Almog · Sauter · Weidner (Hg.)
Kommentar und Säkularisierung in der Moderne
Vom Umgang mit heiligen und kanonischen Texten

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben vom
Zentrum für Literatur- und Kulturforschung

Yael Almog · Caroline Sauter · Daniel Weidner (Hg.)

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne

Vom Umgang mit heiligen und
kanonischen Texten

Wilhelm Fink

Die Drucklegung des Bandes wurde gefördert vom Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF) unter dem Förderkennzeichen 01UG1412.

Umschlagabbildung:
Historischer Bibliothekssaal
der Oberlausitzischen Bibliothek der Wissenschaften. Foto: OLB

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlags nicht zulässig.

© 2017 Wilhelm Fink Verlag, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapur; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

Kommentar und Säkularisierung in der Moderne: Einleitung

Franz Rosenzweig hat sein philosophisches Hauptwerk, den *Stern der Erlösung* (1921), einmal als „Kommentar unter Weglassung des Textes“ bezeichnet.¹ Diese Selbstcharakterisierung ist verblüffend. Was ist damit gemeint? Die Tatsache, dass der *Stern* auf einer Fülle von Anregungen und Intertexten basiert, die er aber selten nennt?² Oder die Absicht des Textes, über das Philosophische hinaus eine neue Lebensform zu etablieren, also einen Weg aus dem Buch heraus „ins Leben“ zu finden, wie die berühmte Schlussformulierung lautet?³ Oder versteht sich das Werk als Fortsetzung traditioneller Kommentare, die sich vom Text gelöst haben? Deren Bedeutung beschreibt Rosenzweig an anderer Stelle wie folgt:

Ich lese also, wenn mich eine Bibelstelle interessiert, alles was ich an alten Kommentaren dazu finde, und sehe, was mit dieser Stelle im Lauf unsres jüdischen Lebens geschehen ist, nebenher auch was christlicherseits von dem Wort ausgegangen ist. [...] Und wenn ich auf die Weise mich plötzlich selbst in der Reihe der ‚Kommentatoren‘ finde, dann weiß ich, daß ich verstanden habe.⁴

Auf den ersten Blick würde also das ‚Neue Denken‘ Rosenzweigs ganz in der Kontinuität der Tradition stehen und einfach ein weiterer Kommentar in einer langen Reihe sein. Anders als in dieser Tradition wäre dabei im *Stern der Erlösung* allerdings der kommentierte Text selbst nicht zu finden. Rosenzweigs rätselhafte Formulierung weist auf ein grundsätzliches Paradoxon des Kommentars hin: Der Kommentar hat zugleich Autorität über den Text und besitzt eine dienende Funktion, er verschwindet hinter dem kommentierten Original und stellt sich im gleichen Maße in den Vordergrund. Zugespitzt werden diese Spannungen im Umgang mit heiligen Texten. Gerade in ihnen steht in Frage, wer hier die Autorität besitzt – der kommentierte oder der kommentierende Text.

Betrachtet man Rosenzweigs *Stern der Erlösung* genauer, so fällt auf, dass in ihm Kommentierungen ‚heiliger‘ und ‚profaner‘ Texte übergangs- und scheinbar unterschiedslos ineinanderfließen. So kommentiert er gleichermaßen philosophische Autoren wie etwa Hegel, Cohen, Kant oder Nietzsche, aber auch die Bibel, und

---

1 Franz Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer und einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988. Das Zitat über den Kommentar ohne Text findet sich in einem Brief an Richard Koch vom 2.9.1928; vgl. Franz Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher*, hg. v. Rachel Rosenzweig und Edith Rosenzweig-Scheinmann, Den Haag (Nijhoff) 1979, S. 1196.

2 Vgl. die Beiträge in Martin Brasser (Hg.): *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum „Stern der Erlösung“*, Tübingen (Niemeyer) 2004.

3 Rosenzweig: *Stern der Erlösung* (Anm. 1), S. 472.

4 Rosenzweig: *Briefe und Tagebücher* (Anm. 1), S. 754f.

nicht zuletzt die deutsche Literatur, insbesondere Goethe⁵ – wobei selbst an Stellen, an denen Rosenzweig direkt aus den genannten Quellen zitiert, nicht auf die kommentierte Originalstelle verwiesen wird. Der Kommentar hat für Rosenzweig also eine methodische Funktion: Er bringt die Sphären des Heiligen und des Profanen zusammen und lässt sie ineinander übergehen, wobei er den Kommentar jeweils an die Stelle des kommentierten Textes setzt; zugleich jedoch bleibt der kommentierte Text in den Kommentierungen selber präsent. Indem er diese Form der Darstellung emphatisch als ‚Neues Denken‘ versteht, scheint sie dann allerdings auch keiner ‚alten‘ Textvorlagen mehr bedürftig – ja, sie benötigt vielleicht gar keinen Text mehr, und kann so zum „Kommentar unter Weglassung des Textes“ werden. Ob sich dies noch auf den Text bezieht oder ihn überwindet, bleibt aber undeutlich.

An Rosenzweigs *Stern der Erlösung* zeigt sich somit exemplarisch, was im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes steht: nämlich das Verhältnis von ‚religiösem‘ und ‚säkularem‘ Kommentar unter den Bedingungen der säkularen Moderne. Die Frage ist, ob und in welcher Weise säkulare Texte – etwa philosophische wie Rosenzweigs – auf religiöse Auslegungspraktiken und Deutungsmuster rekurren, und welche Verschiebungen dabei zwischen ihnen stattfinden. Wir gehen dabei erstens davon aus, dass der Kommentar eine paradoxe Textpraxis ist, und zweitens davon, dass diese Paradoxie in der Moderne besonders dort manifest wird, wo sie sich mit denjenigen Paradoxien berührt oder überschneidet, die im Prozess der Säkularisierung entstehen. In diesem Spannungsfeld sind die Texte des vorliegenden Bandes situiert.

1.

Der Kommentar ist an sich bereits eine ebenso verbreitete wie schwer zu fassende Praxis. So hat etwa Michel Foucault in *Die Ordnung des Diskurses* den Kommentar grundsätzlich durch eine fundamentale Widersprüchlichkeit geprägt gesehen: „Er muß [...] zum ersten Mal das sagen, was doch schon gesagt worden ist, und muß unablässig das wiederholen, was eigentlich niemals gesagt worden ist.“⁶ Mit anderen Worten: Kommentare sind dem Text supplementär, denn die Praxis des Kommentierens geht von einem Mangel im Text aus, welcher das, was gesagt werden soll, verschweigt; zugleich aber kann ein Kommentar dem Text gar nichts hinzufügen, wenn davon ausgegangen wird, dass der Text selbst bereits alles, was er zu sagen hat, enthält, obgleich womöglich in verborgener Weise. Oder, anders gefasst: Der Kommentar scheint dem Text gegenüber sekundär, er setzt dessen kanonische

5 Rosenzweig verstand sich als deutscher Jude seiner eigenen Aussage zufolge gleichermaßen dem „Volk Gottes“ wie dem „Volk Goethes“ zugehörig. Siehe Gesine Palmer: „Selbstständige Anlehnung. Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* als Kommentar ohne Text“, in: Martin Brassler (Hg.): *Rosenzweig als Leser* (Anm. 2), S. 521–534, hier S. 532.

6 Michel Foucault: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1992, S. 19.

Geltung voraus – und ist doch zugleich selbst entscheidend daran beteiligt, diese zu konstituieren. Dabei bezieht sich der Kommentar nicht nur auf einen Text, sondern zeugt diesen auch selbst fort, wobei er sogar häufig einen geradezu enzyklopädischen Charakter entwickelt. Als Autorität, die den Urtext erklären soll, gewinnt der Kommentar damit selber Vormachtstellung. Ein Kommentar ist also Metatext und Paratext: Text über einen anderen Text und zugleich dessen kontrollierender Rahmen.

Diese mehrfache Paradoxie des Kommentars ist für die Vormoderne gut erforscht. Insbesondere der Übergang von ritualbasierten zu textbasierten Kulturen hat sich als ein wichtiges Forschungsfeld erwiesen.⁷ Erstaunlicherweise ist dabei die Moderne allerdings weitgehend ausgespart worden, obwohl sich in ihr die Paradoxien des Kommentars potenzieren.⁸ Denn zu den wichtigsten Verschiebungen beim Übergang von vormodernen zu modernen Kulturen gehört die Art, wie sich ihr Umgang mit Texten, insbesondere mit heiligen Texten, verändert. Weil ein solcher Umgang entscheidend davon geprägt ist, wie Texte kommentiert, annotiert oder glossiert werden, ist die Geschichte des Kommentierens wichtig, um die Entwicklung der Textkultur in der Moderne zu verstehen – und zwar nicht als Fachgeschichte einer jeweiligen Disziplin, sondern vielmehr aus einer breiteren, kulturwissenschaftlichen Perspektive betrachtet.

Die Forschungen zur Vormoderne haben umfassend gezeigt, dass die Geschichte des Kommentierens untrennbar von der Entwicklung eines verbindlichen Kanons formativer oder normativer Texte ist: Sobald kanonisiert wird, braucht es auch Kommentare; umgekehrt können Kommentare „erst dann entstehen, wenn eine Kanonisierung des auszulegenden Textes vorangegangen ist.“⁹ Kanonisch im höchsten Maße sind dabei in der Regel heilige Texte, die durch die Kanonformel festgeschrieben und autorisiert werden, zugleich aber auch als verbindliche zunehmend kommentierungsbedürftig werden: „Wir bewegen uns im Umkreis normativer Verbindlichkeit. Aus dieser Sphäre ist die Kanonformel hervorgegangen. Sie erhebt den Gesamtbestand einer Überlieferung in den Rang eines hochverbindlichen und unantastbaren Vertrags oder Gesetzes.“¹⁰ Indem dabei die Kanonformel selbst zum

-
- 7 Dafür stehen vor allem die Forschungen von Jan Assmann, vgl. u.a. ders. (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Fink) 1995, sowie ders.: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München (C.H. Beck) 1992, hier bes. S. 87-102, darin insbes. auch ders.: „Text und Kommentar. Einführung“, S. 9-34.
- 8 Charakteristisch ist etwa, dass sich in dem von Assmann herausgegebenen Band *Text und Kommentar* (s. Anm. 7) nur vier von vierundzwanzig Aufsätzen mit modernen Phänomenen beschäftigen: Stéphane Weiss mit Gershom Scholem, Aleida Assmann mit dem literarischen Eigenkommentar, Hans-Jürgen Lüsebrink mit dem Traditionsbruch und Raimar Zons mit dem Kommentar in der Goethezeit.
- 9 Wilhelm Geerlings: „Die lateinisch-patristischen Kommentare“, in: ders. (Hg.): *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*, Leiden u.a. (Brill) 2002, S. 1-14, hier S. 1.
- 10 Jan Assmann: „Einführung“, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München (Fink) 1987, S. 11. Siehe dazu etwa die Beiträge in Georg Steins/Johannes Steins (Hg.): *Kanonisierung. Die hebräische Bibel im Werden*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Theologie) 2010.

Teil des kanonisierten Textes wird, wird auch das Kommentieren vorgeschrieben, wie das etwa in den zahlreichen Geboten einer ‚treuen‘ Auslegung geschieht.

In der Neuzeit jedoch wird das Konzept des geschlossenen religiösen Kanons zunehmend hinterfragt – und dies nicht zuletzt von der Theologie, die ihre Kritik der Überlieferung mit einer Kritik des Kanons beginnt, welche neue Formen des Kommentierens hervorbringt. Michel Foucault hat diesen Schritt als Schwelle und als Übergang figuriert: zwischen dem Kommentar als derjenigen Form, die den Text wiederholt und „sakralisiert“, und der Kritik, die ihn analysiert und „profaniert“, sodass die Kritik seiner Ansicht nach schließlich den Kommentar ersetze: „Der *Kommentar* hat der *Kritik* Platz gemacht.“¹¹ Die Moderne wäre demnach das Zeitalter der Kritik, welche den traditionellen, religiös geprägten, vormodernen Kommentar überwindet.

Tatsächlich aber verschwindet der Kommentar in der Moderne keineswegs, denn einerseits differenzieren sich nach der Aufklärung verschiedene Text- und Kulturwissenschaften aus, die den Kommentar nun in anderen Formen pflegen, andererseits leben vormoderne Praktiken des Kommentierens im religiösen wie im säkularen Bereich fort. So entwickeln etwa die universitär institutionalisierte (protestantische) Theologie oder auch die Religionswissenschaft den Anspruch, eine neue wissenschaftliche Rede über Religion und eine kritische Kommentierung heiliger Texte zu ermöglichen, die Kommentar und Kritik gewissermaßen verbindet.¹² Und auch außerhalb der religiösen Sphäre wird das Kommentieren zur zentralen Tätigkeit der neu entstehenden Literaturwissenschaften, für die gerade die Form des Kommentars entscheidend für die Konstitution der „disziplinären Gemeinschaft der Literaturwissenschaft“ ist.¹³ Denn nach der Krise der Rhetorik kann sich die Beschäftigung mit der Literatur nicht mehr einfach als praktische Unterweisung im Schreiben verstehen, sondern wesentlich als ‚verstehende‘ oder ‚erklärende‘ Kommentierung von Texten und als – zunehmend selbstreferentielles – Kommentieren der Kommentare der Kollegen.¹⁴

2.

Die Spannungen und Widersprüchlichkeiten innerhalb der modernen Kommentartpraxis wie auch innerhalb der Theorie des Kommentars in der Moderne ließen

11 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1994, S. 114ff., hier S. 116, Hvh. im Orig.

12 Vgl. hierzu ausführlich James Turner: *Philology. The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton (Princeton University Press) 2014; Daniel Weidner: *Bibel und Literatur um 1800*, Paderborn/München (Fink) 2011.

13 Jürgen Fohrmann: „Der Kommentar als diskursive Einheit der Literaturwissenschaft“, in: ders./Harro Müller (Hg.): *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1988, S. 244-257.

14 Vgl. Wolfgang Wiesmüller (Hg.): *Probleme des Kommentierens. Beiträge eines Innsbrucker Workshops*, Innsbruck (Innsbruck University Press) 2014.

sich womöglich unter dem Stichwort Säkularisierung fassen. Dabei erweist sich der Prozess der Säkularisierung allerdings seinerseits als ebenso mehrdeutig wie der Begriff des Kommentars. Denn der vieldeutige Ausdruck hat grundsätzlich mindestens drei Bedeutungen. Der Begriff Säkularisierung kann erstens das schlichte *Verschwinden* traditionaler und besonders religiöser Formen und Bindungen beschreiben, also eine Art Glaubensverlust; er kann zweitens die *Ersetzung* von religiösen Praktiken und Institutionen durch andere, säkulare beschreiben, indem etwa die Kirche Funktionen des Staates übernimmt; drittens aber kann er auch die *Transformation* ursprünglich religiöser Symboliken oder Praktiken in säkulare beschreiben, etwa wenn der Glauben an die Vorsehung zum Glauben an den Fortschritt, oder wenn Religion zur Zivilreligion wird.

Über diese Mehrdeutigkeit hinaus besteht die Problematik der Kategorie Säkularisierung in verschiedenen ideologischen Implikationen, die mit ihr verbunden sind: sei es, dass man der Kategorie selbst eine antimoderne, letztlich theologische Voreingenommenheit unterstellt, wie Hans Blumenberg,¹⁵ sei es, dass man ihre christlichen Wurzeln betont, wie die neuere postkoloniale Kritik.¹⁶ Gerade letztere zeigt auch, dass bereits der Ausgangspunkt des angenommenen Prozesses der Säkularisierung, also jener ‚religiöse‘ Zustand vor der Säkularisierung, eine Konstruktion *ex post* ist. Wie Talal Asad einmal hervorgehoben hat, ist es immerhin bemerkenswert, dass die Kategorie des Säkularen selbst eine theologische Begriffsgeschichte hat, während die Prägung des Religionsbegriffes wesentlich auf die religionskritische Aufklärung zurückgeht.¹⁷ Die Rede von der Säkularisierung ist daher nicht einfach deskriptiv, sondern selbst schon Teil eines Diskurses, der wesentliche Denkfiguren der Moderne überhaupt erst hervorgebracht und geprägt hat.¹⁸

Es hat sich daher auch in der Vergangenheit immer wieder gezeigt, dass eine einheitliche Theorie der Säkularisierung, die die verschiedenen Aspekte zusammenfasst oder wenigstens Klarheit schafft, was die einzelnen Aspekte ihres Begriffsspektrums angeht – Verschwinden, Ersetzung, Transformation – nicht ohne Weiteres zu konstruieren ist.¹⁹ Die Kategorie Säkularisierung bleibt daher, trotz zahlreicher Diskussionen über diesen Begriff und trotz seiner Kritik in der interdisziplinären Forschung der letzten Jahrzehnte, essentiell mehrdeutig und sorgt immer wieder für Missverständnisse. Ebenso wenig hat es sich freilich als möglich erwiesen, ganz auf sie zu verzichten – alle als Alternative vorgeschlagenen Konzepte wie Privatisierung, Entchristianisierung oder Modernisierung bezeichnen letztlich nur einen Teil des Bedeutungsspektrums. Somit eröffnet der Begriff Säkularisierung selbst ein

15 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1996, S. 11-86.

16 Vgl. etwa Gil Anidjar: „Secularism“, in: *Critical Inquiry* Vol. 33, No. 1 (Autumn 2006), S. 52-77.

17 Talal Asad: *Formations of the Secular*, Stanford (Stanford University Press) 2004, S. 165-170.

18 Siehe dazu auch Saba Mahmood: *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton (Princeton University Press) 2004 und Hussein Ali Agrama: *Questioning Secularism: Islam, Sovereignty and the Rule of Law in Egypt*, Chicago (University of Chicago Press) 2012.

19 Siehe ausführlicher Daniel Weidner: „Zur Rhetorik der Säkularisierung“, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 78/1 (2004), S. 95-132.

weites Forschungsfeld, in dem sich konkrete und problembezogene historische Studien situieren lassen – und das seinerseits erst durch solche Studien Profil gewinnt.

Eine exemplarische Studie ist der vorliegende Band, der nach der Entwicklung des Kommentars in der Moderne fragt. Von der *Säkularisierung des Kommentars* in der Moderne zu sprechen, bedeutet hier gerade nicht, sich für eine der Lesarten des Ausdrucks zu entscheiden, sondern alle drei Bedeutungen zusammenzudenken: die Auflösung traditioneller Formen der Kommentierung, ihre Ersetzung durch den wissenschaftlichen Umgang mit dem Text und die Transformation des einen in den anderen. Die Frage nach der Säkularisierung will gerade das Zusammenspiel dieser verschiedenen Formen im Blick behalten und auch die jeweiligen ideologischen Implikationen reflektieren. Sie geht davon aus, dass es aus der Moderne heraus kaum möglich ist, sich die eigene religiöse Vergangenheit zu vergegenwärtigen, ohne die Frage nach der Differenz von Gegenwart und Vergangenheit zu stellen – und damit auch die nach der eigenen Präsenz. Denn die Praktiken des Kommentierens zeigen exemplarisch, wie schwierig, aber auch wie produktiv ihre Herauslösung aus dem ihr eigenen religiösen Herkunftskontext verläuft: in Prozessen, an denen sich nicht nur die Paradoxien von Säkularisierungsprozessen ablesen lassen, sondern die sich auch als hermeneutisch außerordentlich fruchtbar erweisen.

Sowohl der Kommentar als auch die Säkularisierung stellen sich also, wie wir gesehen haben, als Probleme dar. Das Ziel unseres Bandes ist es, diese beiden Probleme aufeinander zu beziehen. Dabei betrachten wir die Säkularisierung des Kommentars als Paradigma der Komplexität von Säkularisierungsfällen.

3.

Die Beiträge des Bandes entfalten diese Problematik in vier Stoßrichtungen: Eine erste Gruppe (Köhlmoos, Weidner, Mauz) fragt danach, wie und ob Kommentierungen religiöser Texte unter den Bedingungen der Säkularisierung möglich – oder *noch* möglich – sind und welche Paradoxien Kommentierungen ‚heiliger Schriften‘ in religiösen oder theologischen Kontexten nach sich ziehen bzw. welche Möglichkeiten sie auch für eine kritische Lektüre eröffnen. Eine zweite Gruppe (Britt, Sauter) hinterfragt die strikte Grenzziehung von ‚säkularen‘ und ‚theologischen‘ Lektüren am Beispiel der modernen Kommentarliteratur und weist somit auf die Komplexität des Phänomens der Säkularisierung wie auch des Kommentars in der Moderne hin. Daraus folgend betrachtet eine dritte Abteilung von Beiträgen Denkfiguren und Textpraktiken, die sich als Fortleben oder Wiederkehr ursprünglich religiöser Praktiken in säkularen Zusammenhängen beschreiben lassen (Bremer, Haas). Und viertens schließlich nehmen die letzten beiden Aufsätze Akzentverschiebungen in den Blick, in denen sich der ‚Zuständigkeitsbereich‘ der Kommentierung von der Philologie oder der Theologie hin zur Philosophie verschiebt, und beleuchten genauer, welche Auswirkungen eine solche Verschiebung auf das Verständnis der Gattung Kommentar selber in der jeweiligen Disziplin hat (Schulte, Kopp-Oberstebrink).

Der historisch-systematische Beitrag von MELANIE KÖHLMOOS über den Kommentar als theologische Gattung eröffnet den Band. Ausgehend von der durchaus symptomatischen Beobachtung, dass es bislang keine systematische Geschichte des Bibelkommentars innerhalb der Theologie gibt, obwohl der Kommentar eine der wichtigsten theologischen Textformen darstellt, versucht die Autorin, die Geschichte des Kommentars zumindest zu skizzieren, wobei sie in der Aufklärung, d.h. auf der Schwelle zur Moderne, eine deutliche Zäsur feststellt: Weil die Bibel seit der Aufklärung kaum mehr als kohärente, widerspruchsfreie Einheit angesehen wird, sondern stattdessen als Texte-Sammlung, kommt es zu einem Bruch zwischen Exegese und Dogmatik, wobei sich die Exegese als säkulare historische Textwissenschaft versteht. Ganz in diesem Sinne gewinnt auch die Einleitung zum Stellenkommentar seit dem frühen 18. Jahrhundert an Bedeutung. Dass seitdem in weiten theologischen Kreisen nicht mehr vom Dogma der Einheit der Schrift her kommentiert wird, bezeichnet Köhlmoos als Säkularisierung des theologischen Kommentars in der Moderne – der nicht zuletzt auch dadurch geprägt sei, dass auch die Bibeltexte selber, wie sie abschließend zeigt, mehr und mehr zu allgemeinem Kulturgut werden.

Von dieser Beobachtung geht auch der folgende Beitrag von DANIEL WEIDNER aus, der anhand dreier kommentierter Bibelübersetzungen im 18. Jahrhundert verschiedene Kommentierungsverfahren als Möglichkeiten kritischer Bibellektüre vorstellt, die sich eben nicht nur an ein Fachpublikum, sondern vor allem auch an die Öffentlichkeit wendet. Seine Untersuchung setzt an eben jener Zäsur in der Aufklärung an, die Köhlmoos skizziert hat. Anhand der Kommentierungsverfahren in der *Wertheimer Bibel* (1702-1749), in Michaelis' kommentierender Bibelübersetzung „mit Anmerkungen für Ungelehrte“ (1769-1792) und in Herders *Liedern der Liebe* (1778) zeigen sich durchaus verschiedene Strategien der Übertragung, Aktualisierung und Anpassung: Die *Wertheimer Bibel* 'übersetzt' die Wörter der Bibel in die Sprache der kritischen Vernunft, Michaelis will popularisieren, nutzt aber die Historisierung auch zur Apologetik gegen etwa deistische Kritik, und Herder zerlegt den Text kritisch, um ihn poetisch lesen zu können und den Leser zu erreichen. Indem die verschiedenen Kommentare dabei auch ihre eigenen Spannungen und Paradoxien ausstellen – etwa, indem sie ihrerseits weitere Kommentare fordern oder sich unlösbare Aufgaben stellen –, wird deutlich, wie schwer auf einen Nenner zu bringen der Übergang zur Moderne ist.

Als vertiefende Beispiellektüre dieser allgemeinen Problemlage lässt sich der folgende Beitrag von ANDREAS MAUZ verstehen: Der Autor betrachtet, methodisch und disziplinär zwischen der Theologie und der Literaturwissenschaft changierend, zwei theologische Kommentare zur Johannesoffenbarung aus dem 20. Jahrhundert, und zwar aus narratologisch-poetologischer Perspektive. Ausgehend von der Patmos-Szene von Offb 1, deren „Selbstsakralisierung“ ihre hervorstechendste Autorisierungsstrategie ist, fragt Mauz danach, wie Bibelkommentare mit dieser umgehen. In den betrachteten Kommentaren von Bousset (1906) und Lohmeyer (1926) finden sich dabei ‚säkularisierende‘ und ‚sakralisierende‘ Bewegungen, in denen Vokabulare der „visionären Autorschaft“ bewusst eingesetzt werden, um

theologische Dogmen zu untermauern. Somit stellt sich die Frage nach Säkularisierungs- und Sakralisierungsdynamiken in der Kommentarpraxis selbst, wobei gerade die selbstreflexiven Eröffnungsgesten, oder „Schrift-Schriftstellen“, oft zur Konsolidierung fundamentaltheologischer Autorisierungen herangezogen werden. Ein Korrektiv zu dieser Tendenz, so Mauz' Schlussfolgerung, könne ein literaturwissenschaftlicher Spezialkommentar zur Offenbarung darstellen, der bis heute fehle.

Auch der Beitrag von BRIAN BRITT befasst sich mit Bibelkommentaren, genauer mit Kommentaren zu Genesis 32, geht allerdings nicht von der theologischen Exegese, sondern von der (post-)strukturalistischen Kommentierung dieser Bibelstelle durch Roland Barthes aus. Dabei wird Britts Lektüre von vornherein dadurch geleitet, dass er ein „Spannungsfeld“ zwischen dem traditionellen, religiösen Kommentar (etwa Rashi, Calvin u.a.) einerseits und der modernen, wissenschaftlichen, säkularen Philologie (etwa Barthes, Sherwood u.a.) andererseits annimmt – und dies innerhalb wie auch außerhalb der Bibelwissenschaft. Dabei zeigt er, dass die strikte Grenzziehung zwischen ‚frommer‘ und ‚wissenschaftlicher‘ bzw. ‚religiöser‘ und ‚säkular-philologischer‘ Deutungspraxis nicht nur von den Kommentaren, sondern bereits von den kommentierten Bibeltexten selbst unterlaufen werden. Die Bewegungen von Text und Kommentar ähneln sich also, woraus Britt folgert, dass auch die modernen, wissenschaftlich-säkularen Bibelkommentare letztlich der biblischen Tradition angehören, insofern sie methodisch den keineswegs widerspruchsfreien biblischen Texten selbst nachempfunden sind.

CAROLINE SAUTER beschäftigt sich am Beispiel der Theorie und Praxis des Kommentierens bei Walter Benjamin ebenfalls damit, wie traditionelle religiöse Kommentarformen in Kommentare zu moderner Literatur übertragen werden und vice versa. Wie bei Britt wird dabei die strikte Grenzziehung zwischen Theologie und Säkularisierung unterlaufen, die gerade in der Benjaminforschung gerne bemüht und auf die Formel einer vermeintlichen Alternative von „Messianismus vs. Materialismus“ gebracht wird. So zeigen zwei konkrete Beispiele aus Benjamins *Einbahnstraße* (1928) und seinen Brecht-Kommentaren (1938), dass Theologie und Philologie – laut Benjamin die beiden „Grundwissenschaften“ des Kommentars – in seinem Kommentarwerk ineinander übergehen. Die Alternative von ‚Theologie‘ einerseits und ‚Säkularisierung‘ andererseits ist also für Benjamin nicht ohne weitere Differenzierung haltbar; vielmehr durchdringen die beiden Dimensionen einander gerade in seinem Umgang mit der Gattung des Kommentars, der ein kritisches Verständnis der Theologie selber anschaulich macht.

Die Spannung von religiöser und säkularer Kommentierung prägt aber nicht nur den Umgang mit der Bibel, sondern auch mit anderen Texten, etwa mit den ‚Klassikern‘ der Nationalliteraturen. KAI BREMER untersucht am Beispiel der Lessing-Philologie eine Arkanisierungsstrategie, die den Kommentar selbst hermetisch abriegelt und nur für ‚Eingeweihte‘ zugänglich macht. So zeigt er, dass die sog. „P/O“, d.h. die Lessing-Ausgabe von Julius Petersen und Waldemar von Olshausen (1925-1935) nur solchen Lesern zugänglich ist, die bereits umfassend mit der zeitgenössischen Lessing-Philologie vertraut sind und insbesondere die früheren Les-

sing-Kommentare der Editoren kennen. Somit ‚arkanisieren‘ die Herausgeber ihren eigenen Kommentar und damit auch die eigenen philologischen Praktiken: Sie schaffen einen philologischen Raum, der – vergleichbar einem heiligen Raum – nur Eingeweihten zugänglich ist.

Ganz anders verfährt die von CLAUDE HAAS untersuchte Goethe-Kommentierung Heinrich Düntzers im späten 19. Jahrhundert, die konsequent gegen das säkulare Selbstverständnis der eigenen Disziplin verstößt – und von dieser damit wiederum als verachteter Außenseiter verstoßen wird. Düntzer unterläuft die Sakralisierung der Dichtung, indem er dem Dichter immer wieder im Namen einer – etwa sachlichen – Wahrheit widerspricht und diese Wahrheit noch dazu katholisch grundiert (und mit Spitzen gegen protestantische Goethe-Ausleger versieht). Denn Wahrheit ist dabei in Düntzers Augen erstens nicht schriftlich kodiert und gleicht zweitens strukturell der theologischen Figur des *deus absconditus*, sodass sie gerade in dieser Abwesenheit ‚sakralisiert‘ wird. Die ‚katholisierenden‘ Kommentare Düntzers zu Goethes *Iphigenie auf Tauris* und *Faust II* erklären Literatur selbst gleichsam zu Religion und zeigen damit gewissermaßen die Kehrseite des Versuchs, nicht mehr die Heilige Schrift, sondern den Kanon der Klassiker ins Zentrum der Textkultur zu stellen.

Nicht nur die Philologie, sondern auch die Philosophie setzt sich jedoch in der Moderne mit dem Kommentar und seiner religiösen Dimension auseinander. Der Beitrag von CHRISTOPH SCHULTE zeigt dies an zwei Maimonides-Kommentaren aus der *Haskala*, der jüdischen Aufklärung im 18. Jahrhundert: Sowohl der Kommentar Moses Mendelssohns (1761/65) als auch derjenige Salomon Maimons (1791) greifen auf die kanonische Autorität des mittelalterlichen Autors zurück, um die moderne Philosophie der Aufklärung unter ihren jüdischen Zeitgenossen zu propagieren. Nicht zufällig verwenden sie dafür das Genre des Kommentars, die dominante literarische Gattung im rabbinischen Judentum, und damit eine eminent religiöse Form. Dabei will Mendelssohns Kommentar zu Maimonides’ Kommentar zu Aristoteles’ *Logik* und *Metaphysik* die jüdische Religion selbst als kompatibel mit der Aufklärung erweisen. Salomon Maimon hingegen liefert in seinem Kommentar zu Maimonides’ philosophischem Hauptwerk *Führer der Unschlüssigen* eine hebräische Einleitung in die Terminologie Immanuel Kants (mit Übersetzung der zentralen Begriffe) wie auch die erste moderne Wissenschafts- und Philosophiegeschichte in hebräischer Sprache überhaupt. Beiden Aufklärern ist also gemeinsam, dass sie sich zwar der nichtjüdischen Welt der Aufklärung öffnen, dabei aber nicht die rabbinische Tradition des religiösen Judentums preisgeben.

Wie der Beitrag von HERBERT KOPP-OBERSTEBRINK zeigt, brachte tatsächlich gerade die Publikation von Immanuel Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87) – nicht zuletzt wegen Kants neuartiger Terminologie – einen regelrechten „Kommentierungsfuror“ hervor, der christlicherseits interessanterweise hauptsächlich dem protestantisch-theologischen Umfeld entstammte. Anhand der Kant-Kommentare Georg Samuel Albert Mellins (1794/95), Arthur Schopenhauers (1819) und Hans Vaihingers (1881) zeigt der Beitrag, dass philosophische Kommentare selbst eigenständige Theoriearbeit leisten, deren Voraussetzungen sich aus der pro-

testamentisch geprägten (Bibel-)Hermeneutik herleiten, und in denen immer auch das Verhältnis von Philologie und Philosophie zur Debatte steht.

Somit werden die Beiträge des vorliegenden Bandes gerahmt von zwei systematischen Betrachtungen spezifischer disziplinärer Kommentargattungen – dem theologischen (Köhlmoos) und dem philosophischen Kommentar (Kopp-Obersterbrink). Beide konstatieren eingangs, dass in ihren jeweiligen Disziplinen erstaunlicherweise keine systematische Kommentarthorie und -geschichte vorliegt. Die hier präsentierten Beiträge können diese keinesfalls ersetzen, sondern verstehen sich eher als explorative Tiefenbohrungen in unterschiedliche Richtungen. Dabei werden zugleich unterschiedliche Genres des Kommentars in der Moderne in den Blick genommen, insbesondere der theologische, der philologische und der philosophische Kommentar sowie Übergangs- und Mischformen zwischen ihnen. Dass alle Kommentargattungen sich unter den Bedingungen der Moderne mit ihren eigenen, teils inhärent religiösen hermeneutischen Voraussetzungen auseinandersetzen müssen und sich zugleich den Fragen nach Autorität und Kanonisierung stellen, die besonders von der religiösen Lektürepradition immer wieder aufgeworfen werden, zeigt dabei jeder einzelne Beitrag. Der Kommentar scheint also in der Moderne eine geradezu symptomatische oder programmatische Funktion zu besitzen: An ihm wird verhandelt, was genau unter Text und Lektüre verstanden werden kann, sobald religiöse Autorisierungsstrategien in Frage gestellt werden.

Die Beiträge dieses Bandes gehen größtenteils auf Vorträge eines interdisziplinären Workshops zurück, der im Juni 2015 von den Herausgeberinnen und dem Herausgeber unter dem Titel *Texte über Texte: Säkularisierung des Kommentars in der Moderne* am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung (ZfL Berlin) veranstaltet wurde. Unser Dank gilt allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern dieser Veranstaltung, nicht nur für ihre Vorträge, sondern auch für die zahlreichen anregenden und weiterführenden Diskussionen. Besonders danken wir außerdem Florian Glück für die technische Unterstützung bei der Drucklegung dieses Bandes.

Berlin, im Januar 2017

Yael Almog, Caroline Sauter, Daniel Weidner