

# Ein Blick auf den BK und seine Hermeneutik von der »anderen« Seite: andere Generation – weiblich – katholisch

Irmtraud Fischer

Als ich in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre mein Studium absolvierte, war der »Biblische Kommentar zum Alten Testament« (BK) von seiner Konzeption her bereits ein Vierteljahrhundert alt. Die katholische Richtung des historisch-kritischen Forschens schlug sich zu der Zeit noch nicht in solch monumentalen Werken nieder, da die kirchliche Erlaubnis, an katholischen Lehranstalten mit diesem methodischen Instrumentarium die Bibel auszulegen, noch zu neu war. So lasen wir katholische Studierende, angeregt von einem alttestamentlichen Lehrer, der die konfessionellen Unterschiede höchstens bei der Weisheit thematisierte, diese Kommentare mit großer Wissbegier – selbstverständlich in den Bibliotheken, denn leisten konnten wir uns diese Reihe nicht.

Als ich selber schließlich Proseminare zu geben begann, verwies ich in einer Tradition von Lehrplänen, die wesentlich weniger Wert auf Sprachen legt, als dies im evangelischen Studium der Fall ist, vor allem auf die Textkritik der Bände des BKs, die für Studierende der ersten Semester eine unschätzbare Hilfe darstellen. Und ich pries den BK wegen seiner an der Methodik orientierten Anlage, die ihn fast durchgängig davor bewahrte, Nacherzählungen der Texte als Kommentar zu diesen zu präsentieren.

Eine Reihe kritisch zu sichten, an der inzwischen mehr als eine Generation von Forschern arbeitet, welchen man auch für die eigenen Thesen viel verdankt, ist nicht einfach. Freilich gibt es Kritikpunkte, die formuliert werden können und die vor allem über den Abschnitt »Ziel« im Rahmen der Kommentierung in Bezug auf die Tatsache geäußert werden müssen, dass das Alte Testament historisch primär die Hebräische Bibel, die Heilige Schriftensammlung der jüdischen Mutterreligion ist. Da dieser Aspekt in diesem Heft jedoch eigens behandelt wird, soll er zwar nicht ausgeblendet, aber dennoch nicht zentral thematisiert werden.

Ich schreibe diese Zeilen nicht von einem besserwisserischen Standpunkt aus, der »die Alten« von Perspektiven aus kritisiert, die sie noch gar nicht haben konnten. Und ich bin mir bewusst, dass die Vielfalt der Autoren und deren unterschiedliche Standpunkte keine Pauschalurteile erlauben. Insofern sind die Anfragen immer exemplarisch, aber unter Absehen der Vielfalt zu verstehen. Ich schreibe vielmehr unter rezeptiven und daher subjektiven, als unter examinierenden, sich objektiv gebenden Gesichtspunkten, zumal ich »von der *anderen* Seite« aus einen Blick auf den BK und seine Hermeneutik werfe: Ich gehöre einer Generation an, die in der historisch-kritischen Methode ausgebildet wurde, für die diese aber durch die eigenen Forschungen keinen Ausschließlichkeitsanspruch mehr hat. Ich komme aus einer

konfessionellen Tradition, die nicht die reformierte ist. Ich forsche von einem Standpunkt aus, der das Geschlecht als Kategorie der Wissenschaft thematisiert und daher nicht dem »mainstream« entspricht, der die Relevanz dieser Kategorie verschweigt oder gar negiert. Und ich schreibe als Autorin, die sich der mühsamen, aber auch heilsamen Aufgabe einer durchgehenden Kommentierung eines biblischen Buches selber bereits gestellt hat und noch weiter wird stellen müssen und die einen Kommentar verfasst hat, der in einer anderen Reihe als der BK erschienen ist.

## I. Ein evangelischer Kommentar historisch-kritischer Richtung

Das erste Heft der Zeitschrift »Evangelische Theologie« aus dem Jahr 1952/53 präsentierte die Hermeneutik, die dem BK zu Grunde gelegt wurde. Das Heft kann man heute wohl als Kompromissdokument einer sich neu formierenden evangelischen Exegese nach dem Krieg und nach den selbst bis in Theologenkreise reichenden Verirrungen nationalsozialistischer Ideologie verstehen.

Der BK gibt sich bis heute nicht zuletzt aufgrund seiner ausschließlich aus den evangelischen Fakultäten stammenden Autoren pointiert als Kommentar der reformierten Tradition zu erkennen. War eine konfessions- oder sogar religionsübergreifende Arbeit an einem Kommentar in den fünfziger oder sechziger Jahren schlicht noch undenkbar, so ist dies heute als eine gezielte Entscheidung im Rahmen der derzeitigen deutschen Kommentarlandschaft zu verstehen.

Der BK ist von seiner Methodik her der historisch-kritischen Auslegung verpflichtet. Dass dies nicht nur so konzipiert war, wie der exemplarische Kommentierungsbeitrag in EvTh von Hans Walter Wolff<sup>1</sup> zeigt, sondern auch so bleiben soll, belegt anschaulich die Aufnahme der im Jahr 2000 erschienenen Neubearbeitung des Buches Kohelet als »Sonderband«: Thomas Krüger<sup>2</sup> bietet in seinem ursprünglich für den angloamerikanischen Raum erarbeiteten Kommentar zum Prediger ein wesentlich breiteres hermeneutisch-methodisches Spektrum und stellt die Fragen der historisch-kritischen Forschungstradition insgesamt in der Einleitung – und nicht mehr bei den Einzeltexten. Man kann dies natürlich auch so deuten, dass sich eine vorangestellte Einleitung bei einem so späten und auch kurzen Buch nahelegt. Dennoch wird dadurch der Akzent von der Einzelperikope auf die Wahrnehmung des Buchganzen verschoben. Ein entsprechender Abschnitt, der im BK mit »Ziel« bezeichnet wurde und im exemplarischen Artikel von Wolff mit »Kerygma« überschrieben war, fehlt bei der Einzelauslegung Krügers.

Eine sozialgeschichtliche Verankerung will der BK insofern bieten, als er vor die Kommentierung der Einzeltexte einen Abschnitt stellt, der mit »Ort« überschrieben wird. Beim exemplarischen Beitrag von Hans Walter Wolff ist dieser Teil mit »Der historische Ort« überschrieben.<sup>3</sup> Dabei wird jedoch keine konsequente sozialgeschichtliche Analyse der zeit- und ortsbedingten Umstände als Auslegungsprinzip angezielt, sondern vielmehr nach dem »Sitz im Leben« der einzelnen Perikopen gefragt. Teils wird dieser historische Ort sogar biografisch verankert, wenn man etwa

1. Siehe H. W. Wolff, Der große Jesreeltag (Hosea 2,1–3). Methodologische Erwägungen zur Auslegung einer alttestamentlichen Perikope, EvTh 12, 1952/53, 78–104.
2. T. Krüger, Kohelet (Prediger), BK XIX, Neukirchen-Vluyn 2000.
3. Wolff, Jesreeltag, 85.

Hans Walter Wolffs Auftrittsskizzen zu Amos als Beispiel nimmt. Zum Abschnitt Am 4,1–3, der ein persönlich ausgesprochenes Drohwort des Propheten gegen die Frauen Samarias beinhaltet, schreibt Wolff:

»Wo konnte er dort eine Gruppe gepflegter, herrschsüchtiger und trinkfreudiger Damen ansprechen? Im Tor am östlichen Stadtrand? Oder drang er ins ausgedehnte Palastgebäude vor?«<sup>4</sup>

Eine solche Erhebung hat wenig gemein mit einer aus unterschiedlichen Quellen wie etwa archäologischer Materialien oder historischen Einzelhinweisen aus dem entsprechenden Text und zeitgleicher Befunde erhobenen sozialen Situation. Um nochmals bei einem Beispiel des Amoskommentars zu bleiben, sei aus Wolffs Verortung des Visionszyklus zitiert:

»Andererseits erklärt die Ausweisung aus Bethel ..., warum Amos seine Visionen niederschrieb ... Den Visionsmemorabilien spürt man an, daß sie im größeren Abstand von den geschilderten Ereignissen aufgezeichnet wurden.«<sup>5</sup>

Der »Ort« ist hier zu einer Projektion der Thesen über die Entstehungsgeschichte des Abschnittes auf menschliche Lebenssituationen des postulierten Verfassers geworden.

Ähnlich verhält es sich mit der Rezeptionsgeschichte, die häufig nicht so, wie Wolff sie in seinem exemplarischen Beitrag reflektiert, präsentiert wird. Der später »Ziel« genannte Abschnitt sollte die für die Verkündigungspraxis im christlichen Kontext drängenden Fragen stellen:

»Wie lautet die Botschaft des Textes, die uns heute in Gottes Namen gilt, wenn sie die besondere Botschaft des alttestamentlichen Textes bleiben soll, nachdem Gott sein verbindliches Wort in Jesus Christus ausgesprochen hat?«<sup>6</sup>

Dabei steht für Wolff die Erhebung der Botschaft an die unmittelbaren Hörer an erster Stelle, sodann muss deren Veränderung durch die Plazierung im Buchganzen erhoben und schließlich die Frage beantwortet werden, was das AT andernorts zum Thema sagt, um der Einheit der biblischen Botschaft nachzugehen. Beim weiteren Blick in das NT stellt sich die Frage, was »der christlichen Gemeinde als das gültige Wort zu predigen« ist. Hier arbeitet Wolff mit der neutestamentlichen, durch die Rezeptionsgeschichte in Bezug auf das Judentum aber immer deutlicher als problematisch erkannten Kategorie von Verheißung und Erfüllung, wohingegen er sowohl eine allegorisierende als auch eine existenziale Auslegung strikt ablehnt.

Als gelungene Beispiele, die sich einer vorschnellen Christianisierung der Hebräischen Bibel widersetzen, seien hier Rolf Rendtorffs Leviticuskommentar oder die Formulierungen im Abschnitt »Ziel« bei Elliger zum ersten Gottesknechtlied angeführt, der die Deutung des Schicksals Jesu durch dieses Lied klar und ohne jegliche Vereinnahmungstendenz von der von ihm erhobenen ursprünglichen Bedeutung in Bezug auf das Schicksal des namenlosen Propheten abhebt.<sup>7</sup>

Die Rezeptionsgeschichte kann aber innerhalb derselben Kommentarreihe auch ganz anders präsentiert werden. Als Beispiel einer das AT abwertenden, christlichen

4. H. W. Wolff, Dodekapropheten 2. Joel und Amos, BK XIV/2, Neukirchen-Vluyn 1975<sup>2</sup>; 243.

5. Ebd., 341.

6. Wolff, Jesreeltag, 97; zum Folgenden siehe ebd., 100–104.

7. Vgl. K. Elliger, Deuterocesaja. Jesaja 40,1–45,7, BK XI/1, Neukirchen-Vluyn 1978; 220f.

Überbietungstheologie sei hier aus dem Abschnitt »Ziel« zu Ps 2 von Hans-Joachim Kraus zitiert:

»Im Alten Testament hat sich diese *doxa* immer mehr verborgen – bis sie in Christus *sub contrario crucis* in der tiefsten Verhüllung erschienen ist. Die neutestamentlichen Zeugen aber haben es geglaubt und erkannt, daß über der Verborgenheit des Messias Jesus von Nazareth die Botschaft des Alten Testaments nun erst recht leuchtet, weil der Gekreuzigte der Auf-erstandene ist. ... er ist der Sohn und Erbe ... Er ist der wahre Sohn des Vaters ...«<sup>8</sup>

Ausdrücklich betonen die heutigen Herausgeber im »Geleitwort« zum Sonderband von Thomas Krüger, dass Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte nur bedingt von Bedeutung sein können:

»Die Besonderheit des biblischen Textes soll auch gegenüber der Auslegungsgeschichte hervortreten.«

Die Formulierung ist insofern programmatisch, als nach diesem (gegen die Anlage von Krügers Kommentar) formulierten Verständnis die Rezeption eines Textes der Hebräischen Bibel nicht bereits mit der Septuaginta beginnt und das NT nicht, wie es historisch der Fall ist, bereits als Teil der Rezeptionsgeschichte verstanden wird,<sup>9</sup> sondern die Septuaginta weiterhin als für die Textkritik relevanter Zeuge und die Bibel aus Altem und Neuem Testament theologisch als Einheit gelesen werden soll.

Ob es noch mehrere »Sonderbände« in der Art des Kohelet-Bandes geben wird und damit, wengleich nicht programmatisch, sondern faktisch, die historisch-kritische Methodendominanz zugunsten narratologischer, rezeptiver oder auch holistischer Ansätze gebrochen werden wird, wird sich noch erweisen.

## II. Eine Kommentarreihe männlicher Wissenschaftler

Der BK ist zu einer Zeit konzipiert worden, als von feministischer Theologie im deutschsprachigen Raum noch keine Rede war. Erst ab den siebziger Jahren stellten in deutschsprachigen Ländern vermehrt Frauen gezielt ihre Fragen an Bibel und an die Exegese. Im evangelischen Raum gab es allerdings bereits vorher einige habilitierte Exegetinnen, die traditionell ausgebildet waren und auch arbeiteten. Als der erste große Generationenwechsel anstand, weil der Tod vielen Autoren während der Arbeit an ihrem Kommentar die Feder aus der Hand nahm, wurde keine der Frauen beauftragt und bislang ist kein BK-Band erschienen, der von einer Frau geschrieben worden wäre. Mit Ausnahme des erst im vorigen Jahrzehnt neu konzipierten »Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament«, der bei den bislang erschienenen Bänden eine »Frauenquote« von 50% aufweisen kann, ist der BK unter den wissenschaftlichen Kommentaren aber auch hier der Normalfall.

Freilich ist die Kommentierung durch Frauen nicht das einzige Desiderat, das eine Frauenforscherin an diese Reihe hat. Das Geschlecht der schreibenden Person ist, wie etwa Athalya Brenner und Fokkelen van Dijk-Hemmes<sup>10</sup> gezeigt haben, nicht

8. H.-J. Kraus, Psalmen 1–59, BK XVI/1, Neukirchen-Vluyn 1978<sup>4</sup>; 155.

9. So ist dies, mit zusätzlichem Verweis auf Qunran und die apokryphe Literatur um die Zeitenwende offensichtlich bei H. Wildberger, Jesaja 1–12, BK X/1, Neukirchen-Vluyn 1980<sup>2</sup>; 459–462, zur Perikope von der Wurzel Isais, Jes 11,1–10, verstanden.

10. A. Brenner – F. van Dijk-Hemmes, On gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible, BIS 1, Leiden 1993.

(allein) ausschlaggebend dafür, ob ein Text weibliche Lebenszusammenhänge authentisch darstellt oder ausschließlich die männliche Sichtweise derselben. Dies gilt sowohl für die biblischen Texte als auch für deren Auslegung. Was in Bezug auf den BK damit gemeint sein kann, sei an drei Beispielen verdeutlicht.

Der monumentale Genesiskommentar von Claus Westermann definiert die Erzeltern-Erzählungen, welche er freilich »Vätergeschichte« nennt, als Familienerzählungen. Dass jedoch bei der Einzelauslegung das Geschlecht der Protagonistinnen die entscheidende Kategorie ist, die einem Text theologische Bedeutung verleiht, zeigt sich durch den ganzen Kommentar hindurch. Westermann steht dabei in einer bis zum Erscheinen seines Werkes beinahe ungebrochen androzentrischen Forschungstradition. Exemplarisch sei seine Erkenntnis, dass die Bibel selber keinen wertenden Unterschied aufgrund des Geschlechts macht, an der Perikope, die vom Werden Israels erzählt, aufgezeigt: Im Abschnitt »Ziel« zu Gen 29,31–30,24 schreibt er:

»Es ist seine [= des Jahwisten] Absicht zu zeigen, daß in der Zeit der Väter der Streit zwischen Frauen neben dem Streit der Männer eine damals noch gleichrangige Bedeutung hatte. Während es beim Streit der Männer wesentlich um Lebensraum und Lebensmittel geht, geht es bei den Frauen wesentlich um die Stellung und Geltung in der Gemeinschaft, hier noch in rein familiärem Rahmen, in dem die Anerkennung durch den Mann und die Geburt von Kindern für sie entscheidend waren.«<sup>11</sup>

Westermann legitimiert seine nach dem Geschlecht differenzierende Auslegung der Erzeltern-Erzählungen, indem er die zweifelsohne gleichrangige Bedeutung von Frauen und Männern historisierend in eine graue Väterzeit zurückversetzt. Damit wird der Text, der eine Ätiologie des Zwölf-Stämme-Volkes bietet, in einen »rein familiären Rahmen« projiziert und als Folge davon privatisiert wahrgenommen. Einziges Kriterium dieser trivialisierenden Bewertung von Texten, in denen Frauen die Völkergeschichte bestimmen, ist das Geschlecht der Protagonistinnen. Wenn zudem das Handeln der Frauen sein Ziel in der Anerkennung durch die Ehemänner und im Kindergebären findet, so beraubt Westermann diesen volkspolitischen Text jeglicher theologischer Dimension: Frauen erstreiten sich nicht das Gottesvolk, so wie der Abschnitt es präsentiert; Frauen streiten untereinander um die Aufmerksamkeit des Mannes!

Das zweite Beispiel sei aus dem Numeri-Kommentar von Horst Seebass genommen. Die Erzählung um den Autoritätskonflikt der drei Führungspersönlichkeiten des Exodus und der Wüstenwanderung, die mit dem göttlich verhängten Aussatz der Mirjam und deren Heilung endet, überschreibt Seebass mit »Mirjams Beschämung und Moses Rang«, wodurch sein einleitendes, ausdrückliches Beteuern, dass das Ziel der Erzählung der hohe Respekt des Volkes vor Mirjam sei,<sup>12</sup> mehr als relativiert wird. Durch seine literarkritischen Operationen, die wegen inhaltlicher Spannungen eine Grund- und eine Bearbeitungsschicht im Text erheben, macht er Mirjam zur einzig Schuldigen, indem er die vom Text beteuerte Mitschuld Aarons der sekundären Schicht zuteilt.<sup>13</sup> Da er seine erhobene Grundsicht zudem mit der Glaubwürdigkeit der historischen Erinnerung an Mirjam versieht, historisiert er das Delikt,

11. C. Westermann, Genesis Kapitel 12–36, BK I/2, Neukirchen-Vluyn 1981, 582.

12. Vgl. H. Seebass, Numeri 10,11–22,1, BK IV/1, Neukirchen-Vluyn 1993, 57.60f.

13. Vgl. ebd., 61–67.

von dem er den mitschuldigen Mann vorher freigesprochen hat.<sup>14</sup> Dabei merkt man Seebass an, dass er das von ihm selber konstruierte Problem als solches erkennt:

»Sie war zum Symbol einer Schulddepghanie geworden, wohl nicht, weil sie Frau, sondern weil sie als Prophetin einst bedeutender war als Aaron – und sie war die Initiatorin.«<sup>15</sup>

Die Lösung für Aarons Rolle in der Grundschrift verblüfft sodann allerdings umso mehr: Er trete für Mirjam bei Mose ein, weil er ihr Bruder sei, wovon allerdings gerade in diesem Text – im Gegensatz zu einigen anderen – nie die Rede ist.

»Während Mose und Mirjam als Kontrahenten erscheinen, vertritt Aaron als Bruder Mirjams Familieninteressen: Er war Chef des Hauses. Als solcher tritt er auch bei Mose für Mirjam ein ... Bei dieser Auffassung wird jede Eisegeese unnötig.«<sup>16</sup>

Wurde durch einen methodischen Schachzug die Frau zur alleinigen ausländerinnenfeindlichen Delinquentin und sodann durch die Historisierung der erstellten Theorie Mirjam in der kollektiven Erinnerung zur spektakulär Erkrankten<sup>17</sup> aufgrund göttlichen Zornes, so wird Aarons Beteiligung auf die ehrenvolle Aufgabe des Patriarchen zurückgeführt. Er müsse aufgrund seiner familiären Schutzpflichten die Vergehen seiner Schwester ausbügeln und in der angeblich für Frauen nicht ohne männliche Vermittlung zugänglichen Öffentlichkeit für sie eintreten. Mit dieser aus dem Text nicht zu belegenden Deutung erhält einerseits Aaron neben der einzig Schuldigen einen bedankenswerten Ehrenplatz, andererseits wird die im Vergleich zu Aaron bedeutendere politische Führungspersönlichkeit Mirjam als Frau in das patriarchal geleitete Haus hinein verwiesen. Die unbezweifelbar öffentliche Rolle Mirjams endet damit im marginalisierten Privaten und es kann sogar überlegt werden, ob es nicht überhaupt *private* Konfliktgründe waren, die zum Streit zwischen Mirjam und Mose führten.<sup>18</sup>

Als drittes Beispiel sei auf einige fehlende Aspekte bei der Kommentierung der heute von Frauen und von Männern mit Bewusstsein für geschlechtsspezifische Diskriminierung als pornografisch empfundenen Texte Ez 16.23 durch Walther Zimmerli hingewiesen. Zimmerli verwehrt sich mit eindeutigen Worten gegen eine moralisierende Auslegung, die den Text, der ein prophetisches Gerichtswort gegen das Volk darstellt, auf eine Warnrede über die Sünden von Frauen im Bereich der Sexualität engzuführen trachtet.<sup>19</sup> Damit stellt er sich gegen die geradlinig verlaufende Aktualisierung der Bildebene, welche ausschließlich die beiden Frauengestalten als schuldig erweist, während die Liebhaber ungeschoren davonkommen. Dies kommt bei Zimmerli auch dadurch zum Ausdruck, dass er bei der kerygmatischen Anwendung, um grammatikalisch im weiblichen Bild zu bleiben, zwar von der Gemeinde, jedoch in der Ausfaltung durchaus polar von männlichen Subjekten spricht.<sup>20</sup> Wenn gleich in den siebziger Jahren das Bewusstsein für sexualisierte Gewalt – und damit auch für die Entschuldigungsstrategien der Täter – noch nicht so ausgebildet war,

14. Siehe ebd., 67.

15. Ebd., 74.

16. Ebd., 67.

17. Vgl. ebd.

18. Siehe dazu ebd., 68.

19. Vgl. den Abschnitt »Ziel« zu 23,36–49 bei Zimmerli, Walther, Ezechiel 1–24, BK XIII/1, Neukirchen-Vluyn 1979<sup>2</sup>; 555.

20. Vgl. dazu ebd., 364, die Auslegung von Ez 16,1–43.

wie dies heute in der Gesellschaft der Fall ist, so ist doch zu erwähnen, dass Zimmerli mit keinem Wort die als aktiv vorgestellte Rolle der für manche Handlungen noch als jugendlich vorgestellten, jungfräulichen Frau in Zweifel zieht. Wenn er das Entsetzen der Rabbinen über diese beiden Texte und ihre Entscheidung, sie nicht als *Haphtara* im Gottesdienst zu lesen, zitiert,<sup>21</sup> so sucht man das für den Talmud aufgewiesene Feingefühl bei Zimmerli vergeblich: Das hurerische Tun der Frauen wird spiritualisiert und auf die mangelnde Treue und Dankbarkeit der Gemeinde umgedeutet, wodurch Zimmerli der Fokussierung und Empathie des Textes folgen und das Skandalon der Bildwelt ignorieren kann.

Insgesamt lässt sich sagen, dass der BK bislang Frauenforschung nicht entsprechend rezipiert hat. So bietet etwa der Kommentar zum Exodusbuch von Werner H. Schmidt, dessen Erscheinen 1988 begann, zu Ex 2,1–10 keine einzige an Frauenforschung interessierte Arbeit im Literaturverzeichnis; die neueste Publikation stammt aus dem Jahre 1972. Auch der 2001 erschienene Nehemia-Kommentar von Klaus-Dietrich Schunck kennt offensichtlich einen der informativsten Artikel zur Sozialgeschichte der persischen Zeit von Tamara Eskenazi<sup>22</sup> nicht.

### III. Bereits gestellte Fragen zum alttestamentlichen Verständnis der Hebräischen Bibel weiterdenken ...

In Bezug auf das Verhältnis zum Judentum war der BK in den Zeiten seiner Konzeption vielleicht in manchen Kreisen revolutionär, heute stellt er sich diesbezüglich jedoch insgesamt als traditioneller Kommentar dar – wobei einige neuere Bände wie etwa der Leviticus-Kommentar von Rendtorff eine deutliche Ausnahme bilden.

Hans-Joachim Kraus, der in seinem Artikel dafür plädiert, dass das Gespräch mit dem Judentum nicht mehr verstummen darf,<sup>23</sup> was in der damaligen Zeit schon ein bahnbrechender Vorsatz war, versteht Martin Buber offensichtlich (doch noch) als Konkurrenz, die überzeugt werden muss oder soll, nicht als im Anderssein akzeptiertes Gegenüber. Es befremden Formulierungen wie etwa »*will* der jüdische Theologe«,<sup>24</sup> wo es um die Widerlegung einer These geht, und die schließlich in einem Ideologievorwurf gegen Buber enden:

»Die alttestamentlichen Aussagen über die dem Volke Israel geschenkte Heilsgabe ›Land Kanaan‹ gehen an der Christus-Erfüllung der Heilsgaben Gottes vorbei hinein in das Programm des Zionismus, der das Geheimnis der Volk-Land-Verbindung wiederherstellen möchte.«<sup>25</sup>

Während sich im Hermeneutikheft eine explizite Auseinandersetzung mit der jüdischen Auslegung findet, werden die unterschiedlichen Zugänge der christlichen Konfessionen nicht eigens thematisiert. Für Kraus liegt offensichtlich die interkonfessionelle Auseinandersetzung mit dem Katholizismus auf einer Ebene mit der interreligiösen, mit dem Judentum. Er schreibt über die jüdische Auslegung, die nicht

21. Vgl. ebd., 365.

22. T. C. Eskenazi, Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era, JSOT 54 (1992), 25–43.

23. Vgl. H.-J. Kraus Gespräch mit Martin Buber. Zur jüdischen und christlichen Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12, 1952/53, 59–77; 60.

24. Ebd., 66.67 (Hervorhebung I. F.).

25. Ebd., 68.

den rekonstruierten kleinen Einheiten, nach denen der Einzeltext im BK dann auch kommentiert wird, sondern den übergreifenden Kompositionen entscheidende Bedeutung beimisst: Die Bearbeitungen enthalten

»die für die gesamte Auslegung entscheidenden Gedanken. *Die Tradition in ihrer ausgereiftesten Gestalt ist der vollmächtige Interpret des Ursprungs.* Hier begegnen wir einem Auslegungsprinzip, das dem Katholizismus nahe verwandt ist.«<sup>26</sup>

Wenn heute – auch evangelische – Theologinnen und Theologen den umgekehrten Weg vom Endtext zu (nur vielleicht noch) rekonstruierbaren Vorstufen gehen und damit wieder den Bibeltext als Endstadium der Textentstehung zum Ausgangspunkt der Exegese machen, so muss dies freilich nicht als Traditionsbruch eingestuft werden, sondern als logischer Gegenpol zu einem inadäquat überzogenen historisch-kritischen Ansatz.

Teils gleitet Kraus in seinem sicher »gut gemeinten« Artikel sogar in Argumente ab, die wir heute nach der ausführlichen Debatte, die in den letzten zwanzig Jahren geführt wurde, als Antijudaismus bezeichnen müssen:

»Wieviel wird hier geahnt – und wie groß ist doch die Blindheit gegenüber der Erfüllung aller Offenbarung Gottes in Jesus Christus!«<sup>27</sup>

Gerhard von Rad, ein in den üblen Wirren des Dezennium obscurum der nationalsozialistischen Schreckensherrschaft über jeden Zweifel erhabener Theologe, der den BK entscheidend mitkonzipiert, aber dennoch keinen Band verfasst hat, schreibt in seiner einleitenden Predigt über Ruth 1:

»Ja, es [= das AT] ist das Buch eines Volkes, das für den Herrn Christus und sein Kommen zubereitet wird. Denn all dieses: diese Gottesgeschichte, dieses Beschäftigtsein mit dem Wort Gottes, diese chronische Götzendämmerung, dieses Gericht über die mythologischen Götteroffenbarungen – das sind ja *nur Hinführungen und Einübungen* auf das Kommen Jesu Christi, auf sein Gericht und sein Heil.«<sup>28</sup>

In seinem zweiten Artikel im Hermeneutikheft spricht er explizit von der »Unvollkommenheit des alten Bundes«<sup>29</sup> und schränkt diese Feststellung nicht auf den Glauben des Christentums ein, sondern versteht sie offensichtlich als Aussage über das Textkorpus des ATs selber. Gerhard von Rad vertritt hier eine Erfüllungstheologie, die der Hebräischen Bibel und damit auch ihrer Verwendung im Judentum keinen Eigenwert zuzmisst. Dabei wusste gerade er in seiner Forscherbiographie so viel und so eindrücklich wie selten jemand vom Eigenwert der alttestamentlichen Überlieferung zu schreiben!

Ein halbes Jahrhundert später ist der Dialog mit dem Judentum aus dem Ungleichgewicht zumindest anfanghaft herausgeholt und die christlichen Beiträge sind – mit teils auch »gut gemeinten« Vereinnahmungen der Hebräischen Bibel – vorsichtiger geworden. Wenn Wolff konstatiert, dass »das volle Verständnis des zwischentestamentlichen Christusgeschehens des alttestamentlichen Wortes ebenso [bedarf] wie des neutestamentlichen«<sup>30</sup>, so könnte man dies im Sinne einer vom Christentum

26. Ebd., 65 f.

27. Ebd., 76.

28. G. v. Rad, Predigt über Ruth 1, EvTh 12, 1952/53, 1–6; 1 (Hervorhebung I. F.).

29. *I ers.*, Typologische Auslegung des Alten Testaments, EvTh 12, 1952/53, 17–33; 32.

30. Wolff, *Je reeltag*, 102.

aus legitimen Rezeptionsgeschichte akzeptieren, wenn man die Akzente etwas verschiebt. Denn Wolffs Plädoyer für die »typologische Auslegung«, die in ihrem Anspruch nicht missionarisch ist, sondern in aller Bescheidenheit auf das Hinzukommen derer wartet, denen die Botschaft zuerst galt und in der Warnung mündet, jedem Text einen christologischen Sinn abzunötigen,<sup>31</sup> könnte man heute guten Gewissens unterschreiben, wenn man das Phänomen mit dem methodischen Instrumentarium der Intertextualität als Teil der Rezeptionsgeschichte deutet.

Wolff, der insgesamt dafür plädiert, nicht mit dem »hermeneutischen Brecheisen«, sondern mit »Anklopfen«<sup>32</sup> an die Texte heranzugehen, votiert hier im Kontext der Argumentation von Luthers Ablehnung vom vierfachen Schriftsinn völlig anders:

»Ebenso ist jede ... – insbesondere für das Alte Testament! – ›christologische‹ Auslegungsmethode verwehrt, sofern sie aus jedem beliebigen Text ›geistliche‹ oder ›theologische‹ oder ›christologische‹ Aussagen kraft hermeneutischer Künste gewinnen will. Da geschieht Erpressung des Heiligen! Dem Text selber muß es überlassen bleiben, was er sagen will.«<sup>33</sup>

Die Argumente Walther Zimmerlis laufen (in meinem von manchen vielleicht katholischisierend und judaisierend empfundenen eigenen Weiterdenken) darauf hinaus, dass Verheißung und Erfüllung<sup>34</sup> bereits inneralttestamentliche Phänomene sind. Das bedeutet freilich, dass die Schrift schon innerbiblisch traditionsbildend wirkte und damit das Traditionsprinzip der Schrift inhärent ist. Aber das, was heute mit Intertextualität beschrieben wird, wurde auch vor einem halben Jahrhundert bereits als Phänomen benannt: Zimmerli etwa spricht davon als der »parallelen Angleichung der Vätergeschichten an die Exodustradition«<sup>35</sup>; bei von Rad erfüllt wohl das, was er als »Typologie« bezeichnet, teilweise diese Funktionen: Er weist darauf hin, dass die Typologie bereits inneralttestamentlich existiert, etwa in der Entsprechung von Urzeit und Endzeit und der eschatologischen Wiederkehr des Paradieses oder auch der Wüstenzeit, die etwa bei Hosea als abermals kommend dargestellt wird.<sup>36</sup> In diesem Rahmen liest sich Gerhard von Rads Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Teilen der christlichen Bibel durchaus nicht mehr befremdlich:

»Neu ist im N.T. die Anwendung dieser Denkform [der Typologie] auf ein Buch, auf den Kanon des A.T., während dieses theologisch-eschatologische Analogiedenken selbst, wie wir sahen, durch das alttestamentliche Selbstverständnis weitgehend vorbereitet ist.«<sup>37</sup>

Würde man diese Phänomene nicht mehr durch das in der Theologiegeschichte so belastete Konzept der Typologie beschreiben (was von Rad bereits erwogen hat!<sup>38</sup>), sondern mit dem innerbiblisch flächendeckend bezeugten Phänomen der Intertextualität, so wäre m.E. auch die im NT bezeugte Steigerung zwischen Typos und Antitypos, die aus dem kerygmatischen Anliegen der Schriften hervorgeht, bereits innerhalb des ATs nachweisbar. Man denke hier nur an das Aufgreifen des Exodus-

31. Vgl. ebd., 103 f.

32. Ebd., 104.

33. Ebd., 78 f.

34. Vgl. W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung, EvTh 12, 1952/53, 34–59.

35. Ebd., 35.

36. Vgl. v. Rad, Typologische Auslegung, 18 f.

37. Ebd., 19.

38. »Ob der Begriff ›Typologie‹ für die in diesem Aufsatz umrissene Sache auf die Dauer beizubehalten ist, ob er vielleicht in sich zu stark belastet ist ... und deshalb die Diskussion mehr erschwert als fördert, kann man fragen.« v.Rad, ebd., 33.

Paradigmas in Jes 40–55, das z. B. die Wüstenwanderung insofern überbietet, als sie von Babel heraus auf gebahntem Weg und ohne Hunger und Durst vor sich gehen wird. So gesehen lässt sich der Sache nach auch das – aufgrund der häufig argumentativ gegen das Judentum gerichteten Verwendung problematisch gewordene – Theologumenon »Verheißung – Erfüllung« durchaus mit relevanter Bedeutung füllen:

»Die Kategorie Verheißung-Erfüllung dient dazu, die unverrückbare Gültigkeit der gotteschenkten Gabe zu sichern.«<sup>39</sup> »Diese Erfüllungen [von denen das AT redet] führen nie aus dem geschichtlichen Raum in eine geschichtslose Welt hinaus. Sie sind Erfüllungen an und im geschichtlichen Volk Israel oder den Völkern, die es mit ihm zu tun haben.«<sup>40</sup> »Die ganze alttestamentliche Geschichte, insofern sie von Jahwes Wort gelenkte und geschenkte Geschichte ist, bekommt Erfüllungscharakter – aber in der Erfüllung neuen Verheißungscharakter.«<sup>41</sup>

Martin Noth plädiert im Hermeneutikheft entschieden gegen eine kurzsichtige Anwendung historischer Texte auf andere geschichtliche Situationen und Gegebenheiten:

»Gegenstand einer legitimen ›Vergegenwärtigung‹ können nicht die einzelnen menschlichen Gestalten der biblischen Geschichte sein ... Gegenstand einer legitimen ›Vergegenwärtigung‹ können auch nicht bestimmte geschichtliche Situationen sein, die im Alten Testament begegneten. Denn das geschichtliche Geschehen ist jeweils einmalig.«<sup>42</sup>

Noths Plädoyer für eine vielstimmige Verkündigung, die der historischen und kritischen Exegese bedürfe, um zu vermeiden, dass monoton immer das Gleiche wiederholt werde, ist noch heute zuzustimmen. Dies gilt zumal dann, wenn man mit ihm einer Meinung ist, dass das, was verkündigt werden muss, in einer Überlieferung gegeben ist, und diese – allerdings gegen Noth – nicht mit oraler Tradition in Verbindung bringt, um den garstigen historischen Graben zu überwinden, sondern mit dem Aufgreifen bereits schriftlich fixierter Traditionen, was innerhalb der Bibel jeweils neue Traditionen schafft:

»Das Gotteswort des Propheten, das damals als Botschaft ausgerichtet wurde, ist zwar ein gültiges Wort; aber mit der geschichtlichen Situation, in die hinein es seinerzeit gesprochen worden ist, kann eine beliebige andere geschichtliche Situation nicht identifiziert werden.«<sup>43</sup> Vergegenwärtigen geschieht dadurch, »daß die Heilstaten Gottes verkündigt, d. h. ›erzählt‹ werden.«<sup>44</sup>

So verstanden ist dieses Resümee »gut alttestamentlich«, indem es den vom Dtn angeregten theologischen Denkweisen bezüglich der Glaubensweitergabe entspricht und die Möglichkeit der Aneignung der Hebräischen Bibel als Teil der Christlichen offenhält, ohne dabei einen antijüdischen Effekt zu evozieren.

Martin Noth thematisiert in seinem Grundsatzartikel auch die Tatsache, dass Luther »was den Umfang des Alten Testaments anlangt, auf den synagogalen hebräischen Kanon zurückgegriffen [hat], der bis dahin ohne kirchliche Legitimation war.«<sup>45</sup>

39. Zimmerli, Verheißung, 38.

40. Ebd., 51

41. Ebd., 52.

42. M. Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung, EvTh 12, 1952/53, 6–17; 15.

43. Ebd., 16.

44. Ebd.

45. Diese und folgende Zitate ebd., 6.

Die kirchliche Rezeption der Hebräischen Bibel erfolgte bis dorthin »in der Gestalt des in der hellenistischen Synagoge üblich gewordenen ›Kanon‹ ...«, sei aber nun – zumindest für die reformatorischen Kirchen – in einer »geschichtlich bedingten Mehrheit verschiedener Gestalten« vorhanden, was für die historisch-kritische Forschung ein Problem darstellt, das Noth erkannt hat, bislang aber in seinen Folgen weitgehend unbedacht blieb. Die in den letzten Jahren auch im deutschen Sprachraum initiierten Arbeiten zur Septuaginta, die diese nicht mehr primär als textkritisch relevante Übersetzung, sondern als kulturhistorisch überaus interessantes, frühes Zeugnis einer inkulturierenden Rezeption der Hebräischen Bibel betrachten, werden sich, wenn sie die theologische Relevanz ihres Tuns zu begründen haben, an dieser von Noth formulierten Fragestellung abarbeiten müssen. Eine Lösung dieses Problems steht allerdings noch in weiter Ferne, da daran auch die Frage nach der – von einer Partei im Antijudaismusstreit bezweifelten – Legitimität der Verwendung der Hebräischen Bibel im Christentum hängt, das diese in seinen Anfängen in der griechischen Übersetzung rezipierte.

Zudem zeigte Noth bereits damals die »verhängnisvolle Kluft« zwischen der historisch-kritischen Exegese und der systematischen Theologie auf, die ein halbes Jahrhundert danach nicht kleiner geworden ist. Im katholischen Bereich gilt das umso mehr, als die von den reformierten Theologen entwickelte historisch-kritische Exegese erst vor einem guten halben Jahrhundert Heimatrecht bekommen hat und die Integration in die dogmatische Theologie in den Kinderschuhen steckt.

Gerade indem Noth die historisch-kritische Exegese vehement verteidigt, diagnostiziert er aber bereits hellsichtig ihre beginnende Krise:

»Es ist gewiß zuzugeben, daß die historisch-kritische Arbeit in der Exegese vielfach mit einer Vorwitzigkeit betrieben worden ist, die ihrem Gegenstand nicht angemessen war ... es ist ein dringendes Desiderium, daß die historisch-kritische Exegese ihre Arbeit so vorlegt, daß ihre Notwendigkeit und Angemessenheit und damit ihre theologische Wichtigkeit und Ergiebigkeit deutlich wird.«<sup>46</sup>

In der Zwischenzeit ist die historisch-kritische Methode noch tiefer in die Krise hineingeraten. Wenn etwa literarkritische Arbeiten Texte derart zerstückeln, dass sie an einem einzigen Vers, der als ganzer einen guten Sinn ergibt, fünf verschiedene Hände postulieren und zudem zeitgleiche Arbeiten ebenso zahlreiche, aber wieder andere Schnitte vornehmen, so verwundert der Niedergang nicht. Dem Instrumentarium ist aufgrund mangelnder Nachvollziehbarkeit die Plausibilität abhanden gekommen. Nach meinem Ermessen ist ein Ausweg nicht durch ein vorschnelles Abtun dieser Methode zu erreichen, sondern nur durch die zusätzliche Einbeziehung neuerer methodischer Ansätze.

#### *Zusammenfassung*

*Die Autorin stellt von ihrem Standpunkt – jüngere Generation, weiblich und katholisch – den BK als in der historisch-kritischen Forschungstradition stehenden und bleiben wollenden Kommentar dar, der bislang ausschließlich von männlichen Forschern verfasst wurde. An ausgewählten Beispielen wird aufgezeigt, wie bedeutend die Kategorie des Geschlechts für die Auslegung im BK ist, auch wenn dies nicht thematisiert wird. Der Artikel plädiert im Rahmen der derzeitigen Methodenvielfalt für eine Öffnung des BKs für neuere Ansätze. Solche Bände dürften dann allerdings nicht mehr als »Sonderband« erscheinen.*

46. Ebd., 8.