden gegenüber anständig zu benehmen, wird allerdings in der mündlichen Lehre aus verschiedenen Versen abgeleitet; trotzdem werden wir m.E. auch hier gut daran tun, die einschränkende religionsgesetzliche Erklärung nicht «vor den Ungelehrten» vorzutragen. Anders gesagt: Auf der erzieherischen und öffentlichen Ebene ist es besser, nach dem Literalsinn zu erklären, der das Gebot für alle Arten Fremdlinge gelten lässt. Unser Volk, das der Unabhängigkeit gewürdigt worden ist, nachdem es die Seele des Fremden nicht nur in Ägypten, sondern an allen Enden der Erde kennen gelernt hat, darf es sich auf diesem Gebiet keinesfalls leicht machen. Die einfache und direkte Forderung des Verses, im Einklang mit der vollen Bedeutung des Literalsinns, bleibt bestehen.

Lang und schwierig ist der Weg zum Literalsinn, und noch länger der Weg zum bedeutungsschweren Literalsinn; wir sind dazu verpflichtet, diese Wege zu gehen, damit der Literalsinn erneuert und geheiligt werde.

ANMERKUNGEN

1. Vgl. Sifra tazrîa^c 13,2.
2. Ibn Esra in den einleitenden Versen zu seinem gewöhnlichen Tora-Kommentar, den er — der buchstäblichen Auslegungsmethode entsprechend — «Buch der Geradheit» nannte.
3. I. Heinemann, *Darkê ha-aggada*, Jerusalem ¹⁹⁵⁴.
4. Raschi, Jerusalem ¹⁹⁶⁶, 161-164 (Warschau ¹⁹¹²).
5. Notfalls kann diese Erweiterung auch durch intensive Interpretation ausgedrückt werden, die die Anwendung des Gesetzes deutlich verringert; vgl. bSan 166; 68b-72a.
6. Vgl. seinen Kommentar zu Gen 16,27.
7. Nachmanides schreibt in seiner Kritik an Maimonides' «Sefer ham-mizwôt», (zweite Grundlage), der Grundsatz «kein Vers verlässt seinen Literalsinn» bedeute nicht: «Jeder Vers hat nur seinen Literalsinn». Vielmehr hätten wir Auslegung und Literalsinn, beide Erklärungen seien auf den Vers anwendbar, und beide seien wahr.
8. Siehe die Einleitung zu ihren Tora-Kommentaren.
9. Es muss betont werden, dass Saadja in dieser Beziehung durchaus nicht anders denkt als Ibn Esra. In der Einleitung zu seinem handschriftlich erhaltenen grossen Kommentar zur Tora sagt er beispielsweise: «Niemand soll die Tora geringschätzen, wenn er sieht, dass ich im Kommentar Wörter wie "vielleicht", "es kann sein" oder "möglicherweise" gebrauche.»
10. Vgl. bShab 56b und dagegen YalqSam 148.
11. F. Rosenzweig, Die Einheit der Bibel, Kleinere Schriften, Berlin 1937, 132.
12. Josef ibn Kaspi (1279-1340) schreibt zu Ex 3,14: «Jeder gläubige Jude sollte Schwierigkeiten in der Bibel aufsuchen und sich dann darum bemühen, Gründe für ihre Lösung zu finden, um allenfalls einem Gegner zu antworten. Bei meinem Leben! Ich habe in der ganzen Schrift, auch im Pentateuch, keine so gefährliche Stelle gefunden wie diese.» Mazref lak-keseif, hg. v. J. Last, Krakau 1906, 129.
13. Vgl. E.M. Lipschütz, Raschi, Jerusalem ¹⁹⁶⁶, 171.
14. Vgl. den lehrreichen Artikel von G.B.E. Zarfati, Die talmudische Kosmographie, Tarbiz 35, 1966, 137-148.
15. Zu Gen 1,2, so auch David Qimchi zu Ez 5,5. Die moderne Auffassung vom mythologischen Glauben an das Heiligtum als kosmischen Mittelpunkt hat S. Talmon zurückgewiesen: Der «Nabel der Erde» und die vergleichende Methode, Tarbiz 45, 1976, 163-177.
16. Sendschreiben über die Astrologie an die Weisen der Provence, hg. v. Alexander Marx, HUCA 3, 1926, 356.
17. Die jüdische Tradition bezeichnet Jos, Ri, Sam und Kön als «erste Propheten», Anm. des Übersetzers.
18. Op.cit. 164.
19. AgEst 3, David Qimchi zu Gen 33,17.
20. Mikṭav me-'Eliyahu, Bd. 1, Jerusalem ¹⁹⁵⁹, 94.
21. Mikṭav me-'Eliyahu, Bd. 3, Bne-Braq ¹⁹⁷⁷, 156.