

Die sogenannte ‚Amsterdamer Schule‘

Von Karel A. Deurloo

„Nichts kann recht verstanden werden, wenn wir nicht die Worte, Bilder, Gedanken, Wendungen hören aus diesem bestimmten Raum, dieser Sphäre, diesem Lebensganzen im Sprachganzen, in ihnen und auf sie hin. Hermeneutik, angewandt auf eine Schriftstelle, muss der Schrift entlehnt sein, muss aus dem Bereich ihres Lebens, ihres Lichtes, ihrer sonderlichen Wahrheit hervorgehen. Ihre fremdartige und doch evidente Voraussetzung ist: dieser Raum ist ein Sonderfall, wie Gott selbst sich zu einem – Sonderfall gemacht hat“. Wenn man einen Vater dessen nennen will, was gemeinhin als Amsterdamer Schule“ bezeichnet wird, dann muss es der Mann sein, der diese Worte niederschrieb: K. H. Miskotte. Dieser „moderne Dogmatiker als Dilettant und Dirigent“ hat mit seinem weiten literarischen und kulturgeschichtlichen Blick unzählige Theologen zur Exegese und zu einer neuen Art der Exegese inspiriert. Miskotte hat die dialektische Theologie, vor allem das Werk Karl Barths neben modernen jüdischen Denkern, unter denen die Namen Frans Rosenzweig und Martin Buber besonders zu nennen sind, in den Niederlanden auf höchst originelle Weise eingeführt und diese Einflüsse fruchtbar gemacht, indem er sie auf das traditionell große exegetische – vor allem auch alttestamentliche – Interesse des Calvinismus in unserem Land aufpfropfte. Für ihn liegt der Kern der Sache in dem „Sonderfall“, zu dem sich der Gott Israels nach dem alttestamentlichen Zeugnis gemacht hat. Die große theologische Entscheidung des 20. Jahrhunderts, deren Exponent Karl Barth ist, liegt nach Miskotte darin, zum ersten Mal in der Kirchengeschichte die *simplex cognitio Dei* ernst zu nehmen.

Nach dem niederländischen Glaubensbekenntnis heißt es (in Art. I): *Corde credimus ... unicam esse et simplicem essentiam spiritualem, quam Deus vocamus*, geht es in Art. II so weiter: *Duobus autem modis eum cognoscimus: primo, per creationem, conservationem, atque totius mundi gubernationem... Secundo, ipse sese nobis long manifestius et plenius in sacro et divino suo Verbo cognoscendum praebeet ...* Die Opposition zu diesem zweiten Artikel über die zweifache Erkenntnis Gottes, zunächst aus der Schöpfung, der Erhaltung und der Regierung, der sogenannten „natürlichen“ Erkenntnis, und dann aus der Heiligen Schrift, der besonderen Erkenntnis, die für das Heil des Menschen notwendig ist, liegt mehr als jeder andere Einfluss an der Wurzel der sogenannten Amsterdamer Schule. Sie bedeutete die Konzentration auf die Einheit und Besonderheit des biblischen Zeugnisses.

Auf den ersten Blick scheint es eine schmale Basis für die wissenschaftliche Exegese zu sein. Was aber sofort ins Auge fällt, ist die Forderung nach einer gespannten Aufmerksamkeit für die Schrift als Zeugnis dieses „Sonderfalls“, die die Texte in ihrer gegebenen Überlieferung und Struktur, in ihrer sich immer wieder verändernden Eigenart, ganz ernst nimmt.

Der Boden, auf dem eine Exegese, wie sie Miskotte vorschwebte, liegen konnte, war bereits auf verschiedene Weise vorbereitet worden. Er selbst hatte bereits vor dem Zweiten Weltkrieg durch seine große Aufmerksamkeit für das Judentum dazu beigetragen. Sein Buch „Edda und Thora“ (Nijkerk, 1939) öffnete vielen Menschen die Augen dafür, dass die Kirche das Alte Testament, den Tenach, zusammen mit der Synagoge liest. Der Exeget sollte wissen, dass er für seine wissenschaftliche Arbeit diese gebündelten Bücher sozusagen für eine Weile aus der Sphäre dieser Gemeinden herausnimmt, damit seine Arbeit dann nicht in Vergessenheit gerät. Seit dem Zweiten Weltkrieg hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, dass die Schriften nicht gelesen und studiert werden können, als gäbe es das Judentum nicht. So könnte die palästinische Anordnung der Bücher des Alten Testaments im „Tenach“ die Aufmerksamkeit auf große und kleine Strukturen lenken. Buber/Rosenzweigs „Verdeutschung der Schrift“ begann ihre Wirkung zu entfalten. Ihre Rechtfertigung der Form biblischer Literatur als Ausdruck von

Inhalten forderte auch eine neue Art des Hörens heraus. Obwohl selbst kein Fachmann, war Miskotte auch hier unmittelbar anregend.

Darüber hinaus waren es Entwicklungen in der offiziellen Bibelwissenschaft selbst, die Bedingungen schufen. Die Geschichts- und Literaturkritik musste biblisch-theologische Fragen aufwerfen, die sich mit der Barth'schen Unterscheidung „Historie – Geschichte“ ansprechen lassen. Kann man sich damit zufrieden geben, dass diese Unterscheidung in der akademischen Praxis auch einen Stand zwischen den theologischen Disziplinen markiert? Es ist doch ein offenes Geheimnis, dass die theologische Wissenschaft, durch die wir erzogen, ausgebildet und geformt werden, mit ihrem eigenen spezifischen Gewicht, schon jetzt immer schneller in die Umlaufbahn eines fatalen Dualismus gerät. Die Wurzel dieser Fatalität ist die offene *Unversöhnlichkeit von Exegese und Dogmatik*; sie sind nicht nur, wie es sich gehört, verständlich und unvermeidlich, methodisch verschieden, sie sind und werden immer dominierender in den Ansprüchen, absolutistisch; und in den *Ergebnissen* so widersprüchlich, dass ein Theologe von rechtem Geist, ehrlich und zerrissen wird und nicht mehr in der Lage ist, ein Wort an die Gemeinde zu richten, die mit gesegneter und segnender Autorität beauftragt ist“. Diese Zerrissenheit spürt der Theologe nicht nur im Kontakt mit der Gemeinde – auch das ist einer der Faktoren, die die „Amsterdamer Schule“ gerade für Theologen in der Gemeinde so anziehend gemacht haben –, sondern auch innerhalb der Theologie in ihrer angestrebten Einheit der Fächer; er spürt sie nicht zuletzt, wenn er in seiner exegetischen Arbeit Theologe sein will. Dieser Dualismus ist kein Faktor, der der Bibelwissenschaft von außen hinzugefügt wird, sondern entspringt der Exegese und den exegetischen Methoden selbst. Von Rad formulierte es in Anlehnung an Dahl so: „Die historische Forschung zielt auf ein kritisch gesichertes Minimum; das kerygmatische Bild tendiert nach einem theologischen Maximum“. Diese Einsicht kann den Exegeten aus der historischen Verkrampfung befreien und neben allen Erfordernissen der Textüberlieferung und des formhistorischen Ansatzes den Weg für die ‚Jetz- und Letzgestalt‘ des Textes ebnen.

Es war der *Amsterdamer* Alttestamentler Beek, der der sogenannten *Schule* ihren Beinamen gab. Als Schüler von Eerdmans und als Fortsetzer der Arbeit seines Vorgängers Palache ebnete dieser „narrative Theologe“ *avant la lettre* den Weg für eine Exegese, die den *gegebenen* Text in seiner literarischen und theologischen Gestalt als erste und letzte Substanz behandelt. Die überlieferungsgeschichtliche Betrachtung ist zwar nicht 'abgehoben', aber mit dem kritischen Hinweis versehen, dass die Verfasser des Alten Testaments weitaus unabhängiger von Traditionen waren, als gemeinhin angenommen wird. Den Pietismus und die konservative Haltung, die für das Gegenteil angeführt werden, haben wir in späteren Perioden nicht gefunden“ schrieb Palache. In diesem Sinne plädierte Beek dafür, dass der Exeget des Alten Testaments die Midrasch-Literatur als eine den biblischen Schriften nahe stehende und vergleichbare Gattung betrachtet. Auf diese Weise könnten befruchtende Verbindungen zwischen dem, was Buber und Rosenzweig zum Beispiel als „Leitwortstil“ und „Formgeheimnis“ der biblischen Erzählungen bezeichnet hatten, und neueren Entwicklungen in der Literaturwissenschaft (insbesondere der „Werkinterpretation“ und strukturalistischen Methoden) hergestellt werden. Aus diesem Grund zählten die Schüler Beeks zu den Anhängern des ‚literarästhetischen Ansatzes‘. „Obwohl nicht in allen Fällen unberechtigt, trifft diese Beschreibung nicht den Kern der Sache. Schon Beek formulierte: „Die altisraelitische Literatur unterscheidet sich vom „Kunstwerk“, weil sie nicht für die Schönheit, sondern für die Verkündigung geschaffen wird. Deshalb kann die Analyse nicht bei der Struktur stehen bleiben, sondern muss auf den Inhalt achten, der zwar unterhalten kann – ironisch oder unterhaltsam –, aber auch dann, um den Hörer „anders zu machen“. Schließlich hat das Alte Testament ein Zentrum, durch das „alles in seinem Kreis von einer eigenen Natur gefärbt und bestimmt ist“.

An diesem Punkt, an dem sich Beek und Miskotte – man denke etwa an seinen Exkurs über

„Der unaussprechliche Name“ – treffen, hat F. H. Breukelman versucht, seinen Ansatz für eine sachliche, d. h. alttestamentlich orientierte Biblische Theologie zu finden.¹⁵ Der *Name* (JWHW) und die *Namen* spielen ihre Rolle in einer Geschichte, *d^ebharim*, auf der Bühne von *Himmel und Erde*, die sich dialogisch in den *Tagen* abspielt. Als Bundesgeschichte ist sie räumlich durch das Begriffspaar von *Gerechtigkeit und Recht* und zeitlich durch das Begriffspaar von *Barmherzigkeit und Treue* gekennzeichnet. Eine biblische Theologie, die sich von allgemeinen, meist dogmatisch gefärbten Begriffen leiten lässt, läuft nach Breukelman Gefahr, ihre Kritikfähigkeit sowohl gegenüber der Exegese als auch gegenüber der Dogmatik zu verlieren. Biblische Theologie und Exegese sollten meines Erachtens in einem dialektischen Verhältnis zueinander stehen. Bei der Erklärung biblischer Texte entsteht aus der Exegese der Texte natürlich eine immer vollständigere „biblische Theologie“, und umgekehrt beginnt die biblische Theologie, die aus der Exegese hervorgeht, ihrerseits als hermeneutischer Horizont zu fungieren, innerhalb dessen die Arbeit der Exegese geleistet werden muss“. Wenn Breukelman von biblischen Texten spricht, schließt dies ausdrücklich das Neue Testament mit ein, denn die großen alttestamentlichen Strukturen gelten seiner Ansicht nach auch für diese Texte. Diese Beobachtung dürfe aber nicht verallgemeinernd wirken – *latet periculum in generalibus* –, sondern müsse den Blick des Exegeten immer wieder auf die Besonderheit und Einzigartigkeit jedes Textes lenken und entdecken, „dass der Gestaltung dieser Texte eine Vielzahl von Tendenzen der *theologischen* Reflexion zugrunde liegt“. Die Texte selbst zeugen davon, dass über Generationen hinweg darum gerungen wurde, was gesagt werden soll. Alle, die hier am Werk waren, die an der Gestaltung der Texte gearbeitet haben, waren in ihrer theologischen Reflexion darauf bedacht, dass diese Texte ein Maximum an Verkündigung enthalten. Martin Buber hat deshalb die Sprache, die wir hier hören, mit gutem Grund ‚Die Sprache der Botschaft‘ genannt.

Breukelman fand nicht nur in der Akademie, sondern vor allem unter den Pfarrern ein Publikum. Sie fanden in dieser Anregung oft wieder die Möglichkeit, die Exegese in ihre Arbeit in der Gemeinde zu integrieren. Wo Kommentatoren mit ihrer Betonung historisch-kritischer und überlieferungsgeschichtlicher Aspekte sie im Stich ließen, fanden sie hier ein wirtschaftstheologisches Interesse an den Texten selbst, das Perspektiven für Predigt und Katechese bot. Darüber hinaus erwiesen sich auch liturgische und politische Aspekte als impliziert, und es entfaltete sich eine Diskussion sowohl im kirchlichen als auch im akademischen Bereich, in der rund um das Problem der exegetischen Methode ein systematisch-theologischer Input unumgänglich war.

Der inzwischen etablierte Name „Amsterdamer Schule“ bezeichnet eine vielfältige Gruppe von Exegeten, die je nach Einfluss der oben genannten Inspiratoren eigene Wege gehen, aber dennoch als verwandt erkennbar sind. Eine Charakterisierung dieser „Schule“ lässt sich daher am besten durch die Erwähnung einiger Projekte vornehmen, die Aufmerksamkeit erregt haben.

Eine erste betrifft die Bibelübersetzung. Nach dem Erscheinen der „Nieuwe Vertaling“ der *Nederlands Bijbelgenootschap* hat sich die Diskussion über die Übersetzungsarbeit stetig intensiviert. Die „Amsterdamer“ Seite plädierte, nicht ohne Inspiration durch Buber und Rosenzweig, für eine idiolektale Übersetzungsmethode, d.h. eine Übersetzung, die dem spezifischen Idiom jedes einzelnen Buches der Bibel und der Bibel als Ganzes gerecht wird. Der Begriff „Idiolekt“ wurde gewählt, um den Assoziationen zu entgehen, die mit Beschreibungen wie „konkordante Übersetzung“ oder „formale Äquivalenz“ – als Gegenstück zur „dynamischen Äquivalenz“ – verbunden sind. Bibelworte sind „gesprochenes Wort“ und daher sollte eine Übersetzung darauf abzielen, laut gelesen zu werden. Für stilistisch charakteristische Angaben im Text sollte der Übersetzer versuchen, Analogien in der Empfangssprache herzustellen. Die Textbezüge innerhalb von Perikopen, innerhalb von Erzählreihen oder innerhalb des Kanons

sollten in der Übersetzung erhalten bleiben. Nicht so sehr das Idiom des Hebräischen, sondern das der biblischen Literatur wird mit dem Auge eingefangen, um mit dem Ohr gehört zu werden. Da die Schrift einen Sinnzusammenhang aufweist (Gott-Mensch-Bund, der Name, der Dialog, die Ruhe, die Gerechtigkeit, der Messias, das Leiden, die Erlösung, d. h. eine voneinander abhängige Vielzahl von Wertbegriffen), wird auch die Textur in ihrem Sprachgebrauch, in der Wortfolge, der Wortwiederholung, der Korrespondenz, der Interpunktion und dergleichen diesen Zusammenhang aufweisen. Umgekehrt kann man durch die Analyse der Textur die Kohärenz des Schreibens aufzeigen“.

Die Frage der Übersetzung berührt nicht nur die Praxis der Bibellektüre, sondern liegt auch der Wahl einer bestimmten exegetischen Methodik zugrunde. Die textgrammatische und vor allem die *textsyntaktische* Analyse – unter anderem auf der Grundlage von Schneiders Überlegungen – bilden die Grundlage für „eine Untersuchung, wie Daten lanciert, variiert, ausgearbeitet und in Beziehung gesetzt wurden. Bei der Untersuchung der Komposition steht nicht die Frage nach dem Ereignis im Vordergrund, sondern die Frage nach dem, was im Ereignis artikuliert, gehört, verkündet werden will“. Ähnlich ist es, was Van Uchelen in der Einleitung zu seinem Psalmenkommentar schreibt: „Die Interpretation bemüht sich ... durch eine durchdringende Art des Lesens und eine strenge Art der Analyse dessen, was jeder Psalm gemäß seiner eigenen Wortfolge und Gedankenfolge vorbringt. Was ein Psalm zu sagen hat, ist also nicht von vornherein mit einem angenommenen Hintergrund gegeben, sondern erschließt sich erst bei näherer Betrachtung und genauerem Hinhören“. Historische und überlieferungskritische Disziplinen können bei der Auslegung ihre Dienste leisten. Ein Exeget ist immer gezwungen, Informationen anderswo, außerhalb des Textes, zu suchen; aber wenn er zum Text zurückkehrt, wird er die gesammelten Informationen der Kritik des gegebenen Textes unterziehen. Der Text selbst muss die Entrées liefern, denn er kann nicht durch äußere Mittel zum Sprechen gezwungen werden. Der Interpret, der in das Geheimnis der Worte auf andere Weise eindringen will als durch die Form, in der sich eine Perikope innerhalb einer gegebenen größeren Komposition anbietet, muss damit rechnen, ausgeschlossen zu werden. Zumindest sollte der Interpret nicht nach „Nahtstellen in der Tradition“ suchen – auch wenn er sich ihrer bewusst ist –, sondern er sollte „über sie stolpern“. Selbst dann wird er zumindest fragen, was den Kompilator oder besser Komponisten veranlasst hat, die verschiedenen Teile zusammenzufügen. Dies steht keineswegs im Widerspruch zu den Argumenten, die für die Textkritik vorgebracht werden. „Nicht nur, weil der zu exegetisierende Text ja immer erst textkritisch ermittelt wird – der Exeget bewegt sich auf dem Eis der Textkritik –, sondern auch wegen der heuristischen und hermeneutischen Funktion der textkritischen Forschung“. „Das Problem der Exegese ist: Wie erschließt sich uns der Text? Der kritische Apparat könnte ein Schlüssel dazu sein“.

Eine ebenso wichtige heuristische und hermeneutische Funktion ist dem Kanon zuzuschreiben. Die biblische Literatur wird in einer bestimmten Reihenfolge für eine hörende Gemeinde „zur Erinnerung“ gebündelt. Die Ernsthaftigkeit der Sache drängt sich dem Leser, wenn auch nicht immer in gleichem Maße, auch aus den gebündelten Teilen selbst jedes Mal auf. Er entdeckt, dass die Einheit und Kohärenz der Geschichten innerhalb bestimmter Kompositionen und sogar über die Bücher und Sammlungen hinweg viel größer ist, als die redaktionelle Kritik wahrhaben will. So kann eine gewisse Skepsis gegenüber den allgemein akzeptierten Schlussfolgerungen der etablierten Bibelwissenschaft entstehen. Der kreative Erzählstil, voll von „midraschischen“ Sprüngen und „unhistorischen“ Effekten, zwingt zu der Annahme, dass die Entstehungszeit oder das Umschreiben eines Großteils des Tenach nicht viele Jahrhunderte umspannt, wie es in der Lore'skritique der Fall ist. Historisch gesehen rückt das Exil als eminent schöpferische Zeit immer mehr ins Blickfeld. Die Bibel scheint eine ‚historische Quelle‘ zu sein, die der Historiker aufgrund der Literaturanalyse als *profetische* Geschichtsschreibung ernst nehmen muss. Wenn dies geschieht, dürfte sie für unser Bild von der Ge-

schichte Israels von tiefgreifender Bedeutung sein. In diesem Punkt bietet die Dissertation von K. A. D. Smelik das auffälligste „Schul“-Beispiel. Auf der Grundlage seiner Untersuchung der Geschichte Sauls vermutet er, dass der beobachtete Mangel an historischen Informationen *erst recht* für das Deuteronomium, Josua und die Richter gelten wird. Sollte dies tatsächlich der Fall sein, müssten die gängigen Rekonstruktionen der Geschichte und Religion Israels vor dem achten Jahrhundert v. Chr. drastisch revidiert werden. Eine solche Revision bringt den Exegeten umso mehr zu seiner eigenen Disziplin: dem Versuch, zu verstehen, indem er dorthin geht, wohin die Texte und Worte gehen, indem er erkennt, dass eine Geschichte Vorteile „gegenüber dem Ereignis hat, das sich einst in der ‚Wirklichkeit‘ abspielte. Einer ist, dass die Geschichte nicht mit dem (erzählten) Ereignis übereinstimmt ... Die Erzählung versucht, aus einer Vielzahl von Ereignissen bestimmte Ereignisse in ihrem eigenen Kontext herauszugreifen, um sie zu verdichten, zu ordnen ...; bei jeder Lektüre der Erzählung werden sie näher gebracht. Das Ereignis selbst verschwindet immer weiter in der Vergangenheit, ist als solches nicht wiederholbar“. Daher sollte für den Exegeten der gegebene Text das erste und letzte Objekt – in seiner Wahrnehmung vielleicht eher Subjekt – des hermeneutischen Prozesses sein. Alle anderen kritischen Disziplinen, so unverzichtbar sie auch sein mögen, konzentrieren sich von diesem Zentrum aus auf die Peripherie. Alle Methoden, die dazu dienen können, sind willkommen, sofern sie bereit sind, sich der besonderen Statur des Textes anzupassen. Aber noch entscheidender für den Ausleger biblischer Texte ist es, sich des Zentrums bewusst zu sein, das alle diese Texte bestimmt: Der Name als „Sonderfall“. Wie kann ein solcher Ausleger anders als bescheiden – im Sinne von *certus et modestus* – vorgehen? Er könnte zum Beispiel in Betracht ziehen, dass der Text ihn erklärt.

Die „Amsterdamer Schule“ setzt sich aus einer vielfältigen Gruppe zusammen. Van Uchelen fügt in seiner Charakterisierung auch das Wort „so genannt“ hinzu und schreibt: „Die „Amsterdamer Schule“ verlangt von ihrem eigenen Standpunkt und von ihrer eigenen Hörlinie aus ein literarisches Auge für den Text und/oder ein theologisches Ohr für das Wort. Das „Amsterdam“ dieser Schule ist vor allem eine Frage der Ortsbestimmung. *Mokum* hat nun in vielerlei Hinsicht sein eigenes Klima. Wenn es eine „Schule“ ist, dann als der Ort, an dem man beim Hören weiter liest und beim Lesen weiter lernt. Übermäßig an Amsterdam gebunden ist die „Schule“ übrigens nicht. Aber mit dem Wort *Mokum* kann auch der theologische Ort angegeben werden: „Unter dem ‚Ort‘ der Theologie sei hier auch schlicht verstanden: die ihr von *innen* zugewiesene, von ihrem *Gegenstand* her notwendige Ausgangsposition ...: der Posten, den der Theologe ... zu beziehen und ... an der Universität oder auch in irgendeiner Katakombe unter allen Umständen zu halten hat“.

Quelle: K. A. Deurloo, *De zogenaamde ‘Amsterdamse School’*, in: Albertus Frederik Johannes Klijn (Hrsg.), *Inleiding tot de studie van het Nieuwe Testament*, Kampen: Kok, 1995, S. 165-172.