

Inspiratio continua

Wort Gottes durch die Zeiten

Egbert Ballhorn, Dortmund / Ilse Müllner, Kassel

Der historische Abstand zwischen den biblischen Texten und gegenwärtigen Lesenden ist groß. Fast 3000 Jahre liegen zwischen der Erstgestalt mancher Bibeltexte und unserer Lebenswelt. Oder besser gesagt: unseren Lebenswelten, denn diese sind zwar gleichzeitig, aber doch so unterschiedlich, dass es schwer fällt, von einer „Lebenswelt“ im Singular zu sprechen. Und doch ist die Bibel nach wie vor weltweit verbreitet, findet ihren Weg zu den Ohren und Herzen der Menschen. Dass es einer enormen Übersetzungsleistung vom Alten Orient und der griechisch-römisch geprägten Antike bis in die Gegenwart bedarf, verwundert niemanden. Dass die Übersetzungsvorgänge so alt sind wie die Gemeinschaften, die sich auf die Bibel berufen, kann mit dem Stichwort *Rezeptionsgeschichte* immer wieder in Erinnerung gebracht werden. Doch auch die Gemeinschaften, in denen die später biblisch gewordenen Schriften entstanden sind, standen vor der Herausforderung, die autoritativen Traditionen je und je in ihre Zeit zu übersetzen. Transformation gehört zum Wesen von autoritativen und schließlich kanonischen Texten. Damit Gottes Selbstmitteilung gehört werden kann, damit die Bibel also ein Glaubensbuch ist, bedarf es der Übersetzung – sprachlich wie sachlich. Dabei entsteht eine synchron wie diachron vielstimmige Bibel, deren Wahrheit stets zwischen Einheit und Vielfalt zu vermitteln ist.

„Die Tradition vertrat die Ansicht, dass die *eine* Wahrheit in der Vielfalt und im Reichtum ihrer Stimmen vernehmbar sei. Die *eine* Wahrheit artikuliert sich in der Vielfalt ihrer Stimmen. Die Tradition bemüht sich um eine reflektierte Vermittlung von Einheit und Vielheit. Die Einheit der Schrift steht nicht im Widerspruch zu den vielen Büchern der Heiligen Schrift, sondern drückt sich in ihnen aus. So konnte das Wort ‚Biblia‘ als Plural und Singular zugleich aufgefasst werden. Die vielen Bücher der Bibel sind zugleich *ein* Buch.“¹

¹ Ludger Schwienhorst-Schönberger, „Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt“ – Historische Kritik und geistige Schriftauslegung, in: Karl Lehmann u. a. (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie* (QD 266), Freiburg u. a. 2014, 177–201: 185.

Was aber macht die Bibel zum Glaubensbuch? Es sind zum einen die Glaubensgemeinschaften Israel, das Judentum und die Kirchen, die dieses Buch, in seiner je spezifischen Gestalt, als Gründungstext bekennen. Doch gibt es auch literarische Eigenschaften, aufgrund derer der Text eine solche Pragmatik entfalten kann? Hier kann die Exegese ansetzen, die spezifische Eigenart biblischer Schriften zu untersuchen und daneben auch fragen „Was heißt Glauben – in biblischer Perspektive?“ Auf welche Weise bietet die Bibel in ihrer literarischen Gestalt Anstöße, sie als Glaubensbuch zu rezipieren? Und wie sind diese Anstöße im Verlauf der Geschichte aufgenommen worden?

Als Ausgangspunkt wählen wir einen konkreten Bibeltext, um anhand dieses Beispiels aufzuzeigen, dass die Reflexion über das *Wort Gottes* bereits in den biblischen Schriften selbst einsetzt. In der Folge versuchen wir anhand des Kontinuums von Redaktions- und Rezeptionsgeschichte aufzuzeigen, dass der historische und der theologische Blick auf die Heilige Schrift miteinander im Gespräch zu halten sind.

1. Psalm 147 als ein Lehrtext des Glaubens

- ¹ Lobt JH –
fürwahr, es ist gut unserem Gott zu singen,
fürwahr lieblich: geziemender Lobgesang.
- ² Aufbauend Jerusalem: der EWIGE,
die Versprengten Israels: sammelnd.
- ³ Der Heilende: die zerbrochenen Herzens (sind)
und verbindend ihre Wunden.
- ⁴ Bestimmend die Zahl der Sterne,
sie alle ruft er mit Namen.
- ⁵ Groß (ist) unser Herr und reich an Kraft,
für seine Einsicht gibt es keine Zahl.
- ⁶ Aufhelfend den Gebeugten: der EWIGE,
erniedrigend die Frevler bis zur Erde.
- ⁷ Antwortet dem EWIGEN durch ein Danklied,
singt unserem Gott mit der Leier,
- ⁸ der bedeckend die Himmel mit Wolken
der bereitend für die Erde Regen
der sprossen lässt auf den Bergen Gras,
- ⁹ gebend dem Vieh seine Nahrung,
den Rabenkindern, wonach sie rufen.

- ¹⁰ Nicht an der Macht des Rosses erfreut er sich,
nicht an den Schenkeln des Mannes hat er Gefallen.
- ¹¹ Gefallen habend – der EWIGE: an denen, die ihn fürchten,
an denen, wartend auf seine Güte.
- ¹² Rühme, Jerusalem den EWIGEN,
lobe deinen Gott, Zion!
- ¹³ Fürwahr, er hat stark gemacht die Riegel deiner Tore,
gesegnet deine Kinder in deiner Mitte.
- ¹⁴ Setzend deinem Gebiet Frieden
mit besten Weizen sättigt er dich.
- ¹⁵ Sendend seinen Spruch zur Erde,
in Eile läuft sein Wort.
- ¹⁶ Der gebend: Schnee – wie Wolle,
Reif: wie Asche streut er aus.
- ¹⁷ Sendend Eis wie Brocken,
angesichts seines Frostes: Wer kann bestehen?
- ¹⁸ Er sendet sein Wort und schmelzt sie,
er bläst seinen Windbraus: Wasser rieseln.
- ¹⁹ Verkündend sein Wort Jakob
seine Gesetze und Rechtsvorschriften Israel.
- ²⁰ Nicht hat er so gehandelt an einer anderen Nation
und seine Rechtsvorschriften haben sie nicht erkannt.
Lobt JH.

Nicht allein von den Inhalten, sondern auch von der sprachlichen Gestalt und den Sprachformen her ist dieser Psalm fruchtbar für das Nachdenken über die Bibel als Gotteswort. Er ist eine Meditation über das Wirken Gottes in seinem Wort. In seiner Struktur ist der Psalm eine Mischung aus Aufrufen zum Lob und Rede über Gott in der 3. Person. Hier sind also schon allein auf syntaktischer Ebene, nicht untypisch für die Psalmen, zwei unterschiedliche Sprechrichtungen miteinander verbunden: Der Psalm beschreibt in vielen Einzelaussagen das Handeln Gottes und macht dann durch die Lobaufrufe deutlich, dass das Gotteshandeln Menschen zu Konsequenzen anregt. Das Halleluja zu Beginn ist hier viel weniger als Rahmung zu verstehen als bei anderen Psalmen, es fungiert pragmatisch als Lobaufruf, an den sich syntaktisch das einleitende *ki* gut anschließt.² Ebenso kann das abschließende Halleluja auch als Reaktion

² Vgl. Egbert Ballhorn, Zum Telos des Psalters. Der Textzusammenhang des Vierten und Fünften Psalmenbuches (Ps 90–150) (BBB 138), Berlin u. a. 2004, 310.

auf den Psalm, als durchgeführtes Gotteslob verstanden werden. Der Vollzug ereignet sich performativ im Text selbst durch die Rezitation des Hallelujas, weist aber auch auf Sprachhandlungen außerhalb seiner selbst, denn der Aufruf „Lobt JH“ kann ja auch durch eine neue Sprechakt mit eigenen Worten im Anschluss an den Psalm vollzogen werden.

Zu Anfang (und in v.7) und zu Ende wird ein Kollektiv zum Lob aufgerufen, in der Mitte eine Adressatin genannt: Jerusalem/Zion (v.13). Im Psalm wechseln die Rede über Gott in der 3. Pers. und der Aufruf an die gläubige Gemeinde (2. Pers. Sg./Pl.) einander ab. Damit wechseln auch die Perspektiven. Die beschreibende Rede über Gott und der Aufruf zu einem sprachlichen Lob durchdringen einander. Wagner spricht zu Recht davon, dass Gebet „mehrfachadressiert“ sei, nämlich dass im selben Text unterschiedliche Adressaten angesprochen werden.³ Man kann diesen Gedanken noch ausweiten, denn die Rede über Gottes Wesen und Taten beispielweise kann als Darstellung angesehen werden, ebenso aber auch als Reflexion, als Lobpreis, als Belehrung – alles zugleich.

Formal auffallend ist die große Zahl hymnischer Partizipien. Für die vorliegende Arbeitsübersetzung wurden sie beibehalten, auch wenn das die Lektüre erschwert. Die im Deutschen übliche Übersetzung im schlichten Präsens lässt nicht ausreichend deutlich werden, dass damit nicht punktuelle Akte gemeint sind, sondern grundlegendes Handeln Gottes, das weltprägend ist. Durch die partizipiale Formulierung rücken sprachlich Gottes Taten und Gottes Eigenschaften nah aneinander. Was er tut / getan hat / tun wird, macht sein Wesen aus und übergreift damit alle Zeiten. Umgekehrt bedeutet dies, dass Gottes Wesen ihn zu einem beständigen Handeln in Schöpfung und Geschichte bringt.

Dementsprechend finden sich im Psalm ganz unterschiedliche Tätigkeiten Gottes nebeneinander: Sein Schöpfungs- und sein Geschichtshandeln werden gleichermaßen partizipial ausgedrückt. Bei den Schöpfungsaussagen ist dies noch am leichtesten nachzuvollziehen, weil hierdurch Schöpfung nicht als Initialereignis, sondern vor allem als *creatio continua* in den Blick kommt. Andererseits gibt es deutliche Anspielungen auf geschichtliche Ereignisse, die ebenfalls partizipial ausgedrückt werden. Man könnte formgeschichtlich argumentieren, dass in der Spätzeit de-

³ Andreas Wagner, Sprechen zu Gott – Sprechen über Gott. Die Psalmen zwischen Gebet und lehrhaft-bekennnishafter Aussage, aufgezeigt am Sprechrichtungswechsel (2./3. Pers.) im Psalter, in: Ders., Beten und Bekennen. Über Psalmen, Neukirchen-Vluyn 2008, 3–19: 7.

finierte Formen strukturell flexibler gehandhabt wurden.⁴ Pragmatisch wird durch die Verschiebung ins Partizipiale das Handeln Gottes zeitlich entgrenzt.⁵ Es kann auf unterschiedlichen Ebenen gelesen werden: Gottes Handeln kann sich in der Vergangenheit manifestiert haben, es kann sein gegenwärtiges Tun sein, oder es kann auch als prophetische Heilsankündigung gelesen werden. Der Partizipialstil ermöglicht alle drei Lesarten, ohne dass einer ein Vorzug zu geben wäre. „Es geht nicht um ein einmaliges oder historisches Ereignis, sondern um die andauernde, in der Gegenwart einsetzende und auf die Zukunft hin offene Sammlung des Volkes Israel als theologische Größe“.⁶ Das partizipial ausgedrückte Handeln Gottes in der Schöpfung kann so zum Bild werden für das Wort Gottes, das sich in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausspricht und als solches erkannt werden will.

2. Wort-Gottes-Theologie in Ps 147

Für eine Wort-Gottes-Theologie sind die Verse 15.18 f. von besonderer Bedeutung. Derselbe Begriff „sein Wort“ wird sowohl für das Schöpfungshandeln Gottes als auch für die Gabe der Tora an Israel verwendet. Zenger spricht von der „Tora als Grundgesetz einer universalen Weltordnung“⁷. Dabei treten zwei unterschiedliche Aspekte des Wortes Gottes in den Vordergrund. In den Schöpfungsaussagen geht es um das Machtvolle, Wirklichkeitsgestaltende des Gotteswortes, bei der Tora um die sprachliche Manifestation seines Willens, wie der Parallelvers „Gesetze und Rechtsvorschriften“ ausführt. Das Handeln in der Schöpfung ist Gottes Tun, das Halten der Gebote ist die Aufgabe Israels. In der Dramaturgie von Ps 147 wird beides als „lesbar“ dargestellt. Die wunderbaren Verwandlungen des Wassers, die in der meteorologischen Bildwelt dargestellt sind, lassen auf die Macht des Schöpfers schließen. Dieser Teil des Psalms lehrt also die „Lektüre“ der Natur als Schöpfung. Und der andere Teil ruft Israel zur Lektüre der ihm schriftlich vorliegenden Tora auf, die gleichermaßen als Lebensprinzip fungiert. Auch wenn das Lexem „Tora“

⁴ Vgl. Frank Crüsemann, Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969, bes. 134.153.

⁵ Vgl. Friederike Neumann, Schriftgelehrte Hymnen. Gestalt, Theologie und Intention der Psalmen 145 und 146–150 (BZAW 491), Berlin u. a. 2016, 245.

⁶ Neumann, Hymnen, 187 f.

⁷ Zenger, Psalm 147, in Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Psalmen 101–150 (HTHKAT), Freiburg u. a. 2008, 824–837: 837.

nicht begegnet, ist durch v.19b geklärt, dass es beim „Wort“ eindeutig um die Sinaitora als schriftlich fixierte Größe geht. Mithin ist hier ein Penta-teuchbezug gegeben, nicht nur was den Erzählstoff, sondern vor allem, was dessen sprachlich vorliegende, autoritative Gestalt anbelangt.

Was bedeutet dieser Befund einer kursorischen Exegese von Ps 147 für das Nachdenken über die „Bibel als Glaubensbuch“?

Da ist zum einen der Aspekt der Intertextualität. Ps 147 ist ein reflektierender Text. Er bezieht sich auf allgemeinemenschliche Erfahrungen, aber eben auch auf zugrundeliegende biblische Texte, insbesondere die Tora. Indem der Psalm auf die „Gesetze und Rechtsvorschriften“ Rekurs nimmt, zeigt er, dass die Bibel so etwas wie ihr eigener Metatext ist. Denn Ps 147 ist ja selbst auch ein wieder „biblisch“ gewordener Text. Und darüber hinaus will er die Produktion neuer Texte anstoßen, in diesem Fall konkrete Lobäußerungen Israels. Initialpunkt als Bibel ist jedoch die „Buchstabierbarkeit“, die Lesbarkeit eines Textes, der Zeugnis gibt.

Bemerkenswert ist auch, dass Ps 147 zwei „Seinsweisen“ des Wortes Gottes bezeugt: in der Schöpfung und in der Toragabe an Israel. Das macht den Begriff des Gotteswortes weit und holt ganz unterschiedliche *loci theologici* ein, es schmälert jedoch keineswegs die Bedeutung der Bibel – als Bezeugerin des Gotteswortes, als Reflexion des Gotteswortes und als Sprachwerdung des Gotteswortes – in der Tora und in allen ihren anderen Schriften. Dabei erscheint die „Lehre“ in einem sprachlich-ästhetischen Gewand; Sachaussagen und Bildsprache gehen ineinander über, ebenso kognitive und emotionale Dimensionen und wie es auch einen Wechsel von Aussagen über Gott und Lobaufrufe gibt.

Unter dem Untersuchungsaspekt „Bibel als Glaubensbuch“ kann dies erst einmal bedeuten, die Definition von „Glauben“ möglichst weit zu fassen. Anhand von Ps 147 wird ausschnitthaft deutlich, dass das Verhältnis zu Gott aus einem ganz breiten Spektrum von Denk- und Sprachformen besteht, aus Lektüre, Hören, Hinschauen, Reflexion, Sprechen, Erwarten. Zu alledem will Ps 147 anregen. Es gibt ganz unterschiedliche Weisen, sich in ein Verhältnis zu den im Psalm bezeugten Gottestaten zu setzen. „Jerusalem/Zion“ als im Psalm zum Lob aufgeforderte Adressatin stellt eine Metonymie dar. In der Rezeption können sich ganz unterschiedliche Menschen aufgerufen fühlen.

3. Lektürewesen der Bibel

Was geschieht, wenn Texte der Bibel, wie beispielsweise ein Psalm, in einem „gemischten“ Kreis von Leserinnen und Lesern gelesen wird? Er wird ganz unterschiedliche Lektüren erfahren. Das gilt bereits in jeder gottesdienstlichen Lesung oder Rezitation, es gilt noch mehr in Bibelkreisen und vor allem im Religionsunterricht. Heterogenität der Leserschaft ist eine Selbstverständlichkeit und damit auch ganz unterschiedliche Erwartungen an den Text. Wie kann ein solcher Text ganz unterschiedlichen Leseerwartungen und Annäherungsweisen zugänglich sein? Wie kann er dem Selbstanspruch und den Anspruch der Glaubensgemeinschaft, Wort Gottes zu vermitteln, genügen?

Im Lektüreprozess ist von einer Wechselwirkung auszugehen. Da sind die einzelnen Leserinnen und Leser mit ihren ganz unterschiedlichen Zugängen zum Text. Zugleich gilt auch, dass eine gemeinsame Lektüre die lesende Gruppe (sei sie physisch versammelt oder virtuell) situativ und bei längerer Dauer auch konstitutionell prägt.

Beim Lektürevorgang ist die literarische Gestalt des Textes der entscheidende Schlüssel. Sie ist etwas Vorliegendes und Zugängliches. Die autoritative Textgestalt bildet immer neu den Ausgangspunkt. Die oben beispielhaft skizzierte literarische Vielfalt, die in die Textstruktur prägend eingeschrieben ist, erlaubt es, auf ganz unterschiedlichen Weisen in sie einzusteigen. Wenn die literarische Gestalt und die ästhetische Wahrnehmung eines Textes den Ausgangspunkt bilden, dann ist Sprachkompetenz im weitesten Sinne die entscheidende Voraussetzung. Das ist von grundlegender Bedeutung, denn es muss zu einer wahrnehmenden Auseinandersetzung mit einem biblischen Text noch keine „Glaubensvoraussetzung“ als Zugangsbedingung dazugehören. Die ästhetische Zugänglichkeit und sprachliche Lesbarkeit des Textes ist Ansatzpunkt seiner Rezeption. Das ist ein niederschwelliger Einstieg, der nicht noch hoch genug geschätzt werden kann. In diesem Sinne kann die Aussage „Gotteserfahrung ist eine Erfahrung mit der Welterfahrung“⁸ auch auf die Lektüre der Bibel als Literatur angewandt werden: Gotteserfahrung ist eine Erfahrung mit Bibeltexterfahrung. Der literarische Charakter von Bibel ist als ihr integratives / inklusives Moment zu werten. Dass die Bibel über ihren Gebrauch in den Kirchen hinaus eine breite Spur kultureller Wirkungsgeschichte entfaltet hat, ist ein Zeugnis dieser Tatsache.

⁸ Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 223.

Wie das gewählte Beispiel von Ps 147 zeigt, ist der Ansatz bei der literarischen Struktur nicht allein eine Vorstufe des Verständnisses, sondern Bestandteil der komplexen Pragmatik des Psalms. Die aktive Rezeption des Textes setzt in der Leserschaft einen umfangreichen Prozess des Nachdenkens, des Verknüpfens mit eigenen Erfahrungen und der Neuerfahrungen in Gang. Kommunikation mit dem Text und über ihn ist möglich, auch ohne allen seinen Aussagen zuzustimmen. Der Erfahrungs- und Bildcharakter vieler Aussagen ermöglicht, sich mit Perspektiven des Textes in ganz unterschiedlichem Ausmaß auseinanderzusetzen und sich zu eigen zu machen.⁹

4. Drei Ebenen des Umgangs mit Bibeltexten

Der orthodoxe Theologe Theodore Stylianopoulos unterscheidet in seinem hermeneutischen Ansatz drei Ebenen der Interpretation.¹⁰ Die Basis bildet das, was er die „exegetische Ebene“ nennt.¹¹ Sie bezieht sich auf den Text als beschreibbares, literarisch les- und interpretierbares Gebilde, und er meint damit das, was die historisch-kritische Exegese im klassischen Sinn fokussiert: die Autorenperspektive und die historischen Umstände der Entstehung des Textes. „Faith plays virtually no role apart from sympathetic affirmation“¹². Dieser Annäherungsweise ordnet Stylianopoulos Neutralität als Ideal zu.

Die zweite Ebene stellt die „interpretative“ dar.¹³ Hier kommt die Glaubensebene ins Spiel. Sie erfordert das innere Engagement der lesenden Person, denn es geht hier auch um die Annahme oder Ablehnung der durch den Text ausgedrückten Werturteile. Auf dieser Ebene hat der Glaube eine entscheidende Funktion. Auch die Ergebnisse der Textlektüre auf dieser Ebene sind rational vermittelbar und diskursivem Austausch zugänglich, aber sie sind nicht mehr allgemeingültig, weil ihre Glaubensvoraussetzungen nicht als von allen geteilt angenommen werden können.

⁹ Vgl. zusammenfassend zu den Identifikationspotentialen in Ps 147 Sigrid Eder, Identifikationspotenziale in den Psalmen. Emotionen, Metaphern und Textdynamik in den Psalmen 30, 64, 90 und 147 (BBB 183), Göttingen 2018, 247–252.

¹⁰ Theodore G. Stylianopoulos, *The New Testament. An Orthodox Perspective*, 1. Scripture, Tradition, Hermeneutics, Brookline 1997; s. a. Ulrich Luz, *Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2014, 77f.

¹¹ Ebd., 190–197.

¹² Ebd., 192.

¹³ Ebd., 197–214.

Im Grunde kann man diese beiden Ebenen mit der klassischen Zweiteilung von *Explicatio* und *Applicatio* identifizieren.¹⁴ Auf der dritten Ebene, dem „transformative level“ schließlich geht es um die innerste Akzeptanz der Schrift, um die eigene Erfahrung der Wahrheiten der Bibel, um geistgewirkte Verwandlung des persönlichen Lebens.¹⁵

Ein wesentlicher Impuls, der von Stylianopoulos' Hermeneutik ausgeht, bezieht sich darauf, eine klare Zielperspektive der Auslegung von Bibeltexten zu definieren. Dass er mit der dritten Textebene eine existenzielle Dimension benennt, in der das gesamte Leben des bibellesenden und –auslegenden Menschen von der Schrift geprägt und verwandelt wird, macht auch deutlich, welchem Ziel jede Exegese dient; sie ist kein Selbstzweck, sondern will zu einer Lebenspraxis führen. Exegese ist damit eingebettet sowohl in Theologie als Wissenschaft als auch in eine persönliche, gemeindeorientierte und ekklesiale Praxis. In der klassisch europäisch geprägten Exegese wird diese Weise des Bibelumgangs gern in den Kontext persönlicher Aneignung gestellt, die sowohl in den Methodenbüchern als auch in vielen Bibelkommentaren oft eine Randexistenz führt. Es ist wichtig zu betonen, dass Exegese nicht allein ein Selbstgespräch unter Fachleuten ist, sondern von ihren Methoden, ihren Zielen und von allen, die sie betreiben, in einen großen Horizont gesellschaftlicher Praktiken eingebunden ist.¹⁶

5. Perichorese der Glaubens- und Zugangsweisen

Freilich ist die klare formale Trennung der Ebenen, die Stylianopoulos als Beschreibungsform, aber auch als Ideal ansieht, anzufragen. Auch Luz trennt „Explikation“ und „Applikation“: „Den ‚Sinn‘ eines Textes kann man wiederholen, seine ‚Bedeutung‘ aber ist unwiederholbar, denn sie ist an konkrete Menschen und Lebenskontexte gebunden. ‚Bedeutung‘ erhält ein Text dadurch, dass der Interpret oder die Interpretin mit seinen Wahrheitsansprüchen in einen Dialog tritt und sich zu ihnen verhält. ‚Bedeutung‘ entsteht dadurch, dass die Interpreten zum Sinn des Textes

¹⁴ Vgl. Siegfried Kreuzer u. a., *Proseminar I. Altes Testament. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1999, 13, oder Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung*, Heidelberg u. a. 1991, 244; Luz, *Hermeneutik*, 311 f.

¹⁵ Stylianopoulos, *New Testament*, 214–238.

¹⁶ Es ist wohl kein Zufall, dass in der aktuellen kulturwissenschaftlichen Debatte der Begriff der „Praxis“ mit neuer Virulenz auftaucht. Vgl. Felix M. Bathon u. a., *Praxis*, in: Patrick Durdel u. a. (Hg.), *Literaturtheorie nach 2001*, Berlin 2020, 101–107.

etwas hinzufügen, was von ihnen selbst kommt“.¹⁷ Dabei erfolgen Bedeutungszuschreibungen bereits auf material-exegetischer Ebene und nicht erst bei einer bewussten Anwendung und Verheutigung von Texten beispielweise im Modus der Predigt. Das Postulat, auf der exegetischen Ebene das eigene Vorverständnis auszuschalten, ist nicht einlösbar und womöglich noch nicht einmal als Ideal anzuzielen, denn es setzt vollständige reflexive Klarheit über den eigenen Standpunkt und Zugangsweg voraus. Dem ist entgegenzuhalten, dass nicht nur persönliche Prägungen wie Alter, Sprachkompetenzen, Gender, Konfession und kulturelle Zugehörigkeiten die Welt- und Textwahrnehmung prägen, sondern dass auch wissenschaftlich eingeführte Standards tiefe zeitgeschichtliche und kulturelle Prägungen ausdrücken.¹⁸ Auch das Methodeninstrumentarium der exegetischen Wissenschaft ist ein historisch gewachsenes. In jedem einzelnen Methodenschritt als Fokussierung auf einen Textaspekt sind, oft unausgesprochen, Prämissen enthalten, sei es in der Literarkritik, sei es in der Gattungskritik, sei es in einer syntaktischen Analyse. Methoden sind nicht neutral, sie enthalten kulturell geprägte Vorverständnisse und „Weltanschauungen“, wie etwa ein Konzept von Kohärenz oder einen Begriff der Autorschaft. Die Elimination von Vorverständnissen ist daher weder auf der individuellen noch auf der methodischen Ebene ein gangbarer Weg.

Wohl aber ist die beständige Reflexion der eigenen Zugangsweise und ihrer Fragestellungen unerlässliche Voraussetzung einer wissenschaftlichen Beschäftigung mit Bibeltexten. Als Beispiel mag der postkolonialen Diskurs dienen, der aktuell ins Bewusstsein gehoben hat, wie sehr die Auslegung von Bibeltexten in politische und Machtkonstellationen eingebunden war.¹⁹

Zusätzlich ist beim Ansatz Stylianopoulos' die formale Dreiteilung noch unter einem anderen Aspekt anzufragen. Die Dreiteilung der Ebenen kann höchstens als eine ideelle oder pragmatische angesehen werden, denn die entsprechenden Dimensionen sind immer ineinander verschlungen.²⁰ Das macht Stylianopoulos selbst durch zwei Aspekte deutlich. Zum einen betont er, dass die drei Ebenen nicht einfach aus sich heraus eine Stufenleiter darstellen. Auch der Transformative Level ist nach ihm schon

¹⁷ Luz, Hermeneutik, 520 f.

¹⁸ Egbert Ballhorn, Lesen! Lektüre als Grundhaltung von Bibelpastoral, BiKi 76 (2021) 231–237, bes. 231–234.

¹⁹ Vgl. Simon Wiesgickl, Das Alte Testament als deutsche Kolonie. Die Neuerfindung des Alten Testaments um 1800 (BWANT 214), Stuttgart 2018.

²⁰ Das stellt auch Stylianopoulos, New Testament, 223 f., heraus.

bei einer schlichten Bibellektüre erreichbar.²¹ Und schließlich führt er aus, dass der Text auf der interpretativen Ebene aus ganz unterschiedlichen Erkenntnisinteressen und mit unterschiedlichen Erkenntnissen gelesen werden kann: „For theologians, it is exposition of the mystery of God [...] For the average Christian reader, it is practical, finding inspiration and wisdom to live out the day. For modern historians and scholars of ancient cultures, the contemporary interest [...] may be primarily antiquarian [...] For literary authors and film makers, it may be a combination of aesthetic, ideological, and general human interests“²². Dann kommt er aber doch zu einem deutlichen, einschränkenden Werturteil: „the faith perspective is the primary perspective for understanding and appropriating the transcendent reality to which Scripture uniquely bears testimony“²³. Damit ist eine klare Hierarchie der Perspektiven gesetzt. Dass die Gottes- und Glaubensdimension die zentrale Perspektive der Bibel ist, steht außer Frage. Aber könnte man nicht fragen, ob sie sich nicht schon auf ganz unterschiedlichen Ebenen ausdrückt und in ganz unterschiedlichen Zugängen auf je eigene Weise wirksam wird? Könnte es nicht sein, dass kulturelle und glaubende Auseinandersetzung mit dem biblischen Text gar nicht so scharf voneinander getrennt werden können?

Schon die Begegnung mit dem Bibeltext allein auf seiner literarischen Ebene lässt nicht allein sachliche, sondern bereits mystagogische Dimensionen zu Tage treten. Das kann anhand von Ps 147 skizziert werden. Die literarische Wahrnehmung des Textes findet nicht allein auf einer Daten- und Informationsebene statt, denn im Leseprozess werden die Lesenden immer auch von der Bildwelt des Textes berührt, und zumindest unthematisch verhalten sie sich dazu. Dabei mag es ganz unterschiedliche unwillkürliche Reaktionen geben: vielleicht eine spontane Ablehnung der vereinnahmenden Bezeichnung „unser Gott“, eine Freude an den Bildern einer Eis und Schnee vom Himmel herabwerfenden Gottheit, vielleicht eine innere Zustimmung zum Bedürfnis nach befriedeten Grenzen und Sicherheit im Leben. Exegetische und interpretative Bewegungen befinden sich in einem perichoretischen Verhältnis. Und der Prozess einer dauernden Aneignung biblischer Texte, wie sie auf dem „transformative level“ bestimmt wird, entzieht sich weitgehend äußerer Beobachtung.

²¹ „For any reader transformation hinges more on inner receptivity and the action of the Spirit rather than on the accuracy of exegetical and interpretive knowledge“ (ebd., 215).

²² Ebd., 198.

²³ Ebd., 200.

Die Auflösung der von Stylianopoulos vorgenommenen Unterteilung hat eine durchaus entlastende Funktion.

Eine das „Wesen“ eines Bibeltextes verstehende Lektüre kann sich bereits in der ersten Begegnung mit dem Text ereignen, auch wenn noch nicht alle Dimensionen des Textes eingeholt werden. Eine explizit „glaubende“ Annäherung an den Bibeltext ist keine Vorbedingung, seine entscheidenden Aussagen zu erfassen und auch von ihnen getroffen zu werden. Gerade also ihr literarischer Charakter macht die Bibel zum Glaubensbuch.²⁴

Bereits die Wahrnehmung der literarischen Eigenart biblischer Texte enthält in sich Ansatzpunkte einer geistlichen Sichtweise, das ist fundamental. „Glauben“ ereignet sich nicht erst in einem ausdrücklich zustimmenden Akt der Zuwendung zu Gott. Bereits das Nachdenken über Recht und Gerechtigkeit, über Friede und Grenzen, bereits das Empfinden einer Sehnsucht nach einem geborgenen Leben, all dies sind Bewegungen auf die Gotteswahrheit zu, die unter dem Gesamtstichwort „Glauben“ zusammengefasst werden können. Allein sich in die Sprachwelt der Bibel zu begeben und so ganz andere semantische Welten zu erleben, in denen Wirklichkeiten vorkommen, die in Alltagswelten zu kurz kommen oder unterdrückt werden, ist schon ein Schritt auf dem Weg in das verheißene Land.

Das bietet Chancen auch für den Religionsunterricht in zunehmend säkular geprägten Umgebungen. Die voreingenommene oder unvoreingenommene Beschäftigung mit der Bibel als literarischem Zeugnis eröffnet allen Menschen, die sich auf ganz unterschiedliche Lektüreformen einlassen, die Möglichkeit, eine andere Welt zu betreten, letztlich eine Glaubens- und Gotteswelt. Diese Welt ist allein schon literarisch betretbar, und sie kann zu einer anderen *Weltanschauung* im Sinne des Wortes verhelfen. Jede persönliche Voraussetzung und jede eigene Frage als Ausgangspunkt sind erlaubt. Hier liegen unseres Erachtens Anknüpfungspunkte für jene Aufmerksamkeit für die Wirkungsgeschichte biblischer Texte, die wir unter dem Begriff der *Tradition* fassen.

Mit der Denkfigur einer Verbindung von Schrift und Tradition als Quellen der Theologie würdigt die katholische Dogmatik die Auslegungsbedürftigkeit aller Texte, die für eine Gemeinschaft autoritative Geltung beanspruchen. Heilige oder kanonische Texte sind niemals nur festgelegt

²⁴ Eine konkrete Anwendung dieser These für den Religionsunterricht unternimmt Kristin Konrad, *Gemeinschaftswerdung Israels im Buch Exodus. Ein Identifikationsangebot im Religionsunterricht (Religionspädagogik innovativ 34)*, Stuttgart 2020.

(etwa in ihrem Umfang oder auch ihrem Wortlaut), sie sind immer auch zur aktualisierenden Auslegung aufgegeben. Die Praxis der Textrezeption hat im Christentum schon früh zu einer Reflexion des Verhältnisses von Schrift und Auslegung geführt, die bald in die Annahme mehrerer Schriftsinne und „schließlich zur Blüte in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn im Mittelalter gelangte.

Die Basis des Ganzen bildet aber das Faktum der rezipierten Heiligen Schrift, das nach besonderen Auslegungen verlangt, um den neuen Kontext des übernommenen Textes sichtbar werden zu lassen. Intention dieser Auslegung ist also die Aktualisierung, die Anwendung des überlieferten Textes auf die eigene Situation.“²⁵

6. Innerbiblische Transformationsprozesse

Damit einher geht die Einsicht, dass der immer wieder behauptete Widerspruch zwischen Historizität und Aktualität der Bibel ein scheinbarer ist. Denn gerade in ihrer Historizität ist die Bibel aktuell – die Texte können in je neue historische Kontexte hinein sprechen. Die stetige Aktualisierung ist ein Prozess, der bereits innerbiblisch seinen Ausdruck findet, wenn biblische Bücher eine Entstehungsgeschichte haben, in der ihre Gestalt sich verändert. Mit der Entwicklung der auf eine älteste Textschicht fokussierten Literarkritik hin zur auf den mehrstufigen Entstehungsprozess abzielenden Redaktionskritik hat die literargeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte einen Paradigmenwechsel vollzogen. Im Zuge dieser Bewegung wird zunehmend deutlich, dass literargeschichtliches Arbeiten Prozesse innerbiblischer Schriftauslegung freilegt und keinesfalls in einer Romantisierung der Ursprungssituation aufgehen muss.

Sowohl die alt- wie auch die neutestamentlichen Schriften lassen Spuren ihrer Entstehung erkennen. Damit bleiben den biblischen Schriften Veränderungsprozesse eingeschrieben, die oftmals nicht in ein harmonisierendes Ganzes hinein aufgelöst werden, sondern in ihrer literarischen wie inhaltlichen Spannung stehen bleiben. Die beiden Schöpfungserzählungen in Gen 1–3 sind ebenso Teil der Tora wie die beiden Dekalogfassungen in Ex 20 und Dtn 5; die Spannungen werden aus der Sintfluterzählung nicht hinausgeschrieben; der Tod Sauls wird zweifach und sehr

²⁵ Christoph Dohmen, *Inspirierter Text – inspirierter Sinn?*, in: Ralf Rothenbusch u. a. (Hg.), *Eingegeben von Gott. Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute* (QD 296), Freiburg u. a., 2019, 33–51: 41 f.

unterschiedlich in 1 Sam 31 und 2 Sam 1 erzählt – die Beispiele ließen sich entlang der literargeschichtlichen Arbeit an den biblischen Texten unendlich vermehren.

Zu diesem spannungsreichen Miteinander, das die biblischen Schriften als „Kompromissdokument“²⁶ oder Diskursliteratur kennzeichnet, kommen die innerbiblischen Bezüge, die zeigen, dass sich die Schriften bereits mit ihnen jeweils vorliegenden Texten auseinandersetzen und deren Vorgaben im Licht der je eigenen Situation kreativ auslegen. Bereits innerbiblisch kann von Midrasch, von erzählender Schriftauslegung, gesprochen werden,²⁷ jede Bezugnahme auf Vorgängertexte geschieht situations- und adressatenbezogen. Paulus etwa greift einerseits die Schriften Israels auf und legt diese im Dienst des Evangeliums Jesu Christi aus. Andererseits bewegt sich auch das paulinische Denken selbst, so dass mit Bezug auf die Veränderungsprozesse im Denken des Paulus nach „*Kontinuität und Wandel, Kohärenz und Kontingenz* zu fragen“²⁸ ist.

Der Terminus *Midrasch* kommt etwa auch ins Spiel, wenn die Bezüge des Rutbuchs zu Texten der Tora untersucht werden. Unter der Voraussetzung einer perserzeitlichen Datierung erweist sich das Rutbuch als tora-auslegende Erzählung, die durch Aufnahme und Transformation von Regelungen der Tora die gegebene Situation zum Besten wendet. Nachlese, Levirat und Lösung werden ebenso wie der Umgang mit moabitischen Menschen nicht einfach buchstabengetreu umgesetzt, sondern in einer Weise kreativ aufgegriffen und miteinander verbunden, dass sowohl das Überleben Ruts wie auch dasjenige Noomis gesichert ist. Zudem werden die Protagonistinnen über die Genealogie am Schluss des Buchs als Bindeglieder zwischen der fundierenden Erzelternepoche und dem Königtum Davids eingesetzt, was die Güte der in der Welt des Rutbuchs gefundenen Lösungsstrategien unterstreicht.²⁹

Die Beispiele ließen sich um ein Vielfaches vermehren. Sie zeigen, dass aktualisierende Transformation ebenso zur biblischen Traditionsbildung

²⁶ Zum Pentateuch als „Kompromissdokument“ s. Erich Zenger/Christian Frevel, Der Prozess der Pentateuchredaktion, in: Dies. (Hg.), Einleitung in das Alte Testament (KStTh 1,1), Stuttgart 2016, 136–151: 146–149.

²⁷ Vgl. Gerhard Langer, Midrasch (UTB 4675), Tübingen 2016, 96–110.

²⁸ Michael Theobald, „Geboren aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1,3). Wandlungen im paulinischen Christus-Bild?, ZNW 102 (2011), 235–260: 238.

²⁹ Vgl. v. a. Irmtraud Fischer, Rut (HThKAT), Freiburg u. a. 2001, 49–65.81–85. S. a. Georg Braulik, Das Deuteronomium und die Bücher Ijob, Sprichwörter und Rut. Zur Frage früher Kanonizität des Deuteronomiums, in: Erich Zenger (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen (HBS 10), Freiburg u. a. 1996, 61–138.

gehört wie die Integration unterschiedlicher, sogar einander widersprechender Positionen. Allerdings werden die Bearbeitungen nicht als solche offengelegt, die Transformationsprozesse zeigen sich den Lesenden, weil ihre Spuren nicht verwischt wurden; sie werden aber nicht thematisiert. Mit Blick auf das Recht und Bräuche ist Rut 4,7 eine Besonderheit. Hier ist davon die Rede, dass ein Brauch, der früher geübt wurde, im Heute der Erzählung keine Gültigkeit mehr besitzt. Dieses Beispiel „stellt das einzige explizite Eingeständnis einer juristischen Modifikation in der Hebräischen Bibel dar. Die technische Formulierung unterscheidet dabei zwischen dem, was früher der Fall war, und dem, was implizit heute der Fall ist“³⁰.

Dabei ist davon auszugehen, dass die unterschiedlichen Positionen, die sich in den biblischen Schriften finden, an konkrete Gruppen gebunden und für diese von existenzieller Bedeutung sind – auch wenn wir diese mit den uns zur Verfügung stehenden historischen Methoden nur eingeschränkt oder oftmals auch gar nicht rekonstruieren können. Das Spannungsfeld von Fixierung und Transformation, von „*Kontinuität und Wandel*“ (s. o.) ist also schon in den Entstehungsprozessen der biblischen Schriften selbst gegeben und damit dem Kanon als formatives Strukturprinzip eingeschrieben. Es wäre kurzsichtig, die Fixierung auf den Kanon einerseits und demgegenüber die Transformation auf die Auslegung andererseits zu beziehen. Das ist kanongeschichtlich schon allein deshalb nicht zu halten, weil die Kanonschließung nicht durch einen einmaligen historischen Paukenschlag erfolgt.³¹

„Kanonizität kommt also nicht erst zu einem bestimmten Zeitpunkt – soweit man einen solchen überhaupt historisch festmachen kann – von außen zu den biblischen Texten hinzu, sondern bildet sich im produktiven Prozess der Überlieferung selbst heraus. [...] Der biblische Kanon ‚entwickelt sich‘ mit der Entstehung der Bibel und ihre Kanonisierung ist eher ein – wenn natürlich auch höchst wichtiger – Einschnitt im Prozess ihrer Aktualisierung, der nach dem Abschluss der produktiven Phase als Auslegung weitergeht.“³²

³⁰ Bernard M. Levinson, *Der kreative Kanon. Innerbiblische Schriftauslegung und religionsgeschichtlicher Wandel im alten Israel*, Tübingen 2012, 50.

³¹ Vgl. ausführlich Eva Mroczek, *The Literary Imagination in Jewish Antiquity*, Oxford 2017.

³² Ralf Rothenbusch, *Normativität und Sinnpflege in der Tora. Zur hermeneutischen und theologischen Bedeutung der Fortschreibung biblischer Texte*, in: Lehmann, *Gottes Wort*, 255–285: 258 f.

Neben den sich in den Texten abzeichnenden Wachstumsprozessen ist mit Blick auf den christlichen Kanon die Vielfalt der Textformen und -zeugen zu berücksichtigen.³³ Auch sie weist darauf hin, dass die kanonisierte Schrift nicht einfach für das Fixierte steht, in das die Auslegungsgeschichte Bewegung hineinbringt. Schriftwerdung, Kanonisierung und Auslegung sind prozesshaft zu denken und gehen ineinander über. Das gilt zunächst für die historische Entwicklung; es ist aber auch für die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit relevant.

7. Tradition und Rezeption

Der biblische Kanon bleibt als *norma normans* Bezugspunkt kirchlicher Traditionsbildung im Diskurs und im Handeln. Das gilt inhaltlich, aber auch strukturell. Die Wahrnehmung des Kanons als literarisches Dokument, das in sich bereits prozesshafte Strukturen enthält, eröffnet einerseits neue Perspektiven auf die innerbiblischen Aktualisierungsvorgänge. Dieser Ansatz zeigt andererseits aber auch, dass die Zäsur zwischen Schriftwerdung und Auslegung nicht so trennscharf zu ziehen ist wie häufig angenommen. Damit wird das Begriffspaar *Schrift und Tradition* von einem bipolaren Konstrukt zu einem Kontinuum; innerbiblische Aktualisierungsprozesse und Rezeptionsgeschichte stehen in einem fruchtbaren Wechselverhältnis zueinander.

Wenn die hebräische Bibel die Chronik neben den Geschichtserzählungen von Genesis bis zum 2. Königebuch integriert, wenn das Neue Testament vier Evangelien (und eben keine Evangelienharmonie) kanonisiert, dann ist die Vielstimmigkeit des Kanons Gabe und Aufgabe für die Kirchen, die sich auf diesen Text beziehen. Die Polyphonie setzt sich in den traditionsbildenden Rezeptionsprozessen fort. Diese entziehen sich einer Einengung auf bestimmte Stränge der kirchlichen Tradition, wie sie etwa durch eine ausschließliche Konzentration auf die Lektüre der Kirchenväter geschieht. Gegen eine solche Engführung kann man sowohl aus

³³ S. z. B. Adrian Schenker, Die Kirche liest das Alte Testament in mehreren Textgestalten und Übersetzungen. Folgen für Schriftgebrauch, Exegese und Theologie, in: Lehmann, Gottes Wort, 359–366; Christl M. Maier, Welchen Text nennen wir „heilig“? Die vergebliche Suche nach dem Urtext am Beispiel des Jeremiabuches, in: Mirja Kutzer u. a. (Hg.), Heilige Texte. Verständigungen zwischen Theologie und Kulturwissenschaft, Stuttgart 2022 [im Druck]; Tobias Nicklas, Was ist eigentlich „authentischer Text“ des Neuen Testaments, in: Heidrun Kämper u. a. (Hg.), Konzepte des Authentischen, Göttingen 2018, 45–59.

der Perspektive der historisch-kritischen Exegese argumentieren³⁴ als auch mit einer Hinwendung zur Rezeptionsgeschichte als Quelle biblischer Theologie und damit auch mit der Verbindung zwischen Schrift und Tradition.

„Schriftwerdung und Tradition bilden daher keinen Gegensatz, sondern ein lebendiges Gefüge. Der Vorgang der Kanonbildung reduziert damit nicht Pluralität, sondern ermöglicht eine stets ins Plurale tendierende Verlebendigung. Der Kanon lenkt die möglichen Verlebendigungsformen allenfalls in geordnete Bahnen, verbürgt aber in seiner konkreten Gestalt genau die pluralisierende, multiperspektivische Dynamik, die ihn hervorgebracht hat.“³⁵

Mit der Wahrnehmung der Kontinuität zwischen Schriftwerdung und Tradition ist die Exegese auch hin zur Rezeptionsgeschichte geöffnet. Lange Zeit war die Rezeption biblischer Texte kaum Gegenstand zumindest der im christlichen Kontext geprägten Bibelwissenschaften, die ihren Auftrag ausschließlich darin sahen, die ursprünglichen Kommunikationszusammenhänge biblischer Texte zu rekonstruieren. *Historisch* bezieht sie sich in diesem Paradigma auf die Entstehungssituation der Texte, nicht auf die – ebenfalls historischen – Kontexte der Textrezeptionen. In den letzten Jahren hat sich das zunehmend geändert. Auch innerhalb der Bibelwissenschaften wird die Rezeptionsgeschichte thematisiert und werden rezeptionsästhetische Ansätze hermeneutisch fruchtbar gemacht. Diese Bewegung zeigt sich in großen rezeptionsgeschichtlich orientierten Publikationsvorhaben wie etwa der seit 2009 im Verlag de Gruyter erscheinenden *Encyclopedia of the Bible and its Reception*, des im gleichen Verlag seit 2014 publizierten *Journal of the Bible and its Reception* und der auf 22 Bände angelegten und in vier Sprachen erscheinenden exegetisch-kulturgeschichtlichen Enzyklopädie *Die Bibel und die Frauen* (seit 2010). Auch das 2002 gegründete, an der Universität Oxford beheimatete *Centre for Reception History of the Bible* ist ein Zeichen für die

³⁴ So Hubert Frankemölle, Offenbarung als „einmalig-abgegrenzte und objektivierte Wirklichkeit“. Bibeltheologisch-hermeneutische Reflexionen zur „Transformation“ von Wahrheit bei der Lektüre neutestamentlicher Schriften, in: Wilfried Eisele u. a. (Hg.), Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum. FS Michael Theobald (HBS 74), Freiburg u. a. 2016, 447–482: 447f.

³⁵ Johanna Rahner, Zwischen Wahrheit und Ambiguität. Irrtumslosigkeit und Suffizienz der Schrift – noch zeitgemäß?, in: Ralf Rothenbusch u. a. (Hg.), Eingegeben von Gott. Zur Inspiration der Bibel und ihrer Geltung heute (QD 296), Freiburg u. a. 2019, 185–204: 191.

wachsende Bedeutung der Rezeptionsgeschichte.³⁶ Zunehmend hat aber die Rezeptionsgeschichte auch Platz in Kommentarwerken ebenso wie in exegetisch verantworteten Sammelbänden und Monographien.

Theoretische Reflexionen der Rezeptionsvorgänge werden nicht mehr ausschließlich in andere theologische und kulturwissenschaftliche Disziplinen ausgelagert, sondern als Teil bibelwissenschaftlichen Arbeitens wahrgenommen. Mit Sicherheit hat das auch damit zu tun, dass das Verstehen der biblischen Texte selbst durch die Wahrnehmung von theologischer Literatur, aber auch von Kunstwerken, literarischen Texten, Filmen oder Fernsehserien verändert. Die kulturellen Produkte, die von der Bibel gespeist sind, wirken auf unser Verständnis des Bibeltexts zurück. Dieser erscheint in einem neuen Licht, manches zuvor übersehene erschließt sich neu und anders, wenn der Text mit einem Bild, einem musikalischen Werk, einem Roman ins Gespräch gebracht wird.

„As a biblical scholar whose primary interest is the biblical text and its interpretation, I want to know what a work of art can teach me about the biblical text. ‚Visual criticism‘ is my term for an approach that addresses this question by focusing on the narrativity of images – reading them as if, like texts, they have a story to tell – and reading an image’s ‚story‘ against the biblical narrator’s story. [...] I am arguing, therefore, for adding visual criticism to other criticisms (historical, literary, form, rhetorical, etc.) in the exegete’s toolbox – for making visual criticism part of the exegetical process, so that, in biblical interpretation, we do not just look at the text and at the commentaries on the text but also at art as commentary.“³⁷

Dabei ist allerdings zu bedenken, dass das Gespräch zwischen einem Werk der Rezeptionsgeschichte und dem biblischen Text weder einlinig noch eindeutig ist. Worauf sich Literatur, bildende Kunst, aber auch Alltagsgegenstände beziehen, ist nicht einfach *der* biblische Text, sondern sind bereits selbst wieder Rezeptionen der Rezeptionen. Wie in einem Palimpsest lagern sich Schichten der Bedeutung übereinander an, ohne dass uns als Leserinnen und Lesern der Bibel immer bewusst ist, welche Bedeutungswelten wir einspielen. Maria Magdalena als große Sünderin, der Apfel im Paradies und die Presbyter des Neuen Testaments als Pries-

³⁶ Vgl. Christine E. Joynes, *Changing Horizons. Reflections on a Decade at Oxford University’s Centre for Reception History of the Bible*, JBR 1 (2014) 161–171.

³⁷ J. Cheryl Exum, *Art as Biblical Commentary. Visual Criticism from Hagar the Wife of Abraham to Mary the Mother of Jesus* (LHB 694) London u. a. 2019, 7.

tervorgänger³⁸ – die Vorstellungen davon, was in der Bibel steht, weichen zum Teil erheblich von den biblischen Texten ab. Wer etwa Rembrandts Schrift an der Wand zu entziffern sucht und ihm mangelnde Hebräisch-Kenntnisse unterstellt, übersieht, dass nicht der biblische Text selbst, sondern die Zwischenstufe einer jüdischen Auslegung in jenes Gemälde eingegangen ist, welches das Erschrecken des Königs Belschazzar angesichts des Menetekels an der Wand ins Bild setzt.³⁹

Dieses Phänomen, das die Literaturwissenschaftlerin Andrea Polaschegg vor allem an Maria Magdalena erforscht hat, benennt sie mit dem etwas missverständlichen Begriff des „Bibelwissens“. Handelt es sich dabei doch gerade nicht um das Wissen, das eine Gruppe von Menschen über die Bibel hat, sondern jenes Wissen, das sich an einen biblischen Text angelagert hat und seinen Sinn in einer Rezeptionsgemeinschaft prägt. Solcher Sinn kann bestimmte Elemente des Bibeltextes verzerren und andere umso deutlicher hervortreten lassen. Die Rezeptions- bzw. Auslegungsgeschichte macht aber auch auf Aspekte des Bibeltextes aufmerksam, die sich nicht mit den exegetischen Methoden einfach erschließen lassen. In jedem Fall aber geht es nicht um die Wirkung der biblischen Texte unmittelbar auf die Rezipierenden, sondern alle Auslegung bezieht sich selbst schon wieder auf Auslegung.⁴⁰

Zur Pluralität der Auslegungen kommt – eng mit dieser Einsicht verbunden – dass jeweils zu fragen ist, auf *welchen* Bibeltext sich die Rezeptionsvorgänge beziehen. Während etwa im deutschen Sprachraum die Lutherbibel gerade sprachprägend geworden ist und im englischen Sprachraum die King-James-Bibel die Wahrnehmung biblischer Texte prägt, sind vielfältige Transformationen und (Rück-)Übersetzungsleistungen in die Wahrnehmung der biblischen Texte eingegangen.

„The Bible is not a thing but an idea, or rather a constellation of often competing, heterogenous ideas, more or less related to a wide variety of

³⁸ Vgl. Martin Ebner, Braucht das Christentum Priester? Eine Vergewisserung aus dem Neuen Testament, Teil 1 und 2, in: feinschwarz (2022), <https://www.feinschwarz.net/braucht-das-christentum-priester-eine-vergewisserung-aus-dem-neuen-testament-teil-1/> (07.02.2022); Andrea Polaschegg, Literarisches Bibelwissen als Herausforderung für die Intertextualitätstheorie. Zum Beispiel: Maria Magdalena, *Scientia poetica* 11 (2007) 209–240.

³⁹ Justus Lange, Das Gastmahl des Belsazar in der Kunst, in: Ders. u. a. (Hg.), *Mene, mene tekel. Das Gastmahl des Belsazar in der niederländischen Kunst* (Kataloge der Museumslandschaft Hessen Kassel 57), Petersberg 2014, 11–57: 46–51.

⁴⁰ Vgl. Sara Kipfer, *Der bedrohte David. Eine exegetische und rezeptionsgeschichtliche Studie zu 1Sam 16 – 1Kön 2* (SBR 3), Berlin u. a. 2015, 14–16, im Anschluss an Hans-Georg Gadamer.

material biblical things. [...] There is no ‚The Bible,‘ only ‚the Bibles,‘ a paradoxical construct I use here to highlight the material and literary mayness of the one and only Bible. All that to say, ‚reception‘ of *what*, *which*, and from *where*?“⁴¹

Lange Zeit hat die Bibelwissenschaft ihre Aufgabe vornehmlich darin gesehen, den ursprünglichen Sinn der Texte herauszuarbeiten, auch um verzerrten Rezeptionsvorgängen und dem Missbrauch biblischer Texte entgegenzuwirken. Diese Aufgabe ist nach wie vor eine der wichtigsten der Bibelwissenschaften. Sie muss immer wieder als Anwältin der biblischen Texte auftreten und sich gegen eine Vereinnahmung der Schriften wehren. Gleichzeitig ist aber auch die Exegese gehalten, ihren jeweils rekonstruierten potentiellen Sinngehalt der biblischen Texte mit den Lektüren abzugleichen, die konkrete Menschen in ihren jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexten entwickeln und die offenbar Antwort auf ihre drängendsten Fragen geben können.

8. Rezeptionsgeschichte als Vermittlungsorgan

Die Auseinandersetzungen um historische und literaturwissenschaftlich orientierte Herangehensweisen an biblische Texte sind innerhalb der Bibelwissenschaften in den letzten Jahrzehnten ebenso ausdauernd wie konfliktreich geführt worden. Die Rezeptionsgeschichte kann hier ein vermittelndes Element sein, da sie einerseits die historischen Bedingungen jeder Textlektüre offenlegt und andererseits die Bibel als Literatur wahr- und ernst nimmt.⁴²

Eine vermittelnde Funktion nimmt Rezeption aber auch zwischen den antiken Texten und ihren jeweils aktuellen Leserinnen und Lesern wahr. Das gilt einerseits mit Blick auf die Übersetzungsarbeit, die Auslegung und Rezeption leisten.⁴³ Sie bilden eine Brücke über die Zeiten hinweg und verbinden etwa durch das liturgische Handeln oder über ästhetische Erfahrung die antiken biblischen mit den gegenwärtigen Horizonten. Das gilt andererseits für die Verbindungen, die die Rezeptionsgeschichte zwischen den Menschen herstellt, denen die Bibel etwas bedeutet. Die Rele-

⁴¹ Timothy Beal, *Reception History and Beyond. Toward the Cultural History of Scriptures*, in: *BI* 19 (2011), 357–372: 369.

⁴² Vgl. ebd., 364; Joynes, *Changing*, 164.

⁴³ Wir ziehen hier keine strikte Grenze zwischen (theologischer und/oder wissenschaftlicher) Auslegung und (künstlerischer) Rezeption.

vanz biblischer Texte ist selbstverständlich vor allem in den Glaubensgemeinschaften gegeben, sie ist aber nicht auf diese beschränkt. Die Beschäftigung mit biblischen Texten verbindet die unterschiedlichsten Menschen. Etwa die Dichterin, die „von einzelnen Worten und Wendungen, von Namen und Requisiten affiziert [wird], deren Übersetzungen für mich niemals gesichert sind und die mich womöglich gerade deshalb besonders verzaubern und inspirieren.“⁴⁴ Oder den Textkritiker, der akribisch Textzeugen abwägend den plausibelsten Urtext zu rekonstruieren sucht. Die Ordensfrau, der die Psalmen ihr täglich Brot sind, den Kunstgeschichtler, der nach dem Plot hinter den Gemälden sucht ...

Der vielstimmige Chor macht das Wort Gottes reicher. Und der biblische Text unterscheidet nicht zwischen inner- und außerkirchlichen Hörenden des Wortes.

9. Ps 51 – ein Schlüssel zur Rezeption Davids

Nicht nur inner- und außerkirchliche Lektüren, sondern auch inner- und außerbiblische Lektüren greifen ineinander, wie besonders eindrücklich am Beispiel von Ps 51 gezeigt werden kann. Dieser Psalm gilt als das große Bußgebet Davids.⁴⁵ Wenn wir in der Überschrift formuliert haben, Ps 51 sei ein „Schlüssel zur Rezeption Davids“, so bleibt zunächst offen, ob es sich hier um einen Genitivus subjectivus oder objectivus handelt. Für Ps 51 gilt beides. Zunächst einmal ist David Subjekt der Rezeption. Aber der Psalm ist auch ein Schlüssel dazu, wie sich die jüdische und christliche Auslegungsgeschichte auf David bezogen hat, wie also der David der Samuelbücher mit demjenigen des Psalters verschmilzt und vom Sünder zum paradigmatischen Büsser wird.

Als Subjekt der Rezeption wird der Psalm mittels der Überschrift in V 1 David in den Mund gelegt, in V 2 kommt noch eine Verortung im Leben Davids hinzu. Es ist der Wendepunkt der Davidsbiographie, in den hinein der Psalm durch die Überschrift Ps 51,1.2 gestellt wird:

⁴⁴ Felicitas Hoppe, *Das rote Seil. Eine Schriftstellerin liest das Buch Josua*, in: Egbert Ballhorn (Hg.), *Übergänge. Das Buch Josua in seinen Kontexten (SBB 76)*, Stuttgart 2020, 13–24: 19.

⁴⁵ Zur Bestimmung als Bußpsalm s. Frank-Lothar Hossfeld/Erich Zenger, *Psalmen 51–100 (HThKAT)*, Freiburg u. a. ²2001, 44. Zur Rezeptionsgeschichte dieses Psalms s. Dominik Helms u. a. (Hg.), *Miserere mei, Deus. Psalm 51 in Bibel und Liturgie, in Musik und Literatur*, Würzburg 2015.

Dem Musikmeister. Ein Psalm Davids.

Als zu ihm kam Natan der Prophet, nachdem er gekommen war zu Batscha.

Ps 51 ist einer der 13 Psalmen, deren Überschrift ihn mit einer Situation in Davids Leben verbindet und gehört zur Bewegung einer Davidisierung des Psalters. Diese führte so weit, dass schließlich nicht nur die durch die Überschrift David zugewiesenen, sondern alle Psalmen des Psalters und noch weit darüber hinaus mit David in Verbindung gebracht werden. Im Psalmenbuch findet der Psalm eine konkrete Stimme, nämlich diejenige Davids. Der König wird dadurch zum paradigmatischen Beter, mit dem sich die vielen Beterinnen und Beter identifizieren können, die diesen Psalm sprechen und zum Ausdruck ihrer persönlichen Situation vor Gott werden lassen. Umgekehrt füllt der Psalm eine Lücke, welche die biblischen Erzählungen lassen. Das biblisch-hebräische Erzählen ist sehr zurückhaltend mit dem Einblick in die Gefühls- und Gedankenwelt der Figuren. Bereits die Samuelbücher selbst eröffnen solche Möglichkeiten figuraler Introspektion in Liedern, die sie David in den Mund legen (2 Sam 1,17–27; 2 Sam 22 // Ps 18). Der Psalter stellt durch die auf David bezogenen Überschriften einen intertextuellen Raum her, der die Figurenzeichnung Davids erweitert. So wird David in der jüdischen und christlichen Rezeptionsgeschichte nicht nur als König, sondern auch als Sänger, Musiker und als paradigmatischer Gottesfürchtiger gezeichnet.

Die wechselseitige Interpretation der Natan-Szene in den Samuelbüchern (2 Sam 12) und Ps 51 wird von vielen mittelalterlichen Bibelhandschriften aufgenommen und intensiviert. Denn häufig ist die bildliche Darstellung der Natanparabel in Psalterhandschriften zu finden, immer wieder auch bildlich verbunden mit dem narrativen Umfeld in den Samuelbüchern von der Übertretung Davids in der Erzählung um Batscha und Urija bis zur Vergewaltigung Tamars durch ihren Bruder Amnon als Konsequenz von Davids Schuld.⁴⁶ Der Psalm und die Erzählung legen einander wechselseitig aus, das ist ein Aspekt der Davidisierung des Psalters.⁴⁷ In der Folge werden David alle Psalmen zugeschrieben, dann noch weitere, die über den biblisch gewordenen Psalter hinausgehen.

⁴⁶ Vgl. Wolfgang Vogl, Psalm 51 in Psalterhandschriften vom Frühmittelalter bis zum Manierismus, in: Helms, Miserere mei, 359–410.

⁴⁷ Zur Davidisierung des Psalters vgl. Frank Lothar Hossfeld/Erich Zenger, Überlegungen zur Davidisierung des Psalters, in: Ulrich Dahmen (Hg.), Juda und Jerusalem in der Seleukidenzeit. Herrschaft – Widerstand – Identität. FS für Heinz-Josef Fabry (BBB 159), Göttingen 2010, 79–90.

„Ancient attribution is not precritical religious dogma about literal authorship, but a poetic and honorific association of a body of texts with a character that becomes more and more powerfully linked with efficacious prayer, beautiful singing, and divine favor. The growth of the figure to celestial proportions transforms him over time from a psalmist to the Psalmist.“⁴⁸

Diese antike Bewegung führt weiter, so dass David als Musiker und sogar Musiktheoretiker gesehen wird.⁴⁹ So wird David in Leonard Cohens berühmtem Stück Hallelujah einerseits als derjenige geschildert, der Batseba begehrt und mit seinem Gott ringt, andererseits aber als Komponist eingeführt, der über die Wirkung von Quint und Quart, Dur und Moll Bescheid weiß (*It goes like this, the fourth, the fifth, the minor falls, the major lifts, the baffled king composing Hallelujah ...*).⁵⁰

Selbstverständlich ist damit die biblische Zuschreibung der Musikalität an David, wie sie in der Berufungsgeschichte 1 Sam 16 entfaltet wird und selbst die Setzung der Überschriften im Psalter weit überschritten.

Wenn es stimmt, dass „das Wort Gottes mit den Lesenden wächst“ (Gregor der Große), dann ist die Vielfalt der Interpretationen eine Folge ihrer Eigenschaft als inspirierte Schrift. Es ist derselbe Gottesgeist, der in der Produktion und in der Rezeption wirksam ist.⁵¹ Der autoritative Text ist in sich selbst vielstimmig, und diese Vielstimmigkeit ist Ausgangspunkt einer Fülle von Rezeptionsprozessen, die das Textpotential sichtbar machen und heben. Ohne Rezeptionsvorgänge bleiben die Sinndimensionen von Text verschlossen. Selbstverständlich sind hier auch immer Auslegungen in Theorie und Praxis dabei, die der eigenen Wahrnehmung der Welt und dessen, was in ihr Not tut, widersprechen. Aber die Schrift ist in sich vielstimmig, und diesen inner- wie nachbiblischen Diskurs durch ein Schlusswort zu beenden, wäre gewissermaßen eine „Sünde wider den Heiligen Geist“.

⁴⁸ Mroczek, *Imagination*, 84.

⁴⁹ Vgl. Markus Böggemann, *König David und die Ordnung der Musik*, in: Paul-Gerhard Klumbies u. a. (Hg.), *Bibel und Kultur. Das Buch der Bücher in Literatur, Musik und Film*, Leipzig 2016, 167–173.

⁵⁰ Zur Wirkung dieses Stücks vgl. Alan Light, *The Holy or the Broken. Leonard Cohen, Jeff Buckley, and the Unlikely Ascent of „Hallelujah“*, New York 2014.

⁵¹ Vgl. Ulrich Körtner, *Der inspirierte Leser*, Göttingen 1994. Er prägte hierfür die griffige Formulierung vom „inspirierten Leser“. Die inspirierte Leserin müsste ebenso zugefügt werden, wie aus katholischer Sicht der Begriff der inspirierten Lesegemeinschaft, um auch die ekklesiale Dimension der Lektüre mit einzuholen.