

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, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland)

Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München

Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISBN 978-3-7705-6140-7

## Der Kommentar als theologische Gattung

Der Titel dieses Bandes, „Kommentar und Säkularisierung in der Moderne“, suggeriert, dass der Kommentar als Gattung dem Säkularisierungsprozess unterworfen ist, also in der oder durch die Moderne aus seiner Bindung an die Religion gelöst wurde. Dazu ist festzustellen, dass der Kommentar ursprünglich nicht ausschließlich auf religiöse Texte bezogen ist. In der Antike sind Kommentare (Lat. *commentarius*, von Griech. *hypomnema*) Erläuterungen zu Texten aller Art.<sup>1</sup> Noch heute gibt es Kommentare zu Texten nicht nur in der Theologie, sondern in Literatur- und Geschichtswissenschaft sowie im Recht. Außerdem bezeichnet ‚Kommentar‘ in der Informatik bestimmte Formen der Programmiersprache, und schließlich gibt es die journalistische Gattung Kommentar, die nicht einen Text erläutert, sondern zu einem Ereignis eine Meinung abgibt.<sup>2</sup> Literatur- und geschichtswissenschaftliche, juristische und journalistische Kommentare unterliegen kaum der Säkularisierung.

Auch in der Theologie gibt es ein weites Feld verschiedener Texte. Kommentiert wird in der Theologie nicht nur die Bibel, sondern auch weitere, besonders herausgehobene Texte. Bis ins 18. Jahrhundert gehörte zum Beispiel in der (katholischen) Theologie die Kommentierung der Dogmatik des Petrus Lombardus (*Sententiarum Libri Quatuor*, frühes 12. Jahrhundert) zum Standardcurriculum der theologischen Ausbildung.<sup>3</sup> Im 19. Jahrhundert wurde dies durch die Kommentierung der Werke des Thomas von Aquin abgelöst. Durch die Zentrierung der Theologie auf die Bibel ist jedoch in der protestantischen Theologie der Bibelkommentar der Kommentar schlechthin. Er hat sich in der Tat in der Moderne in einer Weise gewandelt, die man als „Säkularisierung“ bezeichnen könnte.

---

1 Einen Überblick über die antike Entwicklung gibt Ludwig Fladerer: „[Art.] Kommentar“, in: Georg Schöllner u.a. (Hg.): *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart (Anton Hiersemann) 2006, Bd. 2, S. 275.

2 Interessanterweise scheint der journalistische Kommentar gegenwärtig so etwas wie die Standardbedeutung der Gattung Kommentar zu bilden. Gibt man ‚Kommentar‘ als Suchbegriff bei *Google* ein, erscheinen überwiegend Informationen dazu. Selbst die für Schüler und Studierende konzipierte Website *wortwuchs.net* formuliert: „Als Kommentar wird eine meinungsbildende und journalistische Textsorte bezeichnet, wobei auch die Sammlung von Anmerkungen zu einem literarischen Text unter diesem Begriff gefasst wird sowie eine persönliche Anmerkung zu einem beliebigen Thema. Diese Verwendungen werden nachfolgend erklärt, wobei der Schwerpunkt auf der journalistischen Textsorte liegt.“ (<http://wortwuchs.net/kommentar>) (letzter Zugriff: 12.4.2016).

3 Der Text ist abrufbar unter: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z\\_1095-1160\\_\\_Petrus\\_Lombardus\\_\\_Sententiarum\\_Libri\\_Quatuor\\_\\_MLT.pdf.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1095-1160__Petrus_Lombardus__Sententiarum_Libri_Quatuor__MLT.pdf.html) (letzter Zugriff: 4.8.2016).

Ich möchte der Frage nach dem Bibelkommentar als theologischer Gattung und der Frage seiner möglichen Säkularisierung in folgenden Aspekten nachgehen. Zuerst ist zu klären, welchen hermeneutischen Bedingungen und Voraussetzungen sich der Bibelkommentar verdankt. Warum muss die Schrift überhaupt kommentiert werden? Anders gefragt: Warum ist der (Bibel-)Kommentar eine *theologische* Gattung? Zweitens möchte ich einen Überblick über Arten und Formen des Bibelkommentars geben. Hier lautet die Frage: Inwiefern ist der Kommentar eine theologische *Gattung*? Erläutern möchte ich in einem dritten Schritt diese theoretisch-hermeneutischen Überlegungen mit Beispielen aus der Kommentierung des Buches Kohelet (Prediger Salomo). An ihm lassen sich die Tendenzen in der Veränderung des Bibelkommentars eindrucklich darstellen.

## 1. Die theologische Begründung des Bibelkommentars

### 1.1 Heilige Schrift und Wort Gottes

Die grundlegende Bedingung des Kommentars ist zunächst ganz pragmatisch. Ein Text muss erklärt werden, damit er verstanden werden kann. Das ist zwar in gewisser Weise ein Grundzug jeder Kommunikation<sup>4</sup>, gilt aber besonders für schriftliche Texte. Der Kommentar dient vielfach der Erklärung, um dem Verstehen vorzuarbeiten. Gerade bei normativen und kanonischen Texten muss aber nicht nur dieser oder jener Sachverhalt erklärt werden. In aller Regel muss jenseits des Erklärungsbedürftigen ein bestimmter Verstehensrahmen vorgegeben werden, damit der kanonische Text weiterhin seine Funktion behalten kann. Jan Assmann unterstreicht die

unauflösliche Verbindung von Text und Kommentar, die sich zueinander wie Signifikat und Signifikant verhalten. Dem ‚Text‘ eignet keine Vorrangstellung, Autorität oder gar Heiligkeit gegenüber dem Kommentar. Vielmehr bringt eigentlich erst der Kommentar die Heiligkeit des Ganzen zur Sprache. Der Kommentar wiederum bewegt sich nicht in einem Auslegungsspielraum: die Bedeutung liegt fest wie die Lösung eines Rätsels.<sup>5</sup>

Was Assmann für ägyptische Kultkommentare und Initiationsverhöre beobachtet hat, gilt durchaus auch für die biblischen Texte: Nur sehr wenige von ihnen nehmen von sich aus eindeutige normative Geltung in Anspruch.<sup>6</sup> Zur ‚Heiligen

4 Vgl. ausführlich Wolfgang Raible: „Arten des Kommentierens – Arten der Sinnbildung – Arten des Verstehens“, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Wilhelm Fink) 1995, S. 51-74.

5 Jan Assmann: „Text und Kommentar. Einführung“, in: Jan Assmann/Burkhard Gladigow (Hg.): *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, München (Wilhelm Fink) 1995, S. 9-34, hier S. 15.

6 Im Alten Testament lässt sich vielmehr beobachten, dass im Pentateuch, in der Prophetie und in weiteren Werken der Autoritätsanspruch des jeweiligen Diskursgründers (Mose, Propheten, David) miteinander konkurrieren, vgl. dazu instruktiv Reinhard Achenbach/Martin Arneith/Eck-

Schrift‘ wird das Corpus der Texte erst durch eine textexterne ‚Heiligsprechung‘, d.h. Kanonisierung in ihren vielen Facetten.<sup>7</sup>

Tatsächlich legt der Kommentar die Grundbedingung des Verständnisses biblischer Texte als Heiliger Schrift fest. In der Theologie wird dies im Rahmen der Hermeneutik immer mitreflektiert. Es ist für die Bibeltheologie keine neue Entdeckung, dass der kanonische Text auf seinen Kommentar angewiesen ist, um bleibend als kanonisch zu gelten. Dabei ist Folgendes zu beachten:

Es gilt in der ganzen Geschichte der Christenheit, daß in der Bibel Menschen dem Wort Gottes, das einerseits unbedingte Gültigkeit beansprucht und andererseits selbstmächtig wirkt, begegneten. Strittig und insofern eine Geschichte der Schriftauslegung bedingend ist die Identifizierung dessen, was im biblischen Text das Wort Gottes ist. Eine solche Frage ist nicht verallgemeinernd durch eine je und je zu vollziehende Aktualisierung gegeben, sondern durch die Grunddifferenz zwischen Buchstabe und Geist. Dagegen ist die Auslegung des biblischen Textes kontinuierlich fortgegangen, aber es waren immer Umwege notwendig, um den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden.<sup>8</sup>

So formuliert es das Standardwerk *Theologische Realenzyklopädie*. Das heißt, die Bibel ist Zeugnis des Wortes Gottes, aber nicht (oder nicht ausschließlich) mit diesem identisch. Um eine Metapher zu verwenden: Das Wort Gottes ist dem biblischen Text eingeschrieben wie die Nachricht („Geist“) einer chiffrierten Botschaft („Buchstabe“), die in sich durchaus einen Sinn ergibt. Die Botschaft muss dechiffriert werden. Weil aber in der Theologie Gott und sein Willen komplex und vielschichtig sind, liegt der ‚Klartext‘ nicht immer und für alle Zeiten fest, sondern muss je und je aktualisiert werden.<sup>9</sup> Das Geheimnis kommentierender Bibelauslegung besteht unter dieser Perspektive darin, das rechte Maß zwischen zeitloser und aktueller Auslegung zu wahren.

Schon im 4. Jahrhundert postulierte der Kirchenvater Hieronymus, „dass das Evangelium nicht in den Worten der Schrift (*verba*) zu finden sei, sondern in ihrem *sensus*, den der Exeget mit seinem Werk aufzudecken habe.“<sup>10</sup> Damit liegt die theo-

---

art Otto: *Tora in der Hebräischen Bibel. Studien zur Redaktionsgeschichte und synchronen Logik diachroner Transformationen*, Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 2007 (BZAR 7).

7 Die Geschichte der Kanonisierung der biblischen Texte steht seit einiger Zeit wieder verstärkt im Fokus der Forschung. Dabei hat sich herausgestellt, dass der biblische Kanon im Judentum und in den christlichen Kirchen noch lange Zeit eine recht flexible Größe ist. Zwar liegt etwa im 5. Jahrhundert eine gewisse Standardform der „Heiligen Schrift“ fest, diese bleibt aber noch lange Zeit variabel. Vgl. dazu ausführlich Peter Brandt: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Berlin/Wien (Athenäum) 2002 (BBB 131).

8 Hans Schwarz: „[Art.] Glaubensbekenntnisse. IV. Dogmatisch“, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.): TRE 13 (1985), S. 437-441, hier S. 440.

9 Die Bibelauslegung ist damit Teil der allgemeinen Geschichte des Christentums, wie aus kulturgeschichtlicher Perspektive deutlich wird: Jörg Lauster: *Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München (Beck) 2015.

10 Katharina Greschat: *Die Moralia in Iob Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2005 (STAC 31), 18 mit Bezug auf hier: Comm. in Ep., ad Gal., 1,11 (PL 26,322).

logische Funktion der kommentierenden Exegese auf der Hand. Der Kommentar ist eine theologische Gattung, weil er den Buchstaben vom Geist bzw. die *verba* vom *sensus* unterscheidet. Auf diese Weise wird ein sachgemäßes Verstehen überhaupt erst möglich.

Es gehört zu den Eigenarten des Christentums, dass es das Verhältnis von Text und Kommentar auf gewisse Weise institutionalisiert bzw. ritualisiert hat. Damit eine Bibelauslegung als theologisch ‚richtig‘ gelten kann, wird sie auf den ältesten Kommentar bezogen, den die Kirche hat, nämlich das Glaubensbekenntnis. Gemeint ist damit die mehr oder weniger kurze Zusammenfassung der christlichen Glaubensinhalte, die in Form des Apostolischen und des Nicaenischen Bekenntnisses u.a. im Gottesdienst gesprochen wird.<sup>11</sup> Dabei stehen gar nicht so sehr die einzelnen Inhalte im Vordergrund, sondern ihr Grund: „Ich glaube an Gott – und an Jesus Christus – und an den Heiligen Geist“.<sup>12</sup>

Darüber hinaus ist „ein Bekenntnis selbst auch ein Lernvorgang [...], mit einem Aufgehen dessen, was und woran man glaubt. So heißt das Bekenntnis vom leeren Grab nicht nur etwa: ‚Das Grab ist leer‘, sondern auch ‚Der Herr ist wirklich auferstanden‘ (Lk 24,34).“<sup>13</sup> Hier haben wir geradezu ein Schulbeispiel für die Differenz von *verba* („Das Grab ist leer“) und *sensus* („Der Herr ist wirklich auferstanden“). Das Glaubensbekenntnis ist somit auch ein erklärender Kommentar zum biblischen Text im Sinne der Dechiffrierung der Botschaft.

Besonders eindrücklich wird diese Struktur im evangelischen Gottesdienst nach seiner Standardform („Agende I“). Im Eröffnungsteil werden ein Psalm, ein alttestamentlicher Text und/oder ein neutestamentlicher Brief gelesen. Der Hauptteil beginnt mit einem Abschnitt aus einem der Evangelien. Danach spricht die Gemeinde gemeinsam das Glaubensbekenntnis: Auf die Verlesung des Sonntagsevangeliums antwortet die Gemeinde gemeinsam mit dem Bekenntnis. Das Bekenntnis ist eine Abbeviatur der biblischen Inhalte, um ihren Grund zu benennen. Dann führt die Predigt aus, inwiefern sich die spezielle Stelle, der Predigttext, in diesen allgemeinen Rahmen fügt. Das Bekenntnis gehört damit – noch vor dem Katechismus – zu den kommentierenden Reduktionsformen des Textes nach Wolfgang Raible.<sup>14</sup> Der eigentliche Kommentar hat darüber hinaus *en détail* festzustellen, was eigentlich gemeint ist, damit dann der Zirkel zwischen Schrift und Bekenntnis seine volle Runde machen kann.

11 Diese und weitere Bekenntnisse sind abrufbar unter: [www.ekd.de/glauben/grundlagen/index.html](http://www.ekd.de/glauben/grundlagen/index.html) (letzter Zugriff: 4.8.2016).

12 Vgl. Adolf Martin Ritter: „[Art.] Glaubensbekenntnisse V. Alte Kirche“, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.): TRE 13 (1985), S. 399-412, hier S. 400: „Inhaltlich gesehen ist das Bekenntnis ‚ursprünglich keine Aufzählung der dem Glauben wesentlichen Überlieferungsstücke und Lehrwahrheiten (die vielmehr ihre eigenen Wege gegangen sind), sondern die ebenso kurze wie unmißverständliche Bezeichnung des einen göttlichen Gegenübers, dessen Bejahung den einzelnen Christen zum Christen macht und von jedem Nichtchristen unterscheidet, also der Person Jesu“ (Campenhhausen: ZNW 63 [1972] S. 211).

13 Schwarz: „[Art.] Glaubensbekenntnisse“ (Anm. 8), S. 437.

14 Vgl. Raible: „Arten des Kommentierens“ (Anm. 4), S. 59.



Ich fasse noch einmal zusammen: Theologie und Glaube sind auf die vermittelnde Kommentierung angewiesen, weil Gott sich zwar *durch* die Schrift offenbart, aber nicht *in* der Schrift. In der Logik der Theologie ist die Kommentierung allerdings nicht deswegen notwendig, weil ein Text alt oder fremd wird, sondern weil er nicht vollständig selbstevident ist. Zwischen den Text der Bibel und seine kommentierende Erklärung tritt das Bekenntnis als Kriterium der Richtigkeit einer Auslegung. Es ist dem Inhalt nach möglichst invariabel und auffallenderweise sehr viel sakrosankter als der biblische Text.

## 1.2 Die Bibel als der *eine* Text

Für die Auslegungsgeschichte ist unbedingt eine sozusagen texttheoretische Voraussetzung zu berücksichtigen. Bis zur Aufklärung gilt die ganze Bibel Alten und Neuen Testaments als *ein* Text, widerspruchslos und irrtumsfrei und zwar unbeschadet historischer Entstehungssituationen und menschlicher Verfasserschaft. Alle Kommentierungen bis ins 18. Jahrhundert sind daher Texte über *einen* Text, selbst, wenn sie nur einzelne Bücher oder Perikopen kommentieren. Grundgelegt ist diese Theorie bei Origenes (ca. 185-254):

Wenn es also wahr ist, dass ‚eine Menge der Worte die Sünden vermehrt‘ [Koh 1,18], wenn es außerdem wahr ist, dass weder Salomo sündigte (obwohl er viele Worte sprach)<sup>15</sup>, noch Paulus (obwohl er häufig bis Mitternacht predigte) [Apg 20,6-12], so müssen wir fragen, was ‚eine Menge der Worte‘ ist und von da aus zur Bedeutung der ‚vielen Bücher‘ übergehen. Das ganze Wort Gottes sage ich, das Wort das im Anfang bei Gott war [Joh 1,1], ist nicht ‚eine Menge der Worte‘, denn es ist nicht ‚Worte‘. Es gibt nur ein Wort, das man von vielen Seiten aus betrachten kann, und jede dieser Bedeutungen ist Teil des einen ganzen Wortes. Alle anderen Worte außer dem Wort, selbst, wenn sie Wahrheit beschreiben – keins von ihnen ist ein Wort, sondern alle sind Worte. Denn Wahrheit kann nirgendwo gefunden werden, noch Harmonie noch Einheit [außer in Gott]. So können wir sagen, dass jeder, der nicht von Gott spricht, Worte spricht, und der, der von Gott spricht, das Wort spricht, selbst wenn er nichts auslässt. Also erliegen die Heiligen, deren beständiges Ziel das eine Wort ist, nicht der Sünde der Geschwätzigkeit. Wenn also der Erlöser auf die Schriften verweist, die Ihn bezeugen, dann schickt er uns nicht zu diesem oder jenem Abschnitt, sondern zur ganzen Schrift, die von Ihm berichtet.<sup>16</sup>

Unter dieser Voraussetzung hat die Exegese vor der Aufklärung die Aufgabe zu lösen, Widersprüche oder Unklarheiten so zu erklären, dass die sachliche Einheit der Schrift gewahrt bleibt. Ein klassisches Beispiel bilden die beiden Schöpfungsgeschichten: Nach Gen 1,1-2,3 hat Gott die Welt in sieben Tagen geschaffen, wobei der Mensch das letzte Schöpfungswerk darstellt. In Gen 2,4-24 ist von keiner Zeit der Schöpfung die Rede, und der Mensch bildet das erste Schöpfungs-

15 Origenes greift die Tradition auf, nach der Salomo der Verfasser der Bücher Sprüche, Kohelet und Hoheslied ist, vgl. außerdem 1 Kön 5,12-13.

16 Origenes: *Philocalia* V, zit. nach: [http://www.tertullian.org/fathers/origen\\_philocalia\\_02\\_text.htm#C5](http://www.tertullian.org/fathers/origen_philocalia_02_text.htm#C5) (letzter Zugriff: 21.6.2016).

werk. Der Widerspruch muss so aufgelöst werden, dass der Glaube an einen Schöpfer erhalten bleibt. Von der Spätantike bis zur Aufklärung galt die Bibel als Offenbarung und damit als ein göttlicher Text, widerspruchlos und irrtumsfrei. Dieses dogmatische Paradigma hat den Wert einer Texttheorie: Wenn der Text nicht den menschlichen Erwartungen entspricht, sind die Erwartungen falsch, nicht der Text. Gott irrt nicht. Dem entspricht eine präzise Methodik, mit der die biblischen Texte der Theorie entsprechend ausgelegt wurden. Treffen unvereinbare Aussagen aufeinander, werden sie so interpretiert, dass die Unvereinbarkeit aufgelöst wird: Die Erwartung des Publikums wird methodisch korrigiert. Zwar gibt es in der Methodik wie in den Lösungen eine gewisse Variationsbreite (Typologie, Allegorese, christologische Auslegung, mehrfacher Schriftsinn, scholastische Methoden), doch im Großen und Ganzen bestand ein recht breiter Konsens der Auslegung.<sup>17</sup>

Die schwerste Zäsur in der Bibelauslegung hat sich in diesem Bereich vollzogen: Spinoza hat außertheologisch, Johann Salomo Semler innertheologisch der inhärenten Einheit der Bibel ihr Fundament entzogen.<sup>18</sup> Seitdem gilt die Bibel als Sammlung von *Texten*, deren Widersprüche und Spannungen historisch zu erklären sind. Seitdem ist die enge Verbindung zwischen Bibel und Kommentar mehr und mehr zerbrochen; Exegese und Dogmatik treten auseinander. Exegetisch lässt sich die Einheit der Bibel nicht mehr halten. Dogmatisch gilt aber weiterhin das sog. ‚Schriftprinzip‘, nach dem alle theologischen Aussagen mit der Bibel begründet werden müssen. Im Gefolge der aufgeklärten Bibelkritik hat die Dogmatik lange Zeit allein die Reflexion der Heiligen Schrift als Quelle des Glaubens übernommen. Die Exegese hingegen wird zur historischen Textwissenschaft, die allenfalls noch nachweisen kann, dass ein biblischer Text bereits in seiner Entstehungssituation einen zeitübergreifenden Sinn hat, der sich mit der theologischen Lehre irgendwie korrelieren lässt.<sup>19</sup> Das lässt sich in der Tat als ‚Säkularisierung‘ bezeichnen. Ich möchte diesen Weg im Folgenden noch einmal am konkreten Beispiel nachzeichnen.

17 Die einzelnen Entwicklungen und ihre Verzweigungen können jetzt nachgelesen werden in dem monumentalen Werk von Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. A History of Its Interpretation*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 3 Bde., 2006ff.

18 Vgl. dazu Steven Nadler: „The Bible Hermeneutics of Baruch de Spinoza“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation, Bd. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008, S. 827-836; John H. Hayes: „Historical Criticism of the Old Testament Canon“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament, Bd. II*, S. 985-1005.

19 Vgl. dazu instruktiv und ausführlich Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2004 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 46).

## 2. Gattungen des theologischen Kommentars

Wie Wolfgang Raible gezeigt hat, ist das Phänomen ‚Kommentar‘ in viele Einzelformen und -gattungen auszdifferenzieren.<sup>20</sup> Die meisten sind nicht theologiespezifisch. Im Grunde muss man sagen, dass unter den vielen Kommentarformen und Gattungen eigentlich nur drei genuin und ausschließlich religiös-theologische Gattungen sind: das Bekenntnis, der Katechismus und die Predigt. Unter theologischer Perspektive müsste man eigentlich jeden Text als Kommentar bezeichnen, der auf die Heilige Schrift bezogen ist und den Sinn in und hinter den Worten erklären will. ‚Kommentar‘ ist demnach in der Theologie ein funktionaler Begriff, dem eine Menge literarischer Gattungen zuzuordnen sind. Gleichwohl möchte ich mich auf zwei Gattungen beschränken, die im engeren Sinne als Kommentar zu bezeichnen sind. Dazu zähle ich mit Wolfgang Raible all jene Texte, die sich die Anordnung ihrer Argumentation durch den biblischen Text vorgeben lassen und in irgendeiner Form fortlaufende Kommentierungen des Bibeltextes darstellen. Das sind im Schema von Raible der Kommentar und die *Glossa ordinaria* (und ihre Verwandten).

### 2.1 Der Kommentar im eigentlichen Sinne

Beim Kommentar handelt es sich um die fortlaufende Erklärung eines biblischen Buches Vers für Vers, manchmal Satz für Satz, oder sogar Wort für Wort. In der Theologie fehlt bislang eine systematische Geschichte des Bibelkommentars – die *Theologische Realenzyklopädie* hat nicht einmal ein Lemma „Kommentar“. Ich gebe hier somit nur einen sehr skizzenartigen Überblick.

Historisch sind es pikanterweise „häretische“ Gruppen, die im Christentum erstmals Kommentare verfasst haben: Ein gewisser Herakleon, ein Gnostiker, soll im 2. Jahrhundert das Johannesevangelium kommentiert haben. Origenes war dieser Kommentar noch bekannt, heute gibt es davon jedoch nur noch die bei Origenes zitierten Fragmente. Origenes selbst ist der „Vater des Kommentars“, wie der christlichen Exegese überhaupt.<sup>21</sup> Methodisch an einigen Stellen präzisiert, vor allem aber in den lateinischen Westen vermittelt wurde diese Pionierleistung des Origenes durch Hieronymus (347-420). Gleichwohl kommt Origenes eine besondere Rolle zu. Er ist, wie gezeigt, derjenige, der die Theorie der einen Bibel entwickelt hat. Untermuert und belegt hat er sie dadurch, dass er sämtliche biblischen Bücher umfänglich kommentiert hat.<sup>22</sup> Im Grunde verdankt das Christentum Origenes die gesamte Bibel, die bis dahin im Wesentlichen in Form von Anthologien

20 Raible: „Arten des Kommentierens“ (Anm. 4), S. 54-72.

21 Das Folgende nach: J.N.B. Carleton Paget: „Origen as Exegete of the Old Testament“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 1: Antiquity*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1996 (HBOT I/1), S. 499-532.

22 Vgl. ebd., S. 501.

und Florilegien rezipiert wurde. Seit Hieronymus' Fortschreibung des origenistischen Programms hat der Einzelkommentar folgende Form:

- Eine Einführung mit den Themen: Stellung des Werkes im Kanon der Bibel, Nützlichkeit des Textes, Erklärung des Titels, Verfasserfragen, Gliederung, Zuordnung zur Philosophie
- Hauptteil mit der Vers-für-Vers-Erklärung und Darstellung und Diskussion anderer Lesarten des Textes sowie Darstellung und Diskussion anderer Auslegungen des Textes<sup>23</sup>

Prinzipiell besteht diese Struktur des Bibelkommentars bis heute. Allerdings lässt sich im frühen 18. Jahrhundert eine Zäsur beobachten. Sobald die historische Kritik in die Schriftauslegung integriert wird, wächst die Bedeutung der Einleitung des Kommentars. Hier werden die Theorien zur Entstehung und Verfasserschaft des Buches diskutiert, die der Kommentar dann *en détail* erläutert. Das kommentierte Buch wird außerdem mehr und mehr als literarische Größe betrachtet und analysiert – die Kommentierung beginnt, die Grenzen von Kapiteln oder Versen einerseits und/oder liturgischen Perikopen andererseits zu überschreiten. Zuerst begegnet diese Art der Kommentierung im Jesaja-Kommentar des Campegius Viringa (1659-1722)<sup>24</sup> und hat sich dann bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts allgemein durchgesetzt.

Beim Kommentar spielt die Person des Kommentators eine wesentliche Rolle, insofern dieser festlegt, was wissenswert und verständnisnotwendig ist. Das gilt selbst für die altkirchlichen und mittelalterlichen Kommentare. Der Kommentator wählt seine Traditionszeugen gezielt aus und nimmt sich gleichzeitig viel Raum für seine eigene Darstellung. Bis zur Aufklärung zielt die eigenständige Darstellung darauf, eine Übereinstimmung des vorliegenden Kommentars mit der Tradition darzustellen. Aus diesem Grund sind Kommentare meist ausgesprochen voluminöse Werke, auch das bis heute. Der Referenzkommentar zur Genesis von Claus Westermann (letzte Auflage 1989) enthält drei Bände mit insgesamt annähernd dreitausend Seiten. Wie Raible dargelegt hat, liegt die Ausdehnung des Textes durch den Kommentar in der Natur der Sache.<sup>25</sup>

Gleichzeitig ist es in gewisser Weise das Schicksal des Kommentars, unvollendet zu bleiben. Nimmt ein Kommentator seine Aufgabe ernst, kommt es vor, dass er darüber stirbt. Viele Kommentare sind bis heute unvollendet. In neuzeitlicher Exegese ist das ein gewisses Problem, denn in diesem Fall kann die Theorie, die dem Kommentar zugrunde liegt, nicht vollständig bewiesen werden. Der Kommentar hängt in der Luft, und seine Rezipierbarkeit bleibt eingeschränkt.

23 S. dazu Elisabeth Birnbaum: *Der Koheletkommentar des Hieronymus: Einleitung, revidierter Text, Übersetzung und Kommentierung*, Berlin/Boston (W. de Gruyter) 2014, S. 13f.

24 S. dazu John Sandys-Wunsch: „Early Old Testament Critics on the Continent“, in: Magne Sæbo (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. A History of its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008 (HBOT II), S. 971-984, hier S. 975f.

25 Vgl. Raible: „Arten des Kommentierens“ (Anm. 4), S. 54-56.

Vor allem im Mittelalter war das anders. Eine Besonderheit des Mittelalters sind jene Kommentare, die zwar im Titel als Kommentare eines ganzen Buches ausgewiesen sind, faktisch aber nur einen Teilbereich behandeln. Vor allem die Genesis-Kommentare decken häufig nur Gen 1-4 ab, d.h. Schöpfung, Paradies sowie Kain und Abel. Hier muss man mit einer theologisch begründeten Reduktion des Stoffes rechnen: Die ersten vier Kapitel der Genesis sind für die gesamte kirchliche Lehre hochrelevant, so dass sie gewissermaßen als das gelten können, was an der Genesis besonders kommentarwürdig ist. Umgekehrt kennt die christliche Bibelkommentierung der Alten Kirche und des Mittelalters Kommentare über biblische Teilcorpora. Hier ragen besonders die Kommentare zum sog. Oktateuch hervor, Kommentierungen der Bücher Genesis bis Könige, außerdem Kommentare zu den Zwölf Propheten, gelegentlich zu den salomonischen Büchern. Diese Kommentare haben eine klare hermeneutisch-didaktische Funktion: Genesis bis Könige dienen im Studium der Theologie als die Texte, an denen die Unterscheidung zwischen Literalsinn („Buchstabe“) und spirituellem Sinn („Geist“) am leichtesten vollzogen werden konnte. Seit Hieronymus gilt das sog. „Salomonische Corpus“ aus den Büchern Sprüche, Kohelet und Hoheslied als

dreistufiger Weg der geistlichen Vervollkommnung: Die Anfänger auf diesem Weg werden durch das Buch der Sprichwörter in den weltlichen Dingen unterwiesen, Kohelet richtet sich an die Fortgeschrittenen und das Hohelied schließlich ist für die bestimmt, die bereits vollkommen in der geistigen Durchdringung sind und von der Weisheit mit ‚ehelichen‘ Umarmungen empfangen werden.<sup>26</sup>

Vor diesem Hintergrund bietet sich die gemeinsame Kommentierung von Sprüchen, Kohelet und Hoheslied an. Von diesen gruppierten Kommentaren haben nur die Kommentare zu den Zwölf Propheten dauerhaft bis heute überlebt. Alte Kirche und Mittelalter lösen das Problem der fragmentarischen Kommentare auf zwei Wegen:

- Methodisch wird auf dem Weg des innerbiblischen Verweises in jeden Text immer die ganze Bibel eingebracht. D.h., jeder kommentierte Einzeltext repräsentiert die ganze Schrift im Sinne des Origenes. Das gilt noch für die gesamte Theologie der Reformations- und nachreformatorischen Zeit.
- Zweitens ist den Einzelkommentaren bzw. glossierten Teilbibeln bis ins 15. Jahrhundert in der Regel eine Kanonsliste vorangestellt, die meist die Funktion des „Stellung des Buches im Kanon der Bibel“ übernimmt.<sup>27</sup> Auf diese Weise ist das Bewusstsein der *einen* Bibel gewahrt, auch wenn der Kommentar gewissermaßen mit der Lupe nur einen Teilbereich betrachtet.

26 Elisabeth Birnbaum: „Von Nichtigkeit und Sinnlosigkeit. Die Bedeutung der Hermeneutik für Auslegung und Übersetzung am Beispiel von Kohelet 1,2“, in: Marianne Grohmann/Ute Ragacz (Hg.): *Religion übersetzen. Übersetzung und Textrezeption als Transformationsphänomene von Religion*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2012, S. 31-50, hier S. 33.

27 Vgl. dazu Brandt: *Endgestalten des Kanons* (Anm. 7), S. 237ff.

Der Kommentar ist für die Auslegung und Auslegungsgeschichte der Bibel höchst aufschlussreich. Vor allem die mittelalterlichen Kommentare dokumentieren Umbrüche und Paradigmenwechsel in Theologie und Exegese durch die Integration neuer Fragen und Quellen, sie zeigen Trends bestimmter Bücher oder Texte an und belegen die (häufig unterschätzte) fortschreitende Verbesserung der Philologie und Textkritik.

## 2.2 Die *Glossa ordinaria* und die *Postilla* des Nikolaus von Lyra

Seit dem 4. Jahrhundert existiert im Christentum die Praxis, dem Bibeltext direkt Erklärungen philologischer und theologischer Art beizugeben, so dass Text und Kommentar eine Einheit bilden. Die Gattung entwickelt sich von der Catene über die Scholie und einzelne durch Glossen kommentierte biblische Bücher bzw. Buchgruppen<sup>28</sup> zur *Glossa ordinaria*<sup>29</sup>, bei der der gesamte Bibeltext durchkommentiert ist. Die *Glossa ordinaria* ist ein Werk des 12. Jahrhunderts<sup>30</sup>, das die früheren glossierten (Teil-)Bibeln in einer Standardform zusammenfasste. Sie bleibt das Referenzwerk für Bibelstudien vor allem im römisch-katholischen Bereich bis ins 18. Jahrhundert und erfreute sich auch bei den Anglikanern großer Beliebtheit. Tatsächlich wird die *Glossa ordinaria* jedoch bereits im 14. Jahrhundert durch die *Postilla* des Nikolaus von Lyra (1270-1349)<sup>31</sup> ergänzt oder sogar ersetzt, die eine ähnliche Form hat, aber wesentlich leichter handhabbar und inhaltlich moderner war. Nikolaus' *Postilla* ist das Referenzwerk des kontinentalen Protestantismus. Zur *Ordinaria* und im Grunde auch zur *Postilla* lässt sich sagen:

Die Glosse wurde zur maßgeblichen Handreichung für das Schriftstudium, zur ‚Zunge‘ des biblischen Textes und zu einem wesentlichen Teil der pagina sacra [Heilige Schrift] selbst. Man studierte Text und Glosse miteinander. Biblische Vorlesungen behandelten den glossierten Text. [...] Der Bibeltext wurde im Zusammenhang in großer Schrift und räumlich so angeordnet geschrieben, daß die Glossen dort, wo es erforderlich war, am Rand und zwischen den Zeilen eingefügt werden konnten. Text und Glosse waren damit aufs engste miteinander verbunden. Jede Glosse konnte genau dem Text zugeordnet werden, den sie erläuterte. Die ganze Buchseite bildete eine graphische und sachliche Einheit. [...] [Allerdings] zeigten sich die Magister unschlüssig hinsichtlich der ihm insgesamt zukommenden Verbindlichkeit. [...] Insgesamt aber zitierte man die Glosse zusammen mit dem Schrifttext in Disputationen, Quaestionen und Quodlibeta als Autorität. Text und Glosse blieben als einheitliches Ganzes miteinander verschwistert. Ihre Verbreitung fand die Glosse weit über den Kreis der Schulen hinaus. [...] Selbst die wyclifitischen Bibelübersetzungen zollten ihr trotz des formalen Bekenntnisses Wyclifs zur Scriptura sola Beachtung.<sup>32</sup>

28 Vgl. dazu Ekkehard Mühlenberg: „[Art.] Katenen“, in: Gerhard Müller u.a. (Hg.): TRE 18 (1989), S. 14-21.

29 Vgl. dazu grundlegend Beryl Smalley: „[Art.] Glossa ordinaria“, in: TRE 13 (1985), 452-457.

30 Die Zuweisung zur Karolingerzeit mit Walahfrid Stabo als Autor ist ein Irrtum, vgl. ebd., S. 453.

31 Dazu: Lesley Smith: „Nicolas of Lyre and Old Testament Interpretation“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. A History of its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2008 (HBOT II), S. 49-63.

32 Smalley: „Glossa ordinaria“ (Anm. 29), S. 454f.

### 2.3 Zusammenfassung

Vom 4. bis zum späten 17. Jahrhundert bilden in den christlichen Kirchen Text und Kommentar eine fast untrennbare Einheit: Einzelkommentar (und weitere exegetische Literatur), Glosse und Homilie sind auf jeweils unterschiedliche Weise direkt mit dem Bibeltext verknüpft und verweisen aufeinander. So werden die verschiedenen Gattungen des Kommentars zu verschiedenen Texten über den *einen* Text; tatsächlich sind bei diesem Verfahren Text, Metatext und Paratext kaum zu unterscheiden. Berücksichtigt man, dass in der römischen und den orthodoxen Kirchen die Vätertradition nahezu dieselbe Dignität hat wie der Bibeltext selbst, kanonisieren Text und Kommentar einander in einer ewigen Spirale. Was Jan Assmann beobachtet hat, die „unauflösbare Verbindung von Text und Kommentar“, gilt für diese Form der Bibelkommentierung in besonderer Weise. Dabei kann jedoch der Einzelkommentar dieser Spirale eine neue Dynamik verleihen. Im Kommentar können neue Fragestellungen und Methoden erprobt werden, der Kommentar kann frühere Deutungsmöglichkeiten re-evaluieren, marginalisierte Bücher in den Fokus rücken und somit das intertextuelle Verweissystem der Bibelauslegung neu zusammensetzen. Bis zur Aufklärung ist dies eine der wesentlichen Funktionen der Bibelkommentierung.

### 3. Beispiele aus der Kommentierung des Buches Kohelet

Ich möchte die vorigen Ausführungen durch einige Beispiele aus Kommentaren zum Buch Kohelet erläutern. Das Buch Kohelet<sup>33</sup> befindet sich im Alten Testament. Es handelt sich um eine in Ich-Form vorgetragene Reflexion über den Sinn des Lebens und die Möglichkeiten der Erkenntnis. Schwer in der Sprache und spröde im Inhalt stellt es schon die philologische Exegese vor einige Herausforderungen.<sup>34</sup> Hinzu kommt, dass Kohelet theologisch ein Außenseiter im Alten Testament ist. Fast alle überkommenen Glaubensinhalte werden von ihm einer scharfen Kritik unterzogen und als „nichtig“ oder „Torheit“ bezeichnet.<sup>35</sup> Literarisch und theologisch bemerkenswert ist die literarische Form des Buches. Kohelet spricht in der Maske eines Königs, der unschwer als der weise Salomo erkennbar ist, ohne dass der Text selbst diese Identifikation vollzieht.<sup>36</sup> Salomo galt jedoch bis zum 19. Jahrhundert unstrittig als Verfasser des Buches.

33 So der unübersetzte Name des Verfassers. Seit der Übersetzung des Hieronymus hat sich die gräzischierende Bezeichnung „Ecclesiastes“ durchgesetzt, die den hebräischen Namen übersetzt („Versammler“). Luthers Übersetzung des Namens lautet „Prediger“, weil dies die Hauptfunktion eines Versammlers ist.

34 Zur Einleitung in Kohelet vgl. zuletzt Melanie Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2015 (ATD 16,5), S. 27-72.

35 Eine umfassende Würdigung bei Hermann Spieckermann: „Suchen und Finden. Kohelet“, in: ders.: *Lebenskunst und Gotteslob in Israel. Anregungen aus Psalter und Weisheit für die Theologie*, Tübingen (Mohr Siebeck) 2014 (FAT 91), S. 93-115.

36 Vgl. zur Diskussion Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo* (Anm. 34), S. 31-49.

### 3.1 Der Kommentar des Hieronymus

Der Kirchenvater Hieronymus hat seinen Kommentar zu Kohelet um 388/89 verfasst. Es ist auffallenderweise der erste alttestamentliche Kommentar des Hieronymus.<sup>37</sup> An ihm lässt sich beispielhaft die von mir dargelegte Schriftthermeneutik zeigen. Des Hieronymus Kommentar zu Kohelet ist dem Inhalt nach eins der langlebigen exegetischen Werke überhaupt: Er wurde ohne wesentliche Abstriche noch bis ins frühe 19. Jahrhundert zitiert. Das liegt an Hieronymus' Interpretation des Kohelet'schen Leitmotivs „Alles ist eitel“ (Koh 1,3 u.ö.)<sup>38</sup>, das zum Ansatzpunkt christlicher Askese und Weltverachtung werden konnte. Ich möchte hier die Kommentierung von Koh 1,1 zitieren:

Außerdem ist sorgfältig zu beachten, dass die Bezeichnung des Autors in den drei Büchern<sup>39</sup> unterschiedlich ist. In den Sprichwörtern ist er angegeben mit: ‚Sprichwörter Salomos, des Sohnes Davids, des Königs Israels‘ (Spr 1,1), in Kohelet aber: ‚Worte des Ecclesiastes, des Sohnes Davids, des Königs Jerusalems‘ (Koh 1,1). ‚Israel‘ ist hier ja überflüssig, das fälschlicherweise noch in griechischen und lateinischen Codizes zu finden ist. [...] So wie nämlich die Sprichwörter und die Grundunterweisung auf die zwölf Stämme und auf ganz Israel abzielen, und wie die Verachtung der Welt nur zu den Großstädtern, also den Bewohnern Jerusalems passt....Soweit fürs Erste nach dem wörtlichen Sinn.

Nun ist aber nach dem geistlichen Sinn der Friedliche [Salomo, Anm. M.K.], der Geliebte Gottes des Vaters [Jedidja: Geburtsname Salomos nach 2 Sam 12, M.K.] und der Ecclesiastes [Kohelet, M.K.] für uns Christus: Er hat die trennende Wand niedergerissen ... als er sagte: ‚Meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden hinterlasse ich euch‘ (Joh 14,27). [...] Und er spricht keineswegs zur Synagoge der Juden, sondern zur Menge der Heiden, als König des mit lebendigen Steinen erbauten (vgl. 1 Petr 2,5) Jerusalem – nicht desjenigen, über das er selbst sagt: ‚Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten‘ (Matth 23,37a; Lk 13,34a) ... sondern desjenigen, bei dem zu schwören er verbietet, weil es die Stadt des großen Königs ist (Mt 5,35; Ps 47,3 LXX).<sup>40</sup>

Diese Kommentierung ist ein Musterbeispiel für die Unterscheidung zwischen *verba* und *sensus*, für die Einheit der Schrift und somit für die Notwendigkeit des Kommentars: „Salomo spricht in einer Versammlung (*ecclesia*) zu allen, und durch Salomo spricht Christus zur Kirche (*ecclesia*)“.<sup>41</sup> Der historische Salomo, der das Buch Kohelet verfasst hat, ist mindestens ein Typus Christi, der als messianischer König des himmlischen Jerusalem die ganze Welt unterweist.<sup>42</sup> Auf diese Weise leistet der Kommentar einen Beitrag zur Einheit der Bibel. Dass sich Kohelet/Salomo vom Glauben Israels distanziert und außerdem zu einem kleinen Publikum

37 Birnbaum: *Der Koheletkommentar des Hieronymus* (Anm. 23), S. 212.

38 Ausführlich: Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo* (Anm. 34), S. 50-53.

39 Gemeint sind die drei Bücher, die auf Salomo zurückgeführt werden: Sprüche, Kohelet und Hoheslied.

40 Übersetzung: Birnbaum: *Der Koheletkommentar des Hieronymus* (Anm. 23), S. 51f.

41 Vgl. ebd., S. 56.

42 Ebd.



von höherer Einsicht spricht, macht gerade dieses Buch für die Kirche besonders rezipierbar.

### 3.2 Die *Glossa ordinaria*

Die *ordinaria* hat in der Regel ein rundes Dutzend Traditionszeugen, die sie regelmäßig aufruft.<sup>43</sup> D.h., für die Auslegung einer Stelle werden bestimmte Kirchenlehrer regelmäßig zitiert, die die Auslegungstradition repräsentieren. Im Falle von Kohelet ist das anders, die *ordinaria* bezieht sich fast ausschließlich auf Hieronymus. Trotzdem hat sie bei Koh 1,7 eine ausgesprochen interessante Kommentierung. Zu dem Satz „Alle Flüsse fließen ins Meer, doch das Meer wird nicht voll. Zu dem Ort, von dem die Flüsse entspringen, dorthin kehren sie immer wieder, um erneut zu entspringen“ lesen wir:

Die Philosophen sagen, dass die Süßwasser, die ins Meer fließen, entweder durch die Hitze der Sonne verzehrt werden oder dem salzigen Meer zur Nahrung dienen. Aber unser Prediger und der Schöpfer der Gewässer selbst, sagt, dass sie durch die verborgenen Venen der Erde zum Ursprung der Quellen zurückkehren und vom Abgrund als ihrem Anfang regelmäßig immer wieder hervorsprudeln. Wir können von den Flüssen und vom Meer auf das menschliche Geschlecht schließen, das zur Erde, von der es genommen ist, zurückkehrt, wie es heißt: ‚Erde bist du, und zur Erde gehst du‘ (Gen 3). Auch wird das Land von der Menge der Toten nicht voll. Außerdem sagt Hieronymus, dass es Wildbäche sind, nicht Flüsse, weil sie nach kurzer Zeit zugrunde gehen.<sup>44</sup>

Im Kommentar zu Koh 1,7 sieht man eine Reflexion der Aristotelesrezeption und der Naturwissenschaft des 12. Jahrhunderts.<sup>45</sup> Der Kohelet-Kommentar des Wilhelm von Auvergne (1180-1249) hält fest, dass Kohelet nur über die Natur spricht, um auch deren Eitelkeit und Vergänglichkeit zu zeigen – eine Frage, die sich Hieronymus noch gar nicht gestellt hatte. Als sich um 1260 herausstellte, dass Koh 1,7 im Widerspruch zu den *Meteorologica* des Aristoteles steht, musste eine neue Erklärung zu Koh 1,7 gefunden werden. Der unterirdische Rücklauf des Wassers gilt in der *ordinaria* jetzt als Analogie für den Menschen, der von Erde genommen ist und wieder zu ihr zurückkehrt. Darum wird die Erde nie voll von allen Sterblichen auf ihr. Hieronymus wird nicht infrage gestellt, sondern mit zwei neuen Argumenten bestätigt: Die ganze Natur ist vergänglich bzw. nur ein Gleichnis für das Men-

43 Vgl. Smalley: „Glossa ordinaria“ (Anm. 29), S. 438.

44 MPL 113, 1117: „*Dicunt philosophi, aquas dulces, quae mari influunt, vel ardente soli consume, vel salsuginis maris esse pabula. Sed Ecclesiastes noster, et ipsarum Conditor aquarum, dicit eas per occultas terrae venas ad capita fontium regredi et de metrica abyso in sua semper ebullire principia. Possumus per flumina, et mare, humanum genus accipere, quod in terram, unde sumptum est redit, secundum illud: ‚Terra es, et in terram ibis‘ (Gen iii). Nec terra impletur multitudine mortuorum. Et Hieronymus dicit, torrentes non flumina, eo quod cito transeant.*“ Übersetzung: Melanie Köhlmoos.

45 Vgl. dazu Karl Friedrich Froehlich: „Christian Interpretation of the Old Testament in the High Middle Ages“, in: Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300). Part 2: Middle Ages*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1996 (HBOT I/1), S. 530f.

schenschicksal. Gleichzeitig wird die philologische Autorität des Hieronymus aufgerufen, um den Widerspruch zwischen ‚den Philosophen‘ und ‚unserem Prediger‘ aufzulösen. Nach der Übersetzung des Hieronymus spricht Koh 1,7 nicht von Flüssen, sondern von intermittierenden Wildbächen – somit bleibt die Bibel auch sachlich gegenüber den Philosophen im Recht. Es ist aber bezeichnend, dass dieses philologische Argument gegenüber dem theologischen nur eine Nebenrolle spielt.

### 3.3 Aare Lauha, *Biblischer Kommentar* (1978)

Spätestens mit dem Kulturprotestantismus ist dem protestantischen Christentum seine eigene ‚weltflüchtige‘ Haltung suspekt geworden; demzufolge nahm auch das theologische Interesse am Buch Kohelet deutlich ab. Es wurde noch eine Weile eher ‚mitgeschleppt‘. Als Mitte des 19. Jahrhunderts erstmals der philologische Nachweis geführt wurde, dass Kohelet nicht Salomo sein kann,<sup>46</sup> hatte die kritische Exegese ihr Kriterium für den Umgang mit Kohelet gefunden. Zwar war bereits im 17. und 18. Jahrhundert die typologische Beziehung Kohelet/Salomos auf Christus im Sinne des Hieronymus aufgegeben worden. Doch die Identifikation Kohelets mit Salomo konnte den Inhalt des Buches noch immer autorisieren. Mit dem Nachweis der nicht-salomonischen Verfasserschaft konnte dies nicht mehr gelingen.

Ein durchaus bedeutender Kommentar des späten 20. Jahrhunderts ist von Aare Lauha für die Reihe *Biblischer Kommentar Altes Testament* verfasst worden. Lauha ist einer der letzten protestantischen Kommentatoren, der wenigstens noch so etwas wie eine Kommentierung Kohelets von der Einheit der Schrift her versucht. Dies ist dem Konzept der Kommentarreihe geschuldet, das eine regelmäßige Würdigung des Buches und seiner Teiltexthe in explizit theologischer Perspektive vorsieht.<sup>47</sup> Unter der Überschrift ‚Kanonzität und Aktualität‘<sup>48</sup> schreibt Lauha zum Buch Kohelet:

Da die Lehre Kohelets die eines Grüblers ist, der seinen eigenen Weg geht, ist es verständlich, dass die Stellung seiner Schrift im biblischen Kanon Fragen hervorgerufen hat<sup>49</sup> und dass die Bedeutung des Buches vom Standpunkt der neutestamentlichen Botschaft aus sehr verschieden beurteilt worden ist. [...] Luther erfasst die Skepsis des Predigerbuches und die wirkliche Fragestellung Kohelets kaum, weil er von der Voraussetzung ausgeht, dass Kohelet der christliche ‚Wundermann‘ Salomo ist. Er hält das Buch – ‚Salomos Tischreden‘ – für einen guten Beleg für wichtige reformatorische Gedanken; theologisch offenbart es den unfreien Willen des Menschen und ethisch

46 Die Sprache des Buches ist deutlich eine teils aramäisch, teils griechisch beeinflusste Spätform des biblischen Hebräisch, die kaum für den Salomo des 10. Jahrhunderts vor Christus angenommen werden kann.

47 Bei den Einzelkommentierungen trägt diese Würdigung bezeichnenderweise die Überschrift ‚Ziel‘ und ruft in der Regel Äußerungen Luthers und/oder Calvins auf.

48 Aare Lauha: *Kohelet*, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) 1978 (BK.AT 19, 2011), S. 20-24.

49 Lauha bezieht sich hier auf die frühjüdische Traditionsbildung. Dort ist im Unterschied zum frühen Christentum Kohelet nur zögerlich kanonisiert worden, vgl. Köhlmoos: *Kohelet. Der Prediger Salomo* (Anm. 34), S. 21f.

die Freiheit zur Welt. [...] Die Hauptursache seines [Kohlelets, M.K.] weltanschaulichen Bankrottes liegt darin, dass er von der israelitischen persönlich-existentialen Glaubenslinie abgeglitten und zu einem beobachtenden Zuschauer ohne religiösen Eifer geworden ist. So lässt er viel Zentrales biblischer Glaubensinhalte unberücksichtigt oder stellt sie sogar in Abrede. [...] Infolge seiner dem alttestamentlichen Gottesglauben fremdartigen Grundanschauung dürfte Kohlelets Schrift aber in ihrer Gesamtiontention kaum die Chance haben, persönliche Glaubensüberzeugungen im biblischen Sinne wachzurufen und zu festigen. Die Eignung des Predigerbuches vom neutestamentlichen Standpunkt aus ist darum nur indirekt zu sehen. [...] Kohlelet deckt die Hoffnungslosigkeit einer Lebenshaltung ohne das persönliche Gottesverhältnis auf und verkündigt dadurch indirekt die Notwendigkeit der lebendigen Gottesrealität. So kann man sagen, dass das Predigerbuch im Zusammenhang mit der Ganzheit der biblischen Botschaft – also nicht allein und losgelöst – doch in seiner Art ‚Christum treibet‘.

Bei Lauha sieht man, dass schon aus historischen Gründen eine Lesart nicht mehr möglich ist, die Kohlelet in das Gesamt des biblischen Kanons einordnet. Kohlelet ist nicht Salomo, er ist sogar ein später Autor und er steht dem alttestamentlichen Mainstream kritisch bis ablehnend gegenüber. Das Buch Kohlelet kann daher für Lauha nur *via negationis* ‚Wort Gottes‘ sein – insofern es dem Menschen seine Erlösungsbedürftigkeit zeigt.

#### 3.4 Säkularisierung des Kommentars? Abschluss

Lauha schafft es tatsächlich noch einmal – als letzter protestantischer Kohlelet-Kommentator – den Bibelkommentar als theologische Gattung zu erweisen. Lauhas Argumentation ist dabei einigermaßen gezwungen und wohl nur noch für strenge Protestanten rezipierbar.<sup>50</sup> Zudem ist die Methode, eine alttestamentliche Schrift vom Neuen Testament her zu bewerten, in der Theologie nicht mehr allgemein zustimmungsfähig.<sup>51</sup> Es zeigt sich somit am Kommentar von Lauha, dass der theologische Bibelkommentar alten Stils kaum noch aufrechtzuerhalten ist. Er ist zum einen durch die Emanzipation der Exegese von der Theologie, zum anderen durch Entwicklungen in der Dogmatik überholt.

Dass das Buch Kohlelet nicht in der Lage sei, „persönliche Glaubensüberzeugungen im biblischen Sinne wachzurufen und zu festigen“, stimmt indes empirisch nicht ganz. Vielmehr ist das Buch Kohlelet innerhalb und außerhalb religiöser Kontexte ausgesprochen beliebt. „Alles hat seine Zeit“ (Koh 3,1-9) und „Zwei sind besser als einer“ (Koh 4,9-12) sind dauerhaft gewählte Texte für Beerdigungen und Trauungen, „Es gibt nichts Neues unter der Sonne“ (Koh 1,9) ist geradezu sprichwörtlich. Koh 3 ist in jüngster Zeit von The Byrds („Turn! Turn! Turn!“, 1965) und

50 Vgl. ähnlich wie Lauha, aber durchaus vorsichtiger: Spieckermann: „Suchen und Finden. Kohlelet“ (Anm. 35), S. 112f.

51 Lauha rezipiert in seiner Ausführung die Argumentation von Röm 3,10, die sich auf Koh 7,20 bezieht. Paulus macht im Römerbrief aber keine Aussage über den theologischen Wert des Buches Kohlelet, wie Lauha das tut.

mehrfach von „Die Puhdys“ („Wenn ein Mensch lebt“, 1974<sup>52</sup>; „Alles hat seine Zeit“, 2005) vertont worden.<sup>53</sup> Detlef Dieckmann resümiert:

So hat das Buch Kohelet seinen Sitz im Leben nicht nur in der Synagoge und im kirchlichen Gebrauch, sondern ist – wie im Übrigen viele biblische Texte – längst zu einem allgemeinen und frei verfügbaren Bildungsgut geworden. Kohelet wird daher nicht nur als Teil der Heiligen Schrift, sondern als ein Stück Weltliteratur rezipiert.<sup>54</sup>

Tatsächlich tragen die Bibelkommentare seit den 1990er Jahren dieser gewandelten Rezeption biblischer Texte vielfach Rechnung.<sup>55</sup> Nachgewiesen wird mehr und mehr die überzeitliche, religiös bestimmte Sinnqualität, die biblischen Texten eignet. Dies geschieht nicht so sehr durch die Einordnung in eine dogmatische Theorie des Kanons der Heiligen Schrift, sondern wird aus dem Text selbst zu erheben versucht. Damit ist der Kommentar tatsächlich „säkularisiert“, vermag aber Wege zur Sinndeutung zu vermitteln.<sup>56</sup>

---

52 Der Text stammt von Ulrich Plenzdorf.

53 Vgl. dazu Detlef Dieckmann: „*Worte von Weisen sind wie Stacheln*“ (*Koh 12,11. Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1-2 und zum Lexem dbr im Buch Kohelet*, Zürich (Theologischer Verlag) 2012 (AthANT 103), S. 37-41.

54 Ebd., S. 40.

55 Für Kohelet: Ludwig Schwienhorst-Schönberger: *Kohelet*, Stuttgart (Herder) 2004.

56 Vgl. Lauster: *Prinzip und Methode* (Anm. 19), S. 452f.