

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 52 (1996)

Artikel: Kritik und Tradition : jüdische und christliche Lektüre der Bibel
Autor: Banon, David
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960712>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

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

Kritik und Tradition

Jüdische und christliche Lektüre der Bibel

von David Banon*

“... Seit Jahren interessieren wir uns über alle Massen für den Autor, aber nicht für den Leser: Im überwiegenden Teil textkritischer Theorien wird nach den Ursachen - nach den Impulsen, Zwängen und Grenzen - geforscht, die einen Autor dazu bewegen, ein Werk zu verfassen. Einerseits ein ausserordentliches Privileg, das dem Ursprungsort (in Form einer Person oder einer Geschichte) eines Werkes zugestanden wird, andererseits eine auf die Lektüre ausgeübte Zensur, wenn man den Bestimmungsort, den ein Werk anpeilt und an dem es sich ausbreiten kann, ins Auge fasst. Der Autor ist der Besitzer seines Werkes in alle Ewigkeit, und wir, seine Leser, sind simple Nutzniesser. Der Begriff der Autorität ist in einer solchen Betrachtungsweise ganz selbstverständlich miteingeschlossen: Der Autor hat gegenüber dem Leser Rechte, er legt ihn auf eine bestimmte Bedeutung seines Werkes fest und diese Bedeutung ist ohne Frage die richtige, die wahre. Davon ausgehend, ergibt sich eine Art Moral: die korrekte Bedeutung eines Textes wiederzugeben ist ‘moralisch’, wo sie fehlt, wird von ‘Widersinn’ gesprochen. Festgelegt wird, *was der Autor sagen wollte, aber nicht was der Leser darunter versteht.*”¹

“Theorien erscheinen, Theorien verschwinden, nur der Text bleibt auf ewig.”²

Ob der Tatsache, dass es die Fragen des Bundes, der Auserwähltheit und des Messianismus sind, die im Zentrum der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung stehen, darf nicht vergessen werden, dass diese Fragen vom Text ausgehen und von der Methode, in der dieser gelesen wird. Von daher röhrt, was der Streit oder “der Konflikt” (P. Ricoeur) um die Interpretationen genannt wird. Zwischen rabbinischer und christlich-wissenschaftlicher Bibellektüre zeigen Geschichte und Praxis einen unaufhebbaren Widerspruch an. Es geht nicht an, denselben zu verheimlichen; weder wollen wir für die eine Interpretation Partei ergreifen, weil sie die Wissenschaftlichkeit für sich in Anspruch nimmt, noch wollen wir die andere Interpretation ins Land der Mythen verweisen oder ihr Haarspaltereи vorwerfen (und damit die ihr seit langem entgegengebrachte Verachtung verstär-

* PD Dr. David Banon, Privatdozent für jüdische Exegese und Philosophie an der Universität Lausanne, Lehrbeauftragter für jüdische Bibelauslegung an der Universität Genf, 42 Dr. Krieg, CH - 1208 Genève, Schweiz

Aus dem Französischen übersetzt von Susanne Scheiner-Seifert, lic. phil. I, Kilchberg, Schweiz.

1 Barthes, Roland, *Le bruissement de la langue*, Paris 1984, 34 (Hervorhebungen durch den Autor).

2 Buber, Martin, *Darko schel Migra*, Mossad Bialik, Jerusalem, 365 (in Hebräisch).

ken). In grundlegenden, Jahrtausende alten Konflikten gibt es keine Drittposition, keine neutrale Haltung. Die einzige nutzbringende Arbeit besteht darin, die entgegengesetzten Haltungen zur Kenntnis zu nehmen und zu zeigen, wie sehr sie, nicht nur in religiöser Hinsicht, sondern auch im Kontext literarischer, philosophischer und historischer Kategorien die Lektüre bestimmen.

Wir werden uns bei der christlichen Lektüre auf die historisch-kritische Methode begrenzen, sind es doch die Anhänger dieser Methode, die im Allgemeinen sowohl den [jüdischen] Meistern der mündlichen Lehre wie auch den Kirchenvätern kein Recht gegeben haben.

Kritik und Zergliederung des Textes

Für die modernen Bibelwissenschaften, die sich auf einem (angeblichen) "Trümmerfeld" der jüdischen Bibellektüre etablieren wollten, ist die rabbinische Tradition im besten Fall eine Quelle von historischen Vermutungen, keinesfalls aber ein Gebiet der Erkenntnis. *Rabbinica sunt non leguntur*. Ein Gedanke von Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781) erklärt den Gegensatz zwischen Wissenschaft und Tradition. Lessing macht nämlich einen Unterschied zwischen den "Wahrheiten der Vernunft" und den "Wahrheiten der Geschichte". Erstere sind für ihn notwendige, apodiktische Wahrheiten, während letztere im besten Falle wahrscheinlich sind, selbst dann wenn ihre Geschichte sich wissenschaftlich begründen lässt. Und Lessing fragt sich, wie er als Christ "das Heil seiner Seele" auf's Spiel setzen kann für Wahrheiten, die bloss wahrscheinlich sind. Ein "schmerzhafter und breiter" Graben, den er nicht zu überspringen vermag.

Es scheint als liege hier das Problem, welches sich der christlichen Lektüre - die vor allem eine historisch-kritische ist - im Gegensatz zur rabbinischen Tradition stellt: Wie sollen sie (die Anhänger der historisch-kritischen Tradition) an etwas "glauben", das nicht Tatsache ist, sondern lediglich von bestimmten Quellen als Tatsache vorgegeben wird, insbesondere in einer Zeit, die die Theorie der Quellenscheidung in Frage stellt.³

Bevor wir auf die obige Frage Antwort geben, wollen wir noch bei einem anderen, wie uns scheint, sehr entscheidenden Punkt verweilen. Wir haben festgehalten, dass sich die Bibelwissenschaft auf dem "Trümmerfeld" der rabbini-

3 De Pury, Albert (Hg), *Le Pentateuque en question*, Genf 1989.

Und lange vor ihm schreibt Hans-Georg Gadamer: "Denn erst im Scheitern des naiven Historismus des historischen Jahrhunderts wird sichtbar, daß der Gegensatz von unhistorisch-dogmatisch und historisch, von Tradition und historischer Wissenschaft, von antik und modern, kein schlechthinriger ist. Die berühmte *querelle des anciens et des modernes* hört auf, eine wirkliche Alternative zu stellen." Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 2, Tübingen 1993, Vorwort zur 2. Auflage 1965, 437-448, 444 [1965: XX]. Aber Gadamer ist hermeneutischer Philosoph!

"Um sich eines guten wissenschaftlichen Gewissens zu versichern, folgten die Geisteswissenschaften bei der Entwicklung historisch-kritischer Methoden dem Modell der Naturwissenschaft." Rückübersetzung aus: Gadamer, Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, Paris/Louvain 1963, 13.

schen Lektüre etablieren wollte. Um dies zu tun, griff sie jenes Prinzip an, welches besagt, das “unsere Nation sich nur durch die [schriftlichen und mündlichen] Gesetze überhaupt als Nation charakterisieren lässt”⁴. Dies impliziert, dass es nicht einen einzigen Text, sondern mindestens deren zwei gibt. Den einen Text haben wir vor Augen, und wir empfangen ihn unter Respektierung seiner Gegebenheiten und Konventionen; *empfangen* bedeutet hier, sich durch das spezifische Anderssein des Textes etwas sagen lassen. Der andere Text ist derjenige, der noch geboren werden muss, der zu *erschaffen* ist. Empfangen und erschaffen sind zwei Formen der jüdischen Bibellektüre und vielleicht sogar jeder Lektüre. Auch existiert in der jüdischen Lektüre nicht nur oder zuerst die Schrift; vorhanden ist ein sehr komplexer Text: nämlich die schriftlich niedergelegte Tora und die ihr beigesellte mündliche. Es ist diese mündliche Tora, die uns zwingt, den (notwendigen) Umweg über einen Lehrer und/oder die Tradition zu nehmen, jenen Umweg, der die Interpretation erst vervollständigt. Die geschriebene Tora wurde immer als eine Tora von *doppelter* Bedeutung aufgefasst - einerseits aufgenommen durch eine geduldig die Schrift befragende, lesende und deutende Stimme und andererseits bestätigt durch die mündliche Tora, die der geschriebenen nicht nachfolgt, die ihr vielmehr vorausgehend oder zumindest zeitgleich ist. “Damit die Tora vollständig und vollkommen ist, sind beide Torot notwendig. Notwendig sind die geschriebenen Zeichen und die Zeichen, die im Austausch der Worte entstehen; so werden die unbewegliche Spur der Wörter und die Stimme zusammengefügt. Zusammengefügt werden auch das Individuum und das Kollektiv, das Identische und das Andere, das Neue und das Getreue.”⁵ Eindeutig zu lesen in *Sifra*: “Israel hat am Sinai zwei Torot erhalten: die schriftliche und die mündliche.”⁶

Genau diesen Begriff von der gegenseitigen Abhängigkeit der beiden Teile sucht die philologische und historische Annäherung an die Tora zu bekämpfen, wenn sie den inneren Zusammenhang jener “Urkunde” (der Tora) in Frage stellt, die die Identität des Volkes Israel begründet. Indem sie den jüdischen Standpunkt auf eine Metaphysik oder eine Theologie reduzieren, nehmen ihm K.-H. Graf, Julius Wellhausen und ihre Nacheiferer die soziale und die geschichtliche Komponente. Dadurch dass sie den Text in winzige Einzelteile zerlegen (die Quellentheorie unterscheidet vier verschiedene Dokumente, die zu Beginn voneinander unabhängig waren und in der Folge von Redaktoren, die mit Collagen und Schnitten arbeiteten, verschmolzen wurden), ihn zerschneiden, um ihn dann wieder zusammenzufügen und seine Ursprünge zu fassen versuchen, entziehen sie ihm seine logische Ganzheit und Einheit und sprechen ihm jegliche theoretische Kohärenz ab. Der Text wird auf ein Nebeneinander ihn umgebender Einflüsse reduziert; seine historische Objektivität löst sich in nichts auf. Innerhalb der Zivilisationsgeschichte wird der Text als blosse Erhöhung der

4 Rabbi Sa‘adia Gaon (882-942), *Sefer haEmunot weha De‘ot*, aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt von Qafah, J. (Hg), Jerusalem 1970, 132.

5 Pelletier, Anne-Marie, Sur deux exégèses, in: *Esprit* (1982) Sept., 100.

6 Sifra, Bechuqotai 54.

(Volks)Seele oder (Volks)Geschichte gesehen, so als gäbe es keine eigene jüdische Zivilisation und als wäre die jüdische Kulturgeschichte nur eine heteronome und vernunftlose Geschichte der verschiedenen kulturellen Einflüsse jener Zivilisationen, mit denen die Juden im Laufe der Zeit in Berührung gekommen sind.⁷

Indessen hat die wissenschaftliche Annäherung - Werkzeug oder Ausdruck des Zweifels, was die Glaubwürdigkeit des biblischen Textes anbelangt - die Authentizität dieses Textes nicht zu zerstören vermocht, wie viele befürchteten oder gar wünschten. Sie hat mit ihrem Versuch, einen ursprünglichen Bibeltext zu rekonstruieren, der den massoretischen Text ersetzen sollte, keinen Erfolg gehabt, denn es gelang ihr nicht, diesen Text in seiner Gesamtheit auf die eine oder andere Quelle zurückzuführen. Immer wieder blieben "Restbestände" übrig, die sich dem Versuch, einer Quelle zugeordnet zu werden, widersetzten.⁸ Weder die Literarkritik - die den Text zergliederte oder aufsplitterte - noch die historische Methode (die übrigens einen Herrschaftsanspruch an den Tag legte, den man aus den Akademien verbannt sehen möchte) haben gegenüber dem massoretischen Text recht behalten können.⁹

7 "Wiederherstellung der 'Welt', der es [das Kunstwerk] zugehört, Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes, den der schaffende Künstler 'gemeint' hatte, Aufführung im ursprünglichen Stile, alle diese Mittel der historischen Rekonstruktion dürften dann beanspruchen, die wahre Bedeutung eines Kunstwerkes verständlich zu machen und gegen Mißverständnisse und falsche Aktualisierung zu schützen." Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Gesammelte Werke 1, Tübingen '1990, 171f ['1960: 159]. Nun, wie jede Restauration ist auch die Wiederherstellung ursprünglicher Bedingungen im Angesicht der Geschichtlichkeit unseres Seins ein sinnloses Unterfangen.

"Allein es fragt sich, ob das, was hier gewonnen wird, wirklich das ist, was wir als die Bedeutung des Kunstwerkes suchen, und ob das Verstehen richtig bestimmt wird, wenn wir in ihm eine zweite Schöpfung, die Reproduktion der ursprünglichen Produktion sehen. Am Ende ist eine solche Bestimmung der Hermeneutik nicht minder widersinnig wie alle Restitution und Restauration *vergangenen Lebens.*" AaO 172 ['1960: 160] (Hervorhebung D. B.).

8 "Es ist nicht möglich - es war nie möglich im Verlauf der Wissenschaftsgeschichte - eine dieser *angenommenen* 'Quellen' auch nur annähernd vollständig zu rekonstruieren. Im Gegenteil, die Theorie fordert, dass man regelmässig mit Text-'Verlusten' zu rechnen hat, die während der Redaktion hätten entstehen sollen." (Rückübersetzung nach dem Original in Französisch [Amsler, Samuel (Übers.)] erschienenen Aufsatz, die Redaktion.) Rendtorff, Rolf, *L'histoire biblique des origines (Gn 1-11)*, in: de Pury, Albert (Hg), *Le Pentateuque en question*, aaO 84. Der Konditionalis und die Anführungszeichen zeigen deutlich, wie Rendtorff Wellhausens Hypothese einschätzt, ob sich diese nun auf zwei, drei oder vier Erzählstränge oder Quellen bezieht.

9 "In neun von zehn Fällen ist es bei textlichen Schwierigkeiten besser, den Hütern des massoretischen Textes *zu vertrauen* und den Heilmitteln, welche die Kritik bereit hält, um den Text zu korrigieren, *zu misstrauen*", Barthélémy, Dominique OP,

Mehr noch, ein Theologe wie *Karl Barth*, der die Berechtigung und die Notwendigkeit einer historischen Kritik anerkennt, wirft der Methode ein “Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes, die ich ... nur den ersten primitiven Versuch einer solchen (nennen kann)”¹⁰, vor (auf Barth folgen alsbald andere, wie Pannenberg, Käsemann und Gisel). “(Ich [Barth] mache) ihnen zum Vorwurf, ... ihr Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes, ... nämlich bei der Feststellung dessen, ‘was da steht’ mittelst Übertragung und Umschreibung der griechischen Wörter und Wörtergruppen in die entsprechenden deutschen, mittelst philologisch-archäologischer Erläuterungen der so gewonnenen Ereignisse und mittelst mehr oder weniger plausibler Zusammenordnung des Einzelnen zu einem historisch-psychologischen Pragmatismus.”¹¹ Nun geht es aber nicht darum, über den Text zu sprechen als vielmehr darum, diesen “zum *Reden* zu bringen, koste es, was es wolle”.¹²

Sich in die vorteilhafte Position des Philologen oder Historikers begebend, der sich prüfend über einen Text beugt, versucht die Kritik, den Autor zu bestimmen oder zumindest das geschichtliche Umfeld, das diesen Text - in Form einer Erzählung oder eines Gesetzes - hervorgebracht hat. Die Folge davon sind mehr oder minder begründete Hypothesen.

Eine kurze Geschichte der Kritik ...

Bereits im 12. Jahrhundert gab es einen jüdischen Bibeldeuter, *Abraham Ibn Esra* (1089-1164), der sich nicht scheute zu erklären, dass das Buch Jesaja vom 40. Kapitel an von einem anderen Propheten stammen müsse, der während des Exils gelebt habe. Zurückhaltender im Umgang mit dem Pentateuch vertritt er auch hier - wenn auch nur andeutungsweise - die Ansicht, dass einige Verse des

Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament, Göttingen 1978, 380-381 (Hervorhebungen D. B.).

Oder: “Die bis anhin dem Pentateuch gewidmete Forschung hat gezeigt, dass es bei nahe unmöglich ist zu vermeiden, dass Erklärungsversuche anstelle des alt-testamentarischen Textes hypothetische ‘rekonstruierte’ Texte anvisieren, von denen niemand zu sagen vermag, ob sie je existierten und deren Unbegrenzbarkeit die Exegeten regelmässig uneins werden lässt. ... Es resultieren daraus eine bestimmte Verachtung und ein Gefühl der Überlegenheit jenen gegenüber, die den biblischen Text in seine endgültige Form gebracht haben - im 19. Jh. ein Kennzeichen der Auffassung von Wissenschaft und heute, so meine ich, ein echter Anachronismus.” Rendtorff, Rolf, *L'histoire biblique des origines* (Gn 1-11), aaO 93.

Wird hier nicht die “Dogmatik” einer sogenannten historisch-kritischen Lektüre in Frage gestellt, einer Lektüre, die auf geradezu masslose und starre Weise “wissenschaftliche Autorität” beansprucht?

10 Barth, Karl, *Der Römerbrief*, Vorwort zur zweiten Auflage 1921, Zwölfter, unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978, X.

11 Ebd.

12 AaO XII.

Deuteronomiums (34,5-6) nicht von Moses stammen könnten, da sie über dessen Tod und Beerdigung berichten. „Es sind“, so schreibt er, „Aufzeichnungen von Josua, und es ist sehr wahrscheinlich, dass derselbe sie gegen Ende seines Lebens schrieb.“¹³

Baruch Spinoza wird mit seinem 1670 publizierten *Theologisch-politischen Traktat*¹⁴ durch diese von seinem Vorgänger Ibn Esra geöffnete Spalte dringen und sich dabei von aller traditionsgebundenen Autorität befreien. Ohne Zweifel ist es Spinoza, der uns den Weg zu einer wissenschaftlichen Bibelbetrachtung - sowohl kritischer wie historischer Art - gewiesen hat. Richard Simon (1638-1712) wird in seiner *Kritischen Geschichte des Alten Testaments* (1678) diesen Weg beschreiten; in seinem Werk betont er, dass Moses nicht den gesamten Pentateuch geschrieben habe, vielmehr habe er sich auf Vorgänger gestützt, deren „Erinnerungen“ er benutzte genauso wie er selbst später seinen Nachfolgern als „Gedächtnis“ diente.

Die systematische Unterscheidung der Quellen indes, die hauptsächlich auf der Verwendung verschiedener Gottesbezeichnungen basiert - Elohim, JHWH - geht zurück auf Jean Astruc (1684-1766), Arzt von Louis V.; er schrieb ein Werk mit dem bedeutungsvollen Titel: *Vermutungen über die Originalschriften, deren Moses sich bediente, um sein Buch über die Genesis zu schreiben.*

Mit den genannten Arbeiten nimmt die im wörtlichen Sinne historisch-philologische Deutung der Bibel ihren Anfang. Die Verfasser dieser Studien bemühen sich um die Erhellung des Wortsinns mit Hilfe der linguistischen, archäologischen, historischen und geografischen Mittel, über die sie verfügen. Die vierfache Annäherung an den Text, die denselben in neuem Lichte zeigt, entwickelt sich im 19. Jahrhundert mit der Schule von K.-H. Graf (1815-1869) und J. Wellhausen (1844-1918). Alle traditionellen Angaben über Daten und Autoren der biblischen Schriften wurden seitdem in Frage gestellt.

Wellhausen hält den Pentateuch für die Sammlung von drei oder vier Dokumenten oder Quellen, die sich in der Zeit ihrer Niederschrift und in bezug auf das kulturelle Umfeld, das sie hervorgebracht hat, unterscheiden. Alle aber sind sie, so Wellhausen, nach der Zeit von Moses entstanden. Er spricht vom *Jahwist* (J), vom *Elohist* (E), vom *Deuteronomist* (D) und von der *Priesterschrift* (P). Jede Quelle enthält ein gesetzgebendes Element, das in eine Erzählung eingebettet ist. J und E sind miteinander verbunden, da sie beide eine Heilsgeschichte erzählen: das jahwistische Dokument ist die Heilsgeschichte des Südens, das elohistische jene des Nordens. Diese beiden Quellen wurden unter der Herrschaft von Ezechias (im 9. und 8. Jh. v.u.Z.) zusammengelegt. Die Schriften D stammen aus der Zeit des Josias (letztes Viertel des 7. Jh. v.u.Z.), während jene von P zur Zeit des Exils und der Restauration (d.h. im 6. und 5. Jh. v.u.Z.) oder überhaupt erst in nachexilischer Zeit entstanden sind. Diese verschiedenen Dokumente wurden

13 Abraham Ibn Esra über Dt. 34,6; siehe auch Bava Batra 15a und die Diskussion zwischen Rabbi Jehuda und Rabbi Schimon.

14 Vgl. Spinoza, Baruch, *Traité Théologico-politique*, Französische Übersetzung und Anmerkungen von Appuhn, Ch., Paris 1965, Kap. VIII, 162ff.

dann - zur Zeit von Esra und Nechemia, ungefähr um 500 oder 450, unter persischer Herrschaft - in einem einzigen Buch, im Pentateuch¹⁵, zusammengefasst.

Von diesen "Erkenntnissen" ausgehend, unterscheidet *Wellhausen* drei grosse Epochen: die monarchische (sie spiegelt sich in den Quellen JE wider), die reformerische des Josias um 622 v.u.Z. (vertreten durch D) und die nachexilische Periode der Restauration (die in P ihren Ausdruck findet). Aufgrund dieser These kann *Wellhausen* die Behauptung aufstellen, dass der Monotheismus Israels eine "Erfindung" der Propheten ist und die Tora somit der Ausdruck einer priesterlichen und "degenerierten" prophetischen Unterweisung für das Volk, die die traditionelle alte und schöne Ordnung über den Haufen geworfen hat. Anders gesagt: das Gesetz steht nicht am Ursprung des alten Israel, es steht am Beginn des Judentums in nachexilischer Epoche, das heisst in einer Epoche der Dekadenz, deren charakteristisches Merkmal es ist (Stichworte: "Legalismus", "Ritualisierung", "erstarre Doktrin").

Die Theorie der Quellenscheidung hat sich, durch immer weitere Unterteilungen "verfeinert", während ungefähr eines Jahrhunderts gehalten. Sie wurde bis zum Ende der 70er Jahre als unumstösslich angesehen. Von da an jedoch gibt es Deuter, die so weit gehen, dass sie jeden Bezug auf die Quellen zurückweisen und den Pentateuch allein als das Ergebnis einer "endgültigen Redaktion" sehen wollen.¹⁶

... und ihr Echo im Judentum

Während der ganzen 2. Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts haben jedoch grosse jüdische Denker in einer einseitig geführten Debatte die Richtigkeit von *Wellhausens* Theorie angefochten und auf der *inneren Kohärenz* des biblischen Textes beharrt. In einer Reihe von Studien - die einen sind polemisch, die anderen versuchen, den theoretischen Erschütterungen, welche *Wellhausens* Theorie hervorrief, angemessen zu begegnen - mussten sich jüdische Bibeldeuter einer Kritik gegenüber behaupten, die das herrliche Gebäude des biblischen Textes demontierte und auch von offenem oder latenter Antisemitismus nicht frei war. Gewiss lasen die Juden die Bibel durch das Prisma des Midrasch - der jüdischen Deutungskategorie - sowie im Spiegel ihrer mittelalterlichen oder ihrer modernen und zeitgenössischen Kommentatoren. Jedoch war es notwendig, im Angesicht der von aussen aufgedrängten Theorien die jüdische Lektüre in den Rang einer Deutungskategorie zu erheben, die der westlichen akademischen Denkweise entsprechen konnte und die es erlaubte, mit der wis-

15 Wellhausen insistiert auf der Tatsache, dass die Quellen JE und P sich bis zum Ende des Buches Josua erstrecken und vertritt die Meinung, dass der Bericht von der Eroberung ein integrierender Bestandteil des historiografischen Plans sei. Er schlägt vor, an Stelle des Begriffs Pentateuch das Wort "Hexateuch" zu verwenden.

16 Vgl. de Pury, Albert und Römer, Thomas, *Le Pentateuque en question, Position du problème et brève histoire de la recherche*, in: de Pury, Albert (Hg), *Le Pentateuque en question*, aaO 10.

senschaftlichen Annäherung an die Bibel in Wettbewerb zu treten. Die Geschichte dieser jüdischen Bibelinterpretation als einer Antwort auf die historisch-kritische Methode ist noch zu schreiben. Man wird darin, paradoxe Weise, dieselben Fragestellungen und dieselben Zweifel finden, die Forscher wie *Rendorff, Schmid, Rose, Blum* oder *Criusmann* erst heute in unserer Gegenwart zum Ausdruck bringen. Ebenso wäre darin die Beharrlichkeit zu entdecken, mit der auf den inneren Zusammenhang der Texte gepocht wird, die Aufmerksamkeit, die Textübergängen gezollt wird oder Erzählungen, die Ereignisse oder Epochen untereinander verbinden - kurz, es geht um all das, was in der Tradition *Smichut haParaschiot*¹⁷ genannt wird: die gemeinsame Grenze von Erzähleinheiten. Es sind übrigens diese (jüdischen) Autoren, die im Standardwerk der Bibelforschung von *Albert de Pury* und *Thomas Römer* schmerzlich fehlen. Ihre verkannten oder unbekannt gebliebenen Arbeiten möchten wir nachfolgend vorstellen.¹⁸

Als erster ging der Historiker *Heinrich Graetz* (1817-1891) zum Gegenangriff über. In einem polemischen Artikel, der im Londoner *Jewish Chronicle*¹⁹ erschien, bezichtigt er *Wellhausen* mangelnder Kenntnisse der hebräischen Sprache und der Scharlatanerie. Er zeigt auf, dass *Wellhausens* Kritik von offenen Antisemitismus geprägt ist. Ausserdem schreibt *Graetz*: "Wie konnte er Esra zum Schlussredaktor der Tora oder eines ihrer Teile machen, wenn doch der Stil von Esra vom biblischen Stil so verschieden und so weit entfernt ist, wie der Stil Platons von jenem eines byzantinischen Autors?"²⁰ Nebst diesem Frontalangriff schreibt *Graetz* einen wissenschaftlichen Kommentar über das Buch der *Psalmen* und über das *Hohelied*.

Indes, das genügte noch nicht. Erst *David Zwi Hoffmann* (1834-1921) wird sich auf radikale Weise mit den "Erkenntnissen" der Bibelkritik auseinandersetzen. In einem wichtigen, aber verkannten Werk zeigt er die inneren Widersprüche in *Wellhausens* System auf.²¹ Er begnügt sich jedoch nicht damit, die Theorie von der Quellenscheidung zu verwerfen, er ist auch Verfasser einer umfangreichen Deutungsschrift über *Levitikus* und das *Deuteronomium*. Gemäss *Wellhausen* wurden diese beiden Bücher von "spätjüdischen" Gelehrten redigiert. *Wellhausen* vertritt diese Meinung unter Einbezug der ganzen antisemitischen Komponente, die diese Bezeichnung begleitet: die jüdischen Redaktoren hätten die biblische Botschaft ihrer Spiritualität entleert und sie durch das dürre und schroffe Gesetz ersetzt - einmal während des babylonischen Exils und einmal unter der

17 *Smichut haParaschiot*: Zusammenhang oder Assoziation zweier Kapitel bzw. Themen, Juxtaposition (die Redaktion).

18 Vgl. de Pury, Albert und Römer, Thomas, aaO 9-80. Mit Ausnahme der Arbeit von Mosche Weinfeld über das *Deuteronomium* und die deuteronomistische Schule (49) ist kein einziger jüdischer Forscher zitiert.

19 Vgl. *JewChr* (1887) 5; s. auch seine *Geschichte der Juden* 2,1, Leipzig 1875, Note 6 "Composition der Thora oder des Pentateuchs", 452-475.

20 Ebd.

21 Vgl. Hoffmann, David Zwi, *Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausen Hypothese*, 2 Bände, 1903-1916

Herrschaft des Josia. Weil *Hoffmann*, um seine These zu erhärten aus dem Vollen der rabbinischen Literatur schöpfte, haben die Wissenschaftler aus dem protestantischen Milieu seine Argumente gar nicht beachtet, und seine Werke fanden nicht das erwünschte Echo. Ein Gegenbeweis, wenn es überhaupt einen braucht, für den Mythos der deutsch-jüdischen Symbiose, der damals in Mode war.

Selbstverständlich haben die jüdischen Forscher die historisch-kritische Methode sehr wohl angewendet und auch versucht, sie im öffentlichen jüdischen Milieu zu verbreiten. Genannt seien insbesondere *Simon Bernfeld* (1860-1940) mit seiner *Historisch-kritischen Einführung in die heiligen Schriften* (1904) sowie die Gruppe, die sich um *Abraham Kahana* (1874-1946) scharte mit der Absicht, eine wissenschaftliche hebräische Bibel herauszugeben; sie war begleitet von einem kritischen einführenden Kommentar mit dem Titel *Perusch Mada'i*²². Diese Bibelausgabe zog sich über ein Vierteljahrhundert (1904-1930), umfasst aber nur 21 von den 24 Büchern der hebräischen Bibel.

Trotz all dem verspürte man in weiten Kreisen die Notwendigkeit, auf die Mutmassungen der historisch-kritischen Methode zu antworten, reduzierten doch dieselben das Judentum auf eine durch ein starres und verborntes Gesetz geprägte Lebenshaltung bar jeder geistigen Kraft. *Benno Jacob* (1862-1943) und *Umberto Cassuto* (1883-1951) nahmen sich der Aufgabe an, ersterer in einer monumentalen Exegese der Genesis - sie trägt den Titel *Das erste Buch der Torah: Genesis, übersetzt und erklärt* (1934); schon der Titel weist auf die These hin, die es zu verteidigen gilt. Durch das ganze Buch hindurch setzt sich *Jacob* mit den "Erkenntnissen" der historisch-kritischen Methode auseinander. Er beleuchtet die gewaltige literarische Einheit und die nicht minder grosse geistige Kohärenz; beide lässt er aus der Komposition der Genesis heraustreten. Seine Schlussfolgerung lautet: Selbst wenn die mosaische Autorität des Pentateuch nicht anerkannt wird und auch das Dogma von der literarischen Inspiration keine Anerkennung findet, so machen doch die Einheit und die Kohärenz des ersten Buches der Tora jedwedes Suchen nach "Quellen" hinfällig. "Im Gegenteil, die Wiederholungen, die Variationen, die Verdoppelungen sind keineswegs als ein Beweis für eine Mehrzahl von Quellen zu sehen, sie sind im Gegenteil", so *Benno Jacob*, "ein Argument für die Einheit auf der Ebene der Urheberschaft."²³ Mit anderen Worten, selbst wenn die ganze Tora aus Texten verschiedener Epochen gebildet worden ist, aus Texten, die eine grosse Zeitspanne umfassen, so emp-

22 *Perusch Mada'i*: wissenschaftlicher Kommentar (die Redaktion).

23 *Jacob, Benno, Quellenscheidung und Exegese im Pentateuch*, Leipzig 1916, 64. Zum Beispiel Num 7, 12-83, wo von den Gaben die Rede ist, welche die zwölf Anführer der Stämme Israels auf dem Altar darbrachten: Zwölft Mal wird mit denselben Sätzen dieselbe Sache erzählt. Ohne eine einzige Änderung, ausgenommen diejenige, die den Namen des Stammesführers betrifft, der mit der Opfergabe beschäftigt ist. Handelt es sich da um doppelt Gesagtes? Um Wiederholungen? War der Redaktor so "naiv" oder so "dumm", dass er ohne Grund zwölftmal denselben Text wiederholte? Oder soll durch diese Beharrlichkeit eine bestimmte Bedeutung vermittelt werden? Ein Versuch, den Sinn dieser Wiederholung aufzudecken, findet sich in *Banon, David, Le bruissement du texte*, Genf 1993, 219-221.

fiehlt es sich doch, sie *synchron zu lesen*; es empfiehlt sich in dem Masse, als diese Texte zusammengefügt worden sind und im Bewusstsein des Volkes zusammen existierten und es noch immer tun. (Ihrem Wesen nach zielte die Bibelkritik auf die Transformation des Buches in *ein* Buch oder in *mehrere* Bücher, die zusammengehören [bedingte Texte]. Diese Strategie, die zur Zerstörung des Buches führte, bestand darin, von der *synchronen* Analyse zu einer rein *diachronen* Analyse überzugehen.

Ebenfalls in einem Kommentar zur Genesis besteht *Cassuto* auf der Einheit des Buches. An die Stelle der Theorie von der Quellenscheidung setzt er das Vorhandensein einer mündlichen Tradition, die die Ursprünge Israels in mehreren Epen erzählt, ähnlich den Versen Homers, und sie dabei weise in die *einheitliche* literarische Komposition von Pentateuch und Bibel integriert hat.

Ohne Zweifel ist es aber *Jecheskel Kaufmann* (1889-1963), der die Grundlagen zu einer “echten jüdischen Bibelkritik” gelegt hat²⁴. In seinen *Toledot haEmuna hajisraelit* [Geschichte des israelitischen Glaubens] (4 Bände, 1934-1956) kreuzt er die Klinge mit den Verfechtern der historisch-kritischen Methode und weist mit Vehemenz auf den tendenziösen Charakter hin, der ihre wissenschaftliche Objektivität überschattet. Seine Studie über die Komposition der Tora fügt sich ein in die gleichzeitige Untersuchung zur Geschichte des monotheistischen Glaubens und dies von zwei Gesichtspunkten aus, vom historisch-literarischen und vom ideellen. Auch wenn *Kaufmann* die Richtigkeit der Quellenscheidung anerkennt, so verwirft er doch die daraus gezogenen Schlussfolgerungen. So datiert er den Heiligen Kodex nicht im babylonischen Exil, sondern in der Zeit des ersten Tempels und argumentiert unter Einbezug zahlreicher Details, dass die Gesetze die Widerspiegelung der historischen Realität dieser Epoche sind und nicht die Frucht der Phantasie eines Redaktors oder mehrerer Redaktoren, wie die Schule *Wellhausen* es behauptet, indem sie sie für utopisch hält. *Kaufmann* beweist auch, dass der Monotheismus nicht das Ergebnis einer langsamen Entwicklung ist, deren Vorgänger die Propheten waren, vielmehr kristallisiert sich in ihm “der Geist der Nation” in der Zeit von Moses. Wer die Tora (den Pentateuch) als das Ergebnis des prophetischen Glaubens betrachtet, missversteht sie seines Erachtens.

Die literarische, erzählkritische Wende

Martin Buber (1878-1965) kommt es zu, die Aufgabe zu Ende führen. Im Augenblick, da er mit *Franz Rosenzweig* (1887-1929) an der Übertragung der hebräischen Bibel ins Deutsche beginnt (1928), erfährt die Schule *Wellhausens* eine tiefe Krise. Ihre Anhänger begnügen sich nicht mehr mit den Quellen und setzen die Fragmentierung des Textes bis ins Absurde fort. *Hermann Gunkel*²⁵ (1862-1932) gebietet als erster dieser übertriebenen Zergliederung des Textes

24 Vgl. auch Krapf, Thomas M., Jüdische Identität und Neuhebräisch, Anmerkungen zu Yehezkel Kaufmanns Verhältnis zur Wissenschaft des Judentums, in: *Judaica* 49 (1993) 2, 69-80 (die Redaktion).

25 Vgl. Gibert, Pierre, *Une théorie de la légende, Hermann Gunkel et les légendes de la Bible*, Paris 1979.

Einhalt, in dem er den partiellen Charakter seiner Annäherung an den Text aufdeckt und die Aufmerksamkeit auf die verschiedenen literarischen Gattungen und deren Geschichte lenkt. *Gunkel* hält fest, dass jede “Quelle” die Frucht zahlreicher Umformungen einer mündlichen Tradition ist, die der schriftlichen Niederlegung des Textes weit voraus gegangen ist. “Die Genesis ist eine Legendensammlung”²⁶. Im Verlauf der verschiedenen Umwandlungen wurden zahlreiche babylonische und kanaanitische Traditionen *miteinander verwoben*, um letztlich ein einziges Motiv auf der Kette zu bilden. Die literarische Verschmelzung dieser Traditionen gelang so vollkommen, dass es später unmöglich wurde, die verschiedenen Stränge noch auseinanderzuhalten. Dieser Vorgang war keineswegs zufällig; jede Tradition hatte ihre Wurzeln in einer gesellschaftlichen oder örtlichen Gegebenheit und auch ihre eigene Dauer. *Gunkel* verlegt somit den Schwerpunkt (der Deutung) von der historisch-philologischen Theorie auf eine Theorie der *literarischen Gattungen* und der Geschichte der Traditionen. Obwohl *Gunkel* den Text in kleinste Stückchen zerlegt, ja atomisiert, um ihn geschichtlich und in seiner Struktur besser erfassen zu können und damit zweifellos den Eindruck einer Zerstörung des Textes aufkommen lässt, muss er als Vorreiter einer literarischen Bibelauslegung gesehen werden. Doch wohlverstanden, “seine Lektüre der Genesis erlaubt es nicht, das zu erfassen, was ihre grundlegende und endgültige Einheit ausmacht und was die Vermischung von Legenden und Legendenmotiven erklärt, vielmehr schliesst sie die Genesis aus der anvisierten Kohärenz des Alten Testamentes aus.”²⁷

Es ist die literarische Untersuchung, die bei *Martin Buber* und *Franz Rosenzweig* im Zentrum stehen wird. *Buber* und *Rosenzweig* nehmen *Gunkels* Fragen auf (Wer spricht? An wen richtet er sich? Unter welchen Umständen kultureller, historischer, soziologischer Art, spricht er? Was setzt er bei seinen Zuhörern voraus? Welches Ziel verfolgt er, wenn er sich so ausdrückt, wie er es tut?). Die beiden Deuter versuchen so, “das formale Geheimnis der biblischen Erzählung”²⁸ zu ergründen bzw. die besondere Situation zu rekonstruieren, in welcher das Wort ausgeprochen²⁹ worden ist; dabei achten sie sehr auf die Erzählstruktur und betonen die organische Einheit.

Wenn auch zuzugeben ist, dass die bibelkritische Hypothese der verschiedenen redaktionellen Quellen akzeptiert werden muss - beispielsweise jener zwei Quellen, die den beiden ersten Kapiteln der Genesis vorangegangen sind -, so muss andererseits gesagt werden, dass die Lehre von der Schöpfung (um beim genannten Beispiel zu bleiben) durch nur *eine* Erzählung nicht vermittelt werden kann. Im Gegenteil, diese Lehre wird aus der Gegenüberstellung beider Erzählungen und der Verflechtung ihrer Inhalte gezogen. Die eine Erzählung ergänzt

26 Zitiert nach Gibert, Pierre, aaO 253.

27 AaO 246.

28 Titel einer Studie von Franz Rosenzweig in: *Naharajim* [= Zweistromland], Jerusalem 1977, 7-19 (in Hebräisch). (Eine französische Teil-Übersetzung wurde von Stéphane Moses angefertigt und in *L'Infini* [1983] 1, 31-38 veröffentlicht [die Redaktion]).

29 Vgl. Buber, Martin, *Tziunim leChuge Tenach* (Richtlinien zu Bibelstudien), in: *Darko schel Miqra* (Die Methode der Bibel), Jerusalem 1977, 363 (in Hebräisch).

die andere, ruft nach der anderen, verlangt nach ihr. „Was wir über die Schöpfung wissen sollen, lässt sich nicht aus einer Quelle allein lernen, sondern nur durch die Kombination der Inhalte, durch die Untermischung der Stimmen, die sich in den zwei Erzählungen Gehör verschaffen sowie ganz besonders durch das Zusammenwachsen und die Vereinigung der offensichtlichen Widersprüche. Widersprüche, auf welche die (historisch-kritische) Bibelkritik sich mit Gier zu stürzen pflegte, beispielsweise auf den Widerspruch zwischen ‘kosmologischer’ Schöpfung, die zum Menschen *hinführt* in Kapitel 1, und ‘anthropologischer’ Schöpfung, die vom Menschen *ausgeht* in Kapitel 2.“³⁰

Das folgende Zitat stammt aus einem Brief (datiert 21. 4. 1927)³¹ den Rosenzweig an *Jacob Rosenheim* (1871-1965) richtet, einen Führer der deutsch-jüdischen Orthodoxie. *Rosenheim* empfiehlt den Juden, die skandalösen Postulate der modernen Bibelwissenschaft unbesehen zurückzuweisen. Die Juden, so sagt er, sollen auf den Spuren von *Samson Raphael Hirsch* (1808-1888) wandeln, dem Begründer der deutschen Neo-Orthodoxie, der sich darum bemühte, die Ganzheit der Tora zu gewährleisten, indem er sich hinter einem Wall des Glaubens verschanzte, der in dogmatischer Weise den einheitlichen Charakter und den göttlichen Ursprung der Bibel postulierte. „Was uns von der Orthodoxie trennt, antwortet ihm Rosenzweig, ist unser Widerwillen, darauf zu verzichten, an den einzigartigen und heiligen Charakter der Tora und ihrer Offenbarung zu glauben, *ungeachtet* der Schlussfolgerungen, die in bezug auf den literarischen Ursprung und den sprachlichen Wert des Textes, der uns übergeben worden ist, angenommen werden können. Selbst wenn man allen Theorien Wellhausens Glaubenschenkte und der Text über die Samariter wirklich der beste wäre, auch dann würde unser Glaube um nichts in der Welt erschüttert. Hier liegt zwischen uns die Uneinigkeit, eine Uneinigkeit, die durch gegenseitige Achtung, aber nicht durch gegenseitiges Verstehen beiseite geschoben werden kann. Was mich be-

30 Zwar anerkennt Rosenzweig die Existenz zweier Quellen, beweist aber, dass dies in keiner Weise die „Autorität“ der Tora beeinträchtigt, da diese ja gerade die konstitutive Dualität des menschlichen Wesens hervorheben will.

Rav Josef Dov Halevi Soloveitchick (1903-1993) erkennt die verschiedene Quellen in den beiden Schöpfungsgeschichten nicht, er sieht im Gegenteil eine Feststellung der konstitutiven Dualität des menschlichen Wesens. Für diesen Denker trachtete der erste Adam danach, „Herr und Besitzer der Natur“ zu werden (Gen 1,28), während der zweite Adam einer friedlichen, befreidenden und genügsamen Lebensweise zu neigte (Gen 2,15). Die zwiefache Berichterstattung zeigt somit die dialektische Spannung zwischen den zwei Seiten eines Menschen. „Die Legitimität, die dem Handeln des ersten Adam zugebilligt wird, hindert den Gläubigen darin, sich in der Utopie zu verlieren, wie andererseits die Legitimität des zweiten Adam es dem Ersten verunmöglicht, sich bloss mit der Eroberung der Natur zu beschäftigen.“ Soloveitchick, Josef Dov Halevi, *Der einsam Glaubende*, Jerusalem 5735/1935, 13 (in Hebräisch). Wo die beiden Adam nicht in ihrer Verflechtung gesehen werden, besteht die Gefahr, dass nur eine Seite des Menschen erfasst und dieser somit verstümmelt wird.

31 Vgl. Hurwitz, Rivka (Hg), *Korrespondenz*, Auswahl von Briefen und Tagebuchauszügen, Jerusalem 1987, 362-364 (in Hebräisch). Dieser Brief wurde bereits veröffentlicht in: *Naharajim*, aaO 27 (in Hebräisch).

trifft”, fährt *Rosenzweig* fort, “so weigere ich mich, die religiöse Grundlage der Bibelkommentare von Hirsch und Isaac Breuer (1883-1946) anzuerkennen. Woran aber liegt es, dass unsere Übersetzung³² jener von Hirsch näher liegt als allen anderen?” Und auf diesen seinen eigenen Einwand antwortet *Rosenzweig*: “Wir beide, wir übersetzen die Tora als das Buch *eines Einzigsten* - als das Buch der Bücher. Wir beide betrachten es als ein geistiges Werk. Wer dieser Geist war, das wissen wir nicht. Ob es der Geist von Moses war - wir haben Mühe daran zu glauben. Unter uns bezeichnen wir diesen Geist mit dem Zeichen, das die Bibelwissenschaft normalerweise für den Schlussredaktor der Bibel reserviert: ‘R’. Bloss ist dieses Zeichen in unseren Augen nicht der Anfangsbuchstabe von ‘Redaktor’, sondern von *Rabbenu*, unser Lehrer. Denn, wer auch immer er ist und von wo auch immer die Herkunft und die Komposition des Textes stammen mögen - es handelt sich um unseren Lehrer, und seine Theologie ist unsere Unterweisung [...]”³³

Dieses lange Zitat, dessen vollständige Wiedergabe hier unumgänglich ist, beweist, wenn überhaupt ein Beweis erbracht werden muss, dass *Rabbenu* ein Meister in der Wissenschaft der Erzählkunst ist. In seinem Werk, das von einer ausserordentlichen Kohärenz zeugt, tritt eine Vielfalt an Traditionen und Quellen in Erscheinung und trotzdem ist überall eine gleiche Inspiration spürbar, begleiten die gleichen Kräfte den Text in seiner Gesamtheit. Auch ist der Beweis erbracht, “dass wir der Wissenschaft und der Geschichte Recht geben können in bezug auf alles, was sie zu lehren behauptet: über das Alter der Erde, den Ursprung des Menschen, die Unmöglichkeit von Wundern, die Illusion der Unsterblichkeit der Seele und der körperlichen Wiederauferstehung, die jahwistische Quelle, die elohistische Quelle, den Trito-Jesaias und die anderen Theorien der modernen Bibelkritik, welche die traditionelle Anschauung vom literarischen Ursprung der Bibel zurückweisen - wir können dies, ohne ein Jota von der Substanz des jüdischen Glaubens abrücken zu müssen.”³⁴

Die schmerzliche Revidierung der protestantischen Exegese und die Infra-gestellung, ja Abkehr von der Theorie der Quellenscheidung, die aus dem Pentateuch eine Art “Kompromissdokument” machte, innerhalb dessen die grossen theologischen Ströme des nachexilischen Judentums sich vermengten - können sie dazu führen, der historischen Kritik neuen Glanz zu verleihen? Die neuen Forschungen von *Rolf Rendtorff* oder *Hans-Heinrich Schmid* (bzw. der Universitäten von Heidelberg und Zürich), die im Gegensatz zu ihren berühmten Vorgängern keineswegs auf der Uneinheitlichkeit des Textes beharren - was ihnen erlauben würde, den Text auseinanderzunehmen und ihn in echtere und ursprünglichere Teile zu zerlegen³⁵ -, und die im Gegenteil die Einheit des Textes als Deu-

32 Die Übersetzung der Bibel von Martin Buber und Franz Rosenzweig.

33 Hurwitz, Rivka (Hg), *Korrespondenz*, aaO 362f (Hervorhebungen D. B.).

34 Strauss, Leo (1899-1973), *Le testament de Spinoza*, Paris 1991, 270. (Hervorhebungen D. B.).

35 “Die dokumentarische Hypothese verpflichtet den Exegeten in der Praxis dazu, den bestehenden Text zu zerstören”. Rendtorff, Rolf, *L’histoire biblique des origines* (Gn 1-11), aaO 85.

tungsprinzip voraussetzen, können sie ihm eine neue Jugend verleihen? Einige denken so; *Rendtorff* beispielsweise plädiert für eine Exegese, die *den Text in seiner gegenwärtigen Gestalt zum Gegenstand nimmt*³⁶. Es scheint jedenfalls so, dass diese neuen Untersuchungen die literarische Wende sich sachte zu eigen machen, ohne auf die historisch-kritische ganz zu verzichten.³⁷

Nachdem sie lange irrten, im Dunkeln tasteten und Mutmassungen anstellt en, nach einem langen und schmerzhaften Umweg, auf dem die Theorie der Quellenscheidung nach und nach geschwächt wurde, scheinen die Anhänger der historischen Kritik nunmehr den Weg jener Methoden erreicht und entdeckt zu haben, den die jüdischen Bibelforscher ihnen bereits am Ende des letzten Jahrhunderts und während der ersten Hälfte des jetzigen hätten zeigen wollen. Es sind genau jene Untersuchungen, die sie nicht zur Kenntnis nehmen wollten, insbesondere jene, die auf die Einheit des Bibeltextes und seinen inneren Zusammenhang verweisen. Auf ihre Arbeit lässt sich *Bubers* schönes und starkes Wort anwenden: “Theorien erscheinen, Theorien verschwinden, aber der Text, er bleibt auf ewig.”³⁸

Miqra³⁹ oder die radikale Hinwendung zum Text

Für *Buber* und *Rosenzweig* ging es darum, “hinter” dem geschriebenen Text das lebendige Wort zu finden. Indem sie dieses Wort im Augenblick seines Auftauchens zu erlauschen versuchten, wollten sie jene Bande lösen, die das Zeichen und den Sinn zusammenhalten, das Bezeichnende und das Bezeichnete, das Zeichen und das, worauf es Bezug nimmt. Die Stille des geschriebenen Textes sollte zerschlagen werden, damit endlich das Rauschen des gesprochenen Wortes hörbar werde. Nicht mehr der Erforschung durch das Auge soll der Text unterliegen, sondern derjenigen durch das Ohr. Dem biblischen Text muss seine mündliche Dimension zurückgegeben werden. Was gemeinhin die Schrift genannt wird, heisst

36 Vgl. aaO 93. Und nicht wie eine Ganzheit von zusammengefügten Texten, welche die gelehrt Neugier der Philologen hervorruft, die sich über die Texte beugen und schon dadurch eine vorteilhafte Position einnehmen.

37 Interessant ist in diesem Zusammenhang der Beitrag von Jean-Louis Ska im bereits mehrmals erwähnten Werk *Le Pentateuque en question*. Vgl. Ska, Jean-Louis S.J., *Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque*, in: de Pury, Albert (Hg), aaO 95-125, interessant in vielfacher Hinsicht durch die Schritte und Fragestellungen, die er macht. So fragt er sich, ob Ex 6,2-8 wirklich die logische Folge von Ex 5 darstellt. Und er antwortet: “Es wird immer schwieriger zu sagen, die heiligen Texte seien *verstreute Texte*, ohne organischen Verbindung und ohne eine sie zusammenhaltende Idee. Sie zeugen von einer durchdachten und zusammenhängenden Organisation. ...” (AaO 105, Hervorhebungen D. B.). “Pg besteht aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht aus einer Folge zufälliger Glossen”. Dann folgt in einer plötzlichen Kehrtwendung durch eine Scheinfrage oder rhetorische Frage, die von Unbehagen zeugt. Sie lautet: “Wie lässt sich die Tatsache erklären, dass Ex 6,2-8 in seinen Kontext hinschlüpft wie in einen Handschuh?” (AaO 106, Hervorhebungen D. B.).

38 Buber, Martin, *Darko schel migra*, aaO 365.

39 *Miqra*: Lesung, Lektüre, Heilige Schrift, Bibel (die Redaktion).

in der jüdischen Tradition *Miqra*. Die Wurzel dieses Begriffs bedeutet “lesen” oder “aufrufen”. In Verbindung mit dem derivierenden Konsonanten *m*, der die Herkunft anzeigt, erhalten wir folgende Bedeutung: *Miqra* ist der Ort der Interpellation. Das Buch appelliert an uns. Es ist der Ort, von dem aus wir zur Ordnung gerufen, zur Verantwortung gezogen, auf das Gesetz verpflichtet werden, - der Ort, der uns in die Existenz ruft, denn: die Tora beschreibt und sie schreibt vor, wie wir Mensch sein sollen und was unsere Bestimmung ist; *Miqra* ist der Ort, von dem aus wir das Sinnvolle suchen. Auf diese Art der Lektüre stützen sich jene, die den Weg Bubers weiterverfolgen und weiterentwickeln wollen, auf diese Lektüre, die bei allem Respekt für die Konventionen unternehmensfroh und sinnfördernd ist.⁴⁰

Die radikale Hinwendung zum Text, zu seiner Sprache, seinem Stil und seiner Syntax wird zur Lese- und Interpretationsmethode von *Nechama Leibovitz* (geb. 1905). In einem Werk, das den Titel trägt “*Studien über die wöchentlichen Lesungen des Pentateuch*”⁴¹ systematisiert sie ihre Methode und bereichert sie durch den Einbezug der rabbinischen Literatur sowie der klassischen Kommentare des Mittelalters und unserer Zeit.

In Europa beschreitet *André Néher*⁴² (1914-1988) diesen Weg und schlägt vor, die Bibel mehr unter dem Zeichen von Moses als unter jenem von *Wellhausen* zu lesen. Er wird von zwei Bibeldeutern abgelöst: von *Raphael Draï* und *Catherine Chalier*. *Draï* verbindet in seiner Lektüre mit grosser Sachkenntnis rabbinische Literatur und jüdische Denkweise mit den Konzepten der politischen Wissenschaft und der Psychoanalyse.⁴³ *Chalier* befragt die Bibel, indem sie von den phenomenologischen und ethischen Denkmodellen des Philosophen *Emmanuel Lévinas* ausgeht, der sich in einem kontinuierlichen Dialog mit dem *Midrasch* befindet.⁴⁴

*Meir Weiss*⁴⁵ (geb. 1910) aber ist derjenige der die bubersche Annäherungsweise an die Tora weiter verfeinert, indem er die Interpretationsmethoden der modernen Literatur auf die Bibelkritik anwendet. Er schöpft aus dem Vollen in den Arbeiten der deutsch-helvetischen Schule der *Werkinterpretation* sowie der anglo-amerikanischen Schule des *close-reading*. *Weiss* setzt den Akzent auf die Untrennbarkeit von Form und Inhalt. Im Gegensatz zur Wissenschaft, die sich

40 In der langen einführenden Studie von A. de Pury und Th. Römer (*Le Pentateuque en question*, aaO) wird mit Ausnahme von Mosche Weinfeld, der in historisch-kritischer Weise über das Deuteronomium und die deuteronomistische Schule schrieb, kein einziger jüdischer Forscher zitiert. Heisst das, dass kein solcher existierte? Oder haben sich die (christlichen) historischen Bibelkritiker nur immer gegenseitig zitiert?

41 Vgl. Leibovitz, Nechama, *Studies in Pentateuch*, 5 Bände, Jerusalem 1976.

42 Vgl. insbesondere: Néher, André, *L'essence du prophétisme*, Paris 1955; ders., *L'exil de la parole*, Paris 1970; ders., *Moïse ou la vocation juive*, Paris 1987.

43 Vgl. Draï, Raphael, *La sortie d'Egypte*, Paris 1986; ders., *La traversée du désert*, Paris 1988; ders., *La Communication prophétique*, 2 Bände, Paris 1990 und 1993.

44 Vgl. Chalier, Catherine, *Les Matriarches*, Paris 1985.

45 Vgl. Weiss, Meir, *HaMiqra kiDmuto* (Die Bibel wie sie ist), Jerusalem 1987 (in Hebräisch).

der Sprache als eines Werkzeugs bedient, das Inhalte vermittelt, lassen sich in der Literatur die beiden Dimensionen von Form und Inhalt nicht auseinanderhalten; in der Literatur geht es nicht darum, bestimmte Inhalte zu vermitteln, die Literatur beschäftigt sich mit einer linguistischen und stilistischen Einheit, die dank des Ineinandergreifens von Motiven, Inhalten, Rhythmen, Andeutungen, Metaphern zur Krönung eines Wortgeflechtes führt, - zu Wortkrönungen, die studiert und analysiert werden sollen.

So ebnnet Weiss einen neuen Weg der Erzähltheorie. Ihre Vertreter sind insbesondere der Amerikaner *Robert Alter*⁴⁶ und die beiden Israeli *Shimon Bar Efrat*⁴⁷ und *Harold Fisch*⁴⁸; sie bestätigen die zentrale Rolle des Begriffs Lektüre, der vor der Bibelkritik schon da war und nach ihr weiter bestehen wird.

Die Tora ist *Miqra* geblieben, eine Lesung, - eine metahistorische, aber nicht antihistorische Lektüre, - eine metageschichtliche Lesart, die der Geschichte eben nicht untergeordnet ist, sondern dieselbe überragt und aus diesem Grunde bereits *postkritisch* ist, - eine Lektüre, wo sich der Lesende nicht hinter der Rolle des Archivisten verbirgt und sich nicht damit begnügt, in den Texten fertige Antworten auf zeitgeschichtliche Fragen zu finden, - eine Lektüre, die sich immer der Tatsache bewusst ist, dass das Herz des Textes, das während des Studiums gewissermassen stillsteht, von neuem zu schlagen beginnen wird, - eine Lektüre, die sich nicht mit einer toten Vergangenheit beschäftigt, sondern die sich bewusst ist, dass sie einer lebendigen Schrift gegenüber steht, die unablässige Aufmerksamkeit verlangt.

Die literarische oder erzählekritische Analyse sucht nicht nach dem *Woher* des Textes (historische Kritik) und fragt auch nicht danach, *wie* er gemacht ist (strukturalistische Kritik), sondern danach, wie er sich öffnet, explodiert, nach allen Seiten aussät und zu welchen Horizonten er dabei führt. Es handelt sich also nicht um ein "geschichtliches Verständnis", das die Entstehung des Textes nachvollzieht. Sie schlägt vor, den Text selbst zu verstehen. Der Akt der Lektüre erzielt die Wirkung, die vom Werk ausgeht, eine Wirkung, die durch den Text und durch seine Rezeption beim Zielpublikum bestimmt wird. Der Sinn entsteht durch den Dialog zwischen dem Text und dem Leser. "Die Wirkung des Textes und seine Rezeption artikulieren sich im Dialog zwischen einem Subjekt, das jetzt da ist und einer Rede, die vergangen ist. Diese Rede kann nur dann etwas sagen, wenn das anwesende Subjekt die in der vergangenen Rede versteckt enthaltene Antwort entdeckt und in ihr die Antwort auf eine Frage sieht, die zu stel-

46 Vgl. Alter, Robert, *The art of biblical narrative*, New York 1981; ders., *The art of biblical poetry*, New York 1985.

47 Vgl. Bar Efrat, Shimon, *Ha'itzuv ha-omanuti schel haSippur baMiqra* (Die künstlerische Gestaltung der biblischen Erzählung), Tel Aviv 1984.

48 Vgl. Fisch, Harold, *Poetry with a Purpose*, Biblical Poetics and Interpretations, Bloomington und Indianapolis 1988. Zitiert gemäss der hebräischen Version: Milo, Sémarad (Hg), *Schirat Miqra*, Edut u-Poetika, Ramat Gan 1993.

Um nicht nur ihn zu zitieren, möchten wir auch Meir Sternberg erwähnen sowie die Amerikaner Geoffrey Hartmann, Michael Fishbane und Sanford Budick.

len ihm, dem Subjekt, hier und jetzt zukommt.⁴⁹ Durch die Lektüre verschmilzt unser Gegenwartshorizont mit der Vergangenheit des Werkes. Diese Vereinigung zweier Horizonte - des im Text enthaltenen und desjenigen, den der Leser durch seine Lektüre hervorbringt - lässt den Text *sprechen*. Das heisst: dem Text entspringt in aktueller Bedeutung der potentielle Sinn des Werkes, insofern als dessen Vorverständnis der Welt und des Lebens in den Beziehungsrahmen des Textes eingebunden ist. So gesehen ist die Lektüre gleichzeitig ein Aufeinanderprallen und ein Zusammenkommen der *imaginären Welt des Textes* und der *wirklichen Welt des Lesers*. Der Leser ordnet seine Erwartungen jenen unter, die der Text entfaltet; er fügt die aus seiner Lektüre gewonnenen Erkenntnisse in seine eigene Sicht der Welt ein und fördert so die Lesbarkeit des Textes. „Die Lektüre“, schreibt *Paul Ricoeur*, „ist für den Leser nicht ein Ort, an dem er verweilt, sondern eine Gegend, die er durchquert.“⁵⁰ Nicht den Sinn gilt es zu entziffern, vielmehr soll die Lektüre die Bedeutungsmöglichkeiten des Textes erkennen, unerschöpfliche Möglichkeiten, die immer nur partiell zur Geltung kommen. Eine Lektüre, die einen vom Autor unbemerkt Bezug herstellt zwischen dem was er von den Schemata der Sprache, die er benützt, verlangt und dem, was er von ihnen nicht verlangt. Nicht um eine quantitative Verteilung von Licht und Schatten, von Schwäche und Stärke geht es dabei, sondern um eine Bedeutungsstruktur, die der Leser *erschaffen* muss.⁵¹ Das aufmerksame Lesen eines vom Autor normalerweise unbemerkt sprachlichen Beziehungsgeflechts zwischen Verlangtem und Nicht-Verlangtem, erlaubt es den Meistern des Midrasch, die hebräische Wurzel (wie Licht) zu brechen und auf diese Weise Bedeutungen wie Sand am Meer entstehen zu lassen; sie erlaubt ihnen, mit den semantischen und auch philologischen Gegebenheiten des Hebräischen zu kämpfen, um einen Sinn herauszulösen; sie erlaubt ihnen, die Zeichen umzuwenden - die Zeichen, die eine bestimmte semantische Richtung haben und welchen eine andere, neue und neuartige gegeben wird. Diese nie zu Ende gehende Aufgabe erfüllt sich in der Welt einer Lektüre, die Tradition genannt wird und die sowohl die Gesamtheit der Texte als auch die Beziehung zwischen den Texten bezeichnet. In der *Befragung* der Texte, die Klarheit oder das sich Unterwerfen einer Autorität ausschliesst, wird diese Beziehung lebendig. Wenn wir uns auf die Tradition berufen, um zu zeigen, was wir ins Zentrum unserer Untersuchungen gestellt haben, dann haben wir weniger ein absolut gesetztes Judentum im Auge als einen Horizont, der uns hilft unseren Kurs und unseren Ort zu fixieren. In diesem Horizont entfaltet sich der Sinn gebärende Akt der Lektüre. Ein unendliches Tun.

49 Vgl. Jauss, Hans-Robert, *Pour une esthétique de la réception*, aus dem Deutschen von Claude Maillard, Paris 1978, 247.

50 Ricoeur, Paul, *Temps et Récit 3, Le temps raconté*, Points/Essais, Paris 1985, Kap. 4, „Monde du texte, monde du lecteur“, 284-328, 328.

51 Vgl. Derrida, Jacques, *De la Grammatologie*, Paris 1967, 227.