

# Von der Welt hinter dem Text zur Welt vor dem Text

## Tendenzen der neueren Exegese

Rabbi Aqiba über die Bibel: «Das ist kein leeres Wort, an euch vorbei» (Dt 32,47). Und wenn es leer ist, dann liegt es an euch, die ihr nicht auszulegen wisst.» (Midrasch Genesis Rabba 1,14)

Dass das Wort der Bibel nicht leer sei oder bleibe, ist zu allen Zeiten das Anliegen der Auslegung gewesen. Im Folgenden geht es um «Tendenzen der neueren Exegese» und damit um den Versuch einer Positionsbestimmung. Es sollen nicht nur die allerneuesten Trends in den Blick genommen werden, deren Relevanz man ja meist ohnehin erst aus einem gewissen zeitlichen Abstand zu beurteilen vermag, immerhin aber doch die neueren, die sich seit geraumer Zeit abzeichnen oder verstärken und die auch Auswirkungen nicht nur auf das wissenschaftliche Studium, sondern auch auf die Praxis der Exegese und der Bibelauslegung in Kirchen und Schulen haben könnten oder sollten.

Mit der Formulierung des Themas haben wir eine Arbeitshypothese über solche neueren Tendenzen aufgestellt: Die Exegese hat sich von der Welt «hinter dem Text» hin zur Welt «vor dem Text» bewegt, sie hat sich aus der einen Wirklichkeit heraus und in die andere Wirklichkeit hinein begeben – wissenschaftlicher ausgedrückt: Sie hat den Schwerpunkt ihres Interesses von der «historisch-diachronen Rückfrage» auf die «ganzheitlich-synchrone Textinterpretation» verlagert. Ohne schon genauer auf die einzelnen verwendeten Begriffe einzugehen, kann man doch feststellen: Kaum ein Bibelwissenschaftler wird bestreiten, dass ein solcher Trend in der «neueren» Exegese vorliegt und zu beobachten ist. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, wie «neu» dieser Trend eigentlich ist, und auch nicht, wie man ihn zu beurteilen hat. Auf beides will ich im Folgenden eingehen, und natürlich auch darauf, worin dieser Trend sich im Einzelnen zeigt. Hinweise auf praktische Beispiele sollen nicht fehlen. Am Ende steht ein Versuch, die Situation und Aufgabe der Exegese in grundsätzlicher Hinsicht zu bestimmen.

### *1. Kurze Begriffsklärung*

Diachron/synchron<sup>1</sup>:

Diachrone Methoden untersuchen einen Text unter dem Aspekt seiner Entstehungsgeschichte (mündliche Vorgeschichte, Verarbeitung schriftlicher

<sup>1</sup> Das Folgende im Anschluss an W. Egger: Methodenlehre zum Neuen Testament,

Quellen und Traditionen). Synchrone Methoden untersuchen einen Text in seiner jeweils vorliegenden Gestalt (Beschreibung der Textphänomene, wie sie im Prinzip von jedem Interessierten, der die betreffende Sprache beherrscht, vorgenommen werden kann). Unter diachronem Aspekt erscheint ein Text als Ergebnis einer längeren Entstehungsgeschichte, unter synchronem Aspekt als Struktur und Kommunikationselement. Keine Einigkeit herrscht in der Theoriediskussion darüber, wie die beiden methodischen Zugänge einander zuzuordnen sind (komplementär oder hierarchisch). Ich selbst vertrete den Primat der Synchronie und meine, dass diachrone Methoden lediglich der Vertiefung und Illustration eines synchron gewonnenen Textverständnisses dienen können und nicht in Widerspruch dazu treten dürfen. Die Tatsache, dass Sprache synchronisch funktioniert, diachronisch sich bildet und beides dadurch aufeinander bezogen ist, dass «das Werden der Sprache sich auf das Funktionieren hin verwirklicht»<sup>2</sup>, ändert nichts daran, dass der Text auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung eine relative «Autonomie» gegenüber seiner Vorgeschichte gewinnt und als «objektiv» vorliegende schriftliche Grösse auf seine Struktur hin untersucht werden kann.

Historisch/ganzheitlich:

Fatal wäre es, diese Bestimmungen einseitig auf den Unterschied von diachron und synchron zu verteilen. Zweifellos besitzt der Begriff «historisch» eine Affinität zur methodischen Rückfrage *hinter* den vorliegenden Text (nach seinen Vorstufen bzw. nach den zugrunde liegenden geschichtlichen Voraussetzungen). Aber eine synchrone Exegese kann genauso «historisch» – und nicht nur textimmanent – orientiert sein, wie unsere obige Bestimmung «der Text als Kommunikationselement» deutlich zeigt: Als Element in einem «Kommunikationsvorgang» mit «außertextlichen Faktoren»<sup>3</sup> ist der biblische Text eine historische Grösse und besitzt eine Wirkabsicht (damit kommen zugleich neuere Ansätze einer rhetorischen Exegese ins Spiel: s.u. «rhetorical criticism»), die sich sowohl auf historischer (in der Zeit seiner Abfassung und in späterer Zeit) wie auch auf gegenwärtiger Ebene entfalten kann. Dementsprechend kann auch auf beiden Ebenen danach gefragt werden; der Text ist *immer* synchron mit seinem Leser.<sup>4</sup> – «Ganzheitlich» soll in einem doppelten

Freiburg u.a. 1996, bes. 21.25.

<sup>2</sup> So E. Coseriu, zitiert bei U. Schnelle: Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen 2000, 191, der diese Formulierungen gegen den Primat der Synchronie ins Feld führt (vgl. auch 52: «Interdependenz» von Synchronie und Diachronie).

<sup>3</sup> So Egger: Methodenlehre (Anm. 1), 74.

<sup>4</sup> Auch der heutige Leser nimmt – trotz aller dazwischen liegender und ihn beeinflussender Wirkungsgeschichte – «den Text direkt auf und nicht erst durch Vermittlung früherer Leser» (Egger: Methodenlehre [Anm. 1], 37).

Sinne verstanden werden: Es erinnert einmal an die emotionalen, kreativen und sozialen Methoden der Bibelauslegung (interaktionale, tiefenpsychologische, symbolorientierte Bibelauslegung, Bibliodrama), die im Unterschied zur historischen «Distanzierung» den ganzen Menschen einbeziehen wollen («personenorientierte» Methoden). Es soll hier aber vor allem im Sinne «holistischer» Exegese verstanden werden und begegnet uns im Folgenden etwa bei der kanonischen Auslegung (s.u.) als Orientierung an der sog. «Endgestalt» («final form») des Textes («textorientierte» Methoden).<sup>5</sup>

Rückfrage/Interpretation:

Erstere zielt – wie eben erwähnt – *hinter* den Text in seiner jeweils vorliegenden Gestalt (Vorgeschichte, geschichtliche Ereignisse und Personen einschliesslich des Autors) und hat damit den Charakter einer «Re-konstruktion». Letztere ereignet sich *vor* dem Text und angesichts seiner vorfindlichen Gestalt. Hier meldet sich ein weiteres Problem: Inwieweit interpretiert Exegese einen Text im Sinne einer Entnahme des in ihm niedergelegten und vorgefundenen Sinnes? Oder ist «Interpretation» eher «Konstruktion» eines Textsinnes durch den Interpreten im Dialog mit dem Text (so die neuere Rezeptionsästhetik und -hermeneutik)? Im Zusammenhang unserer Arbeitshypothese ist unter «Interpretation» jedenfalls mehr verstanden als nur eine historische Auslegung.

## 2. Ursachenforschung

Akzeptieren wir einmal die genannte Hypothese, so ist damit noch nichts gesagt über die möglichen Ursachen der in ihr beschriebenen Entwicklung. Ich meine, drei Faktoren ausmachen zu können:

1) Fachinterne Gründe: Die klassischen Methoden der historisch-kritischen Exegese haben sich bis zu einem gewissen Grad totgelaufen. Literarkritik, Form- und Überlieferungsgeschichte sowie Traditionskritik waren ausführlich und mit mehr oder weniger Erfolg erprobt worden und vermittelten – insbesondere im Bereich der Quellenscheidung – zunehmend den Eindruck, dass sie eher zur Entfernung vom eigentlichen Text führten als zu dessen Erklärung. Dies war auch kein Wunder – spiegelten doch alle methodischen Entwürfe in ihrem Aufriss nur «mehr oder weniger die Geschichte der Ent-

<sup>5</sup> Mit M. Oeming: *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998, 63ff., rechne ich v.a. «linguistisch-strukturalistische Methoden», «New Literary Criticism» und «Kanonische Schriftauslegung» zu den an «den Texten und ihren Welten orientierte(n) Methoden».

wicklung der exegetischen Fragestellungen» wider, ohne sich in einem methodologischen Gesamtkonzept an «den Bedingungen des Gegenstandes», nämlich dem Text als literarischer und strukturierter Grösse, zu orientieren.<sup>6</sup> Die Disparatheit der Ergebnisse und ihre mangelnde Konsensfähigkeit taten ein Übriges, diesen Weg als eher weniger Erfolg versprechend oder zumindest nicht als den einzig möglichen zu erkennen. Die redaktionsgeschichtliche Methode mit ihrer Frage nach übergreifenden Konzepten (z.B. nach den Evangelisten als Schriftstellerpersönlichkeiten) zeigte bereits eine gewisse Trendwende an,<sup>7</sup> bis dann mit Literaturwissenschaft und strukturaler Linguistik zunächst in der alttestamentlichen Wissenschaft (W. Richter), dann aber auch im Neuen Testament (K. Berger u.a.) eine grundlegende Neuorientierung an der Sprachgestalt der Texte erfolgte.

2) Hinzu kommen allgemein-theologische Gründe. Hier ist auch der Ort, sich mit der oben angedeuteten Frage nach dem Alter des beobachteten Trends zu befassen. M.E. sind die Anfänge bereits in der anglo-amerikanischen Biblische-Theologie-Bewegung seit ca. 1940 zu suchen, die in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang mit der Dialektischen Theologie stand und die neu nach einem verbindlichen Glaubenszugang zur Bibel, und zwar zur ganzen Bibel des Alten und Neuen Testaments suchte<sup>8</sup> («ganzheitlich» heisst hier also auch: unter betonter Einbeziehung des Alten Testaments). In der Diskussion darüber standen sich die Vertreter der von Gerhard F. Hasel so genannten beiden Richtungen «Confessional Method» und (der von Krister Stendahl angeführten) «Descriptive Method» gegenüber. Letztere stand gegenüber der «Bewegung» in einem kritischen bis ablehnenden Verhältnis. Ihre Anhänger befürchteten eine Beeinträchtigung der Wissenschaftlichkeit von Exegese. Es ging – wieder einmal – um das Verhältnis von verbindlicher, auf den Glauben bezogener Bibelauslegung einerseits und der historischen und wissenschaftlich-kritischen Aufgabe andererseits. Zum Wortführer einer «neuen» auf den Glauben und den kirchlichen Kanon bezogenen biblischen Theologie entwickelte sich seit den 60er Jahren in den USA der Alttestamentler Brevard S. Childs (Biblical Theology in Crisis, Philadelphia 1970), auf den bei der Behandlung der «Kanonischen Auslegung» zurückzukommen sein wird. An den älteren Vertretern der konservativen Richtung kritisierte er v.a. deren Suche

<sup>6</sup> B.J. Diebner: Art. «Bibelwissenschaft I/2. Geschichte und Methoden», TRE 6, Berlin u.a. 1980, 362.

<sup>7</sup> Deswegen ist es auch nicht ganz sachgemäss, dass Egger in seinem Methodenbuch (Anm. 1) die «Redaktionskritik» ausschliesslich der «Lektüre unter diachronem Aspekt» zuordnet.

<sup>8</sup> Dazu und zum Folgenden s. ausführlich H. Graf Reventlow: Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983, 1–10.

nach einem «Kanon im Kanon» oder einer «Mitte der Schrift», die nach seiner Meinung gescheitert war und die «Bewegung» in eine Krise geführt hatte.

Seit der Wende zu den 70er Jahren entfaltete sich das Programm einer «(Gesamt-)Biblichen Theologie» auch in Deutschland voll. Dafür stehen Namen wie Hartmut Gese und Peter Stuhlmacher in Tübingen, Hans Hübner in Göttingen und Antonius H. J. Gunneweg in Bonn.<sup>9</sup> Bei allen tief greifenden Differenzen zwischen ihnen haben die Genannten doch ein neues Bewusstsein geweckt für das «grosse Ganze» der Bibel und für die übergreifende Aufgabe, es zu verstehen.

Interessant ist die Rolle, welche die Vereinigten Staaten von Amerika in diesen Bewegungen spielen: Einerseits kommen die meisten innovativen Anstöße für die biblische Exegese (und so auch für unsere Fragestellung) mittlerweile aus den USA<sup>10</sup> oder jedenfalls aus dem angelsächsischen Raum (new literary criticism, narrative criticism, canonical criticism, rhetorical criticism; aber auch feministische Exegese, reader response criticism, cultural studies<sup>11</sup>, postcolonial biblical criticism und new historicism<sup>12</sup>). Andererseits ist auch der konservative, ja fundamentalistische Trend in der kanonischen Exegese unverkennbar (vgl. B.S. Childs). Wie auch immer man dazu stehen mag – eines ist jedenfalls deutlich: Viele ganzheitlich-synchrone Zugänge (auch die

<sup>9</sup> Zur Orientierung vgl. die Textsammlung C. Dohmen, T. Söding (Hg.): Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie, Paderborn u.a. 1995.

<sup>10</sup> Vgl. W. Stegemann: Amerika, du hast es besser! Exegetische Innovationen der neutestamentlichen Wissenschaft in den USA, in: R. Anselm u.a. (Hg.): Die Kunst des Auslegens. Zur Hermeneutik des Christentums in der Kultur der Gegenwart, Frankfurt a.M. 1999, 99–114.

<sup>11</sup> S. dazu den Überblick bei D. Brakke: Cultural Studies. Ein neues Paradigma us-amerikanischer Exegese, ZNT 2 (1998) 69–77. Auch Zugänge zum Neuen Testament und Frühchristentum im Zeichen eines modernen Kulturbegriffs können als «synchronisch» («auf einen bestimmten Moment in der Geschichte gerichtet») und «ganzheitlich» («Konsens» und «Kohärenz» von «Kulturen und Subkulturen») charakterisiert werden (ebd. 71). Vgl. jetzt das mehrbändige Werk: K. Erlemann u.a. (Hg.): Neues Testament und Antike Kultur, Neukirchen-Vluyn 2004ff., welches die Gegenüberstellung von griechisch-römischer Kultur und davon «beeinflusstem» Frühjudentum und -christentum zu überwinden und letztere im Rahmen der einen (wenn auch nicht einheitlichen) antiken Kultur zu verstehen sucht.

<sup>12</sup> Es ist immerhin bemerkenswert, dass es unter dem Vorzeichen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas zu einem neuen Aufmerken auf den historischen Kontext von Literatur kommt (Stephen Greenblatt spricht von «poetics of culture»). Repräsentativ für die – wesentlich ideologiekritische («ideological criticism») – Rezeption dieses Paradigmas in der Bibelwissenschaft steht das Themenheft: «Biblical Studies and the New Historicism», Biblical Interpretation 5/4 (1997). Allgemein zum «new historicism» s. M. Bassler (Hg.): New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur, Tübingen/Basel 2001; T.A. Schmitz: Moderne Literaturtheorie und antike Texte, Darmstadt 2006, 175–182.

nicht-englischen und auf jeden Fall die «personenorientierten») sind aus dem Bemühen entstanden, ein Gegengewicht oder wenigstens eine Ergänzung zur traditionellen akademischen Exegese zu schaffen und die Bibel für Nichtakademiker und interessierte Gläubige neu zugänglich zu machen. Das bedeutet mitnichten, dass man es hier mit «unwissenschaftlichen» Methoden zu tun hätte. Das Gegenteil ist der Fall, und das Ausmass der theoretischen Reflexion ist erheblich (vgl. z.B. das umfangreiche Werk von E. Drewermann zur tiefenpsychologischen oder von E. Schüssler-Fiorenza zur feministischen Exegese). Deutlich ist auch, dass sich hieraus neue Anstösse, Fragen und Einsichten für die «herkömmliche» Exegese ergeben und diese nicht unverändert gelassen haben. Aber doch handelt es sich hier um Ansätze und Zugänge, die für das breite Publikum, v.a. wegen ihrer unmittelbaren und auf konkrete Veränderungen und praktische Konsequenzen zielenden Orientierung am Bibeltext, an aktuellen Fragestellungen oder der persönlichen Betroffenheit, leichter zugänglich und vermittelbar zu sein scheinen. Jüngstes Beispiel dafür ist der Bibliolog.<sup>13</sup> Es handelt sich dabei um eine von dem jüdischen US-Amerikaner Peter Pitzele entwickelte Methode, um mit einer Gruppe, (gottesdienstlichen) Gemeinde oder Schulklasse die Bibel vor dem Hintergrund der persönlichen Lebensgeschichten und Erfahrungen der Beteiligten neu lebendig werden zu lassen. Verwurzelt ist diese Methode im jüdischen Midrasch, indem auch hier «die <Zwischenräume> im Text – das, was der Text nur andeutet, aber nicht ausdrücklich sagt – erzählend, kreativ und inspiriert von eigenen Erfahrungen gefüllt werden.»<sup>14</sup> Dies geschieht dadurch, dass die Teilnehmer in kurzen Äusserungen sich in die Rollen biblischer Personen hineinversetzen, den Text mit ihren eigenen Lebenserfahrungen verbinden und ihn so gemeinsam neu für sich entdecken und auslegen.

Ein weiterer Aspekt ist damit bereits aufgezeigt: Zu den allgemein-theologischen Gründen unseres Trends sind auch das christlich-jüdische Gespräch zu zählen sowie die Anstösse und Anregungen, die sich durch die jüdische Schriftauslegung für die christliche Bibelwissenschaft ergeben haben. Der wichtigste Impuls ist zweifellos die Ehrfurcht vor der Tora als dem geschriebenen heiligen Gotteswort.<sup>15</sup> Denn diese Ehrfurcht bezieht sich auf den Endtext in seiner «kanonischen» Gestalt; von hier aus ergeben sich vielversprechende Ansätze und Querverbindungen zur kanonischen Auslegung der Bibel.

<sup>13</sup> S. dazu U. Pohl-Patalong: Bibliolog. Gemeinsam die Bibel entdecken im Gottesdienst – in der Gemeinde – in der Schule, Stuttgart 2007.

<sup>14</sup> Pohl-Patalong: Bibliolog (Anm. 13), 9.

<sup>15</sup> Vgl. etwa K. Haacker: Ehrfurcht vor dem Wort, in: M. Haarmann u.a. (Hg.): Momente der Begegnung. Impulse für das christlich-jüdische Gespräch, FS B. Klappert, Neukirchen-Vluyn 2004, 30–33.

«Die in der historisch-kritischen Perspektive wichtige und unverzichtbare Frage nach der ›Entstehung‹ des Textes, nach ›Vorstufen‹ und Redaktionen wird hier nicht erörtert.»<sup>16</sup>

Die Konsequenz ist, wirklich den ganzen Text ernst zu nehmen und nicht schwierige oder vermeintlich sekundäre Textteile und «Zusätze» hintanzustellen oder auszuscheiden (wie es z.B. in manchen Perikopenordnungen und Predigttexten geschieht; anders in der – v.a. in reformierter Tradition praktizierten – «lectio continua» des Bibeltextes). Die Schriften und Textteile der Bibel können und sollen sich gegenseitig interpretieren und keine(r) die anderen dominieren. Dem steht auf der anderen Seite eine für uns kaum vorstellbare Freiheit und Vielfalt und gleichzeitig Dignität des menschlichen Auslegungsprozesses gegenüber, der selbst als Teil der sich fortsetzenden und stets unabgeschlossenen Offenbarung Gottes betrachtet wird. Zitiert sei Efraim aus Sedylkov, einer der klassischen Autoren der chassidischen Literatur:

«Bis die (schriftgelehrten) Weisen sie erforschen, heisst die Tora nicht vollständig, sondern bildet nur eine Hälfte, aber durch ihre Forschungen wird die Tora zu einem vollständigen Buch. Denn die Tora wird in jeder Generation nach den Bedürfnissen eben dieser Generation erforscht, und Gott erleuchtet die Augen der Weisen der betreffenden Generation, (so daß sie) in seiner Tora (das ihr) Entsprechende wahrnehmen.»

Und Leo Baeck sagt einmal über den Auslegungsprozess:

«So schritt die Bibel selber fort, jede Zeit erwarb ihre eigene Bibel.»<sup>17</sup>

Auf diese Weise ergibt sich ein offener Prozess, in dem die Ausleger sich in einem vielstimmigen Gespräch gegenseitig ergänzen und kritisieren, keiner das letzte Wort hat und trotzdem aktuell verlässliche Orientierung zustande kommt. Hier bestehen zweifellos Einflüsse und Affinitäten zum Bibliolog, zur interaktionalen und zur intertextuellen Bibelauslegung.

Allerdings hat schon Gershom Scholem gegen ein modern-liberales Missverständnis dieser Konzeption auf diejenige «Annahme über die Natur der Wahrheit» hingewiesen, die hier zugrunde liegt und «die für das rabbinische Judentum, wie vielleicht für jede traditionelle Religionsverfassung, charakteristisch ist: die Wahrheit ist ein für allemal gegeben und festgelegt. Im Grunde braucht sie nur überliefert zu werden.»<sup>18</sup> Aufgabe des Auslegers ist es also nicht, unter Berücksichtigung von Zeit und Situation Wahrheit je neu zu

<sup>16</sup> E. Zenger: Was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann, in: C. Dohmen (Hg.): In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel», Stuttgart 2003, 109–120 (117).

<sup>17</sup> Beide Zitate nach H.K. Berg: Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München/Stuttgart 1991, 391f.

<sup>18</sup> G. Scholem: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders.: Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt a.M. 1970, 90–120 (100f.).

suchen und zu formulieren, sondern «nur», die in der Schrift bereits enthaltene Wahrheit für jede Generation zu finden, ans Licht zu heben und zu entfalten. «Wende die Tora hin und her, denn alles ist in ihr» – alles steckt schon irgendwie in ihr, gerade auch das sich Widersprechende, anscheinend oder scheinbar Unvereinbare – so lautet die für ein historisches Bewusstsein nur schwer nachvollziehbare hermeneutische Maxime dieser Schriftauslegung.

«Es ist gerade der Reichtum an Widerspruch, der lautwerdenden Meinungen, der von der Tradition umfaßt und in unbefangener Weise bejaht wird. Der Möglichkeiten, die Tora zu interpretieren, waren viele, und der Anspruch der Tradition war es gerade, alle auszuschöpfen.»<sup>19</sup>

So zeigt sich hier, was auch sonst für die Prüfung neuer Anregungen in der Bibelauslegung gelten muss: Eine unkritische Übernahme dieses Schriftverständnisses kommt nicht in Frage; es ist vielmehr intensive hermeneutische Reflexion gefragt.

3) Anstöße und Anregungen von aussertheologischen Wissenschaften: Diese spielen eine erhebliche Rolle für unser Thema und sind vielleicht sogar in ihrer Bedeutung noch höher einzuschätzen als die theologischen Gründe – Wissenschaftler sind ganz einfach neugierig ...! Strukturalistische und linguistische Ansätze (der sog. «linguistic turn») sind zunächst in der aussertheologischen Literatur- und Kulturwissenschaft angewendet und erprobt worden und haben erst von da aus in die Bibelwissenschaft Eingang gefunden – und hier wiederum zunächst in der alttestamentlichen Wissenschaft (vgl. die Methodenbücher von G. Fohrer u.a. – unter dem Einfluss von W. Richter – im AT [1973] und dann erst von K. Berger [1977] und W. Egger [1987] im NT<sup>20</sup>). Eine solche Übernahme ist keine Schande, sondern gereichte der wissenschaftlichen Theologie immer schon zur Ehre, sofern sie diese Anleihen reflektiert vollzieht, sie ihrer eigenen Aufgabe anpasst und sich vor modischen Übertreibungen hütet. Dasselbe gilt für Anleihen aus den Human- und Gesellschaftswissenschaften (Psychologie, Anthropologie, Soziologie, Ethnologie), die in der Exegese breit rezipiert worden sind bzw. es noch werden.

### *3. Schwerpunkte der synchron orientierten Bibelwissenschaft*

Im Einzelnen geht es um folgende Forschungsrichtungen und Fragestellungen:

<sup>19</sup> Scholem: *Offenbarung und Tradition* (Anm. 18), 102.

<sup>20</sup> G. Fohrer u.a.: *Exegese des Alten Testaments. Einführung in die Methodik* (UTB 267), Heidelberg 1973; K. Berger: *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung* (UTB 658), Heidelberg 1977; Egger: *Methodenlehre* (Anm. 1).



a) Linguistisch-strukturalistische Methoden: Sie erlauben es, ganz und gar ernst zu machen mit dem Charakter der biblischen Texte als Texte selbst, d.h. als objektiv vorliegende und erforschbare «Gegenstände» schriftlicher Art. Der zum Teil radikale Verzicht auf historische Hypothesen bedeutet nicht nur einen enormen «Zugewinn an Objektivität»<sup>21</sup> für die Wissenschaft, sondern auch eine neue Möglichkeit für den interessierten Bibelleser, selbstständig Fragen an den Text zu stellen und Beobachtungen zu seinem Aufbau und seinen sprachlichen Besonderheiten zu machen. Allerdings droht der erzielte Gewinn durch den hohen Formalisierungsgrad und die damit verbundene Fachsprache («Linguistenlatein») gleich wieder verloren zu gehen, so dass man sich entschieden um ein für die praktische Bibelauslegung brauchbares Analyseinstrumentarium bemühen muss. Dies ist Aufgabe exegetischer Proseminare und entsprechender Sekundärliteratur.<sup>22</sup> Für den Theologen interessant ist der philosophische Hintergrund dieser Ansätze: Da diese vollkommen «systemimmanent» verfahren und auf die Annahme einer ausser-textlichen Wirklichkeit völlig verzichten wollen, besitzen sie einen stark positivistischen Zug und können von der Frage nach der Wirkung oder gar Wahrheit des in einem Text Gesagten völlig absehen (vgl. L. Wittgenstein: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»). Das Interesse gilt ausschliesslich den bedeutungserzeugenden Zeichenstrukturen eines Textes (Verbindung zur Semiotik).

b) Eine besonders wichtige Richtung «holistischer» Exegese ist die «narrative Analyse» («narrative criticism», im Deutschen «Erzähltextanalyse» oder einfach «Erzählforschung» genannt). Diese ist von der narrativen Auslegung und Theologie, wie sie seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts von Walter Hollenweger und Gottfried Vanoni bis zu Gerd Theißen «Der Schatten des Galiläers» (1986, <sup>20</sup>2007)<sup>23</sup> und Susanne Krahes biographischem Paulus-Roman «Das riskierte Ich» (1991) – nicht ohne tiefer gehende theoretische Unterfütterung – bekannt ist, strikt zu unterscheiden. Vielmehr geht es hier um die Untersuchung von Handlungen und handelnden Personen als zwei «Sinnlinien» von erzählenden Texten (ein Begriff aus der Textsemantik) sowie um die sprachlichen Mittel und Strategien, deren sich ein Erzähler bedient (Erzählstimme, Erzählstil, Erzählperspektiven).<sup>24</sup> «Der Bezug zur Wirklichkeit

<sup>21</sup> Oeming: Hermeneutik (Anm. 5), 64.

<sup>22</sup> Vgl. Egger: Methodenlehre (Anm. 1).

<sup>23</sup> S. dazu G. Theißen: Kann man historisch-kritisch von Jesus erzählen?, in: ders.: Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung, hg.v. A. Merz, Göttingen 2003, 309-326.

<sup>24</sup> Bahnbrechend für Letzteres war z.B. – wiederum in den USA – D. Rhoads, D. Michie: Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel, Philadelphia 1982.

(und zu Fragen der Historizität) bleibt außer Betracht.»<sup>25</sup> Gemeinsame Grundlage aller Ausprägungen ist immerhin die narrative Grundstruktur der biblischen Botschaft. In der Erzählanalyse wird Ernst gemacht mit dem fiktionalen Charakter der biblischen Geschichte(n): Primär handelt es sich um Erzählungen, nicht um Berichte – also können sie auch betrachtet und untersucht werden wie Kurzgeschichten und Erzählungen im Deutschunterricht (also ganz aus sich selbst heraus und ohne tiefere historische Kenntnisse, als «autosemantische» Grössen) – was zweifellos seinen Reiz und seine Chancen im Religionsunterricht und in der Erwachsenenbildung hat.

Als Beispiel für diese, auch «poetologische» Auslegungsweise oder – am häufigsten – «New Literary Criticism» (oder «Literary Criticism» oder einfach «New Criticism») genannte Forschungsrichtung<sup>26</sup> sei hier auf die eindrucksvolle holistische Auslegung des Buches Hiob durch Moshe Greenberg in «The Literary Guide to the Bible»<sup>27</sup> verwiesen.

«Insgesamt kommt Greenberg zu dem überzeugenden Resultat, daß die formalen «Wechselbäder zwischen der Psalmen-, Rechts- und Weisheitssprache wie auch die inneren Spannungen und Ungereimtheiten literarisch und theologisch beabsichtigt sein müssen ... Die Endgestalt des Buches hat trotz der literarischen Brüche den guten Sinn, die Brüchigkeit der Wirklichkeit und die Nichtsystematisierbarkeit Gottes abzubilden.»<sup>28</sup>

c) In letzter Zeit besonders an Bedeutung gewonnen hat die sog. Intertextualitätsforschung. Ihre Grundannahme lautet: «Jeder Text kann als eine Transformation schon vorhandener Texte aufgefaßt werden.»<sup>29</sup> So wird deutlich, dass «ein Text niemals ganz autonom sein kann, sondern immer in ein Ge-

<sup>25</sup> Egger: *Methodenlehre* (Anm. 1), 121. – Zum Ganzen s. ebd. 119–123, und U.E. Eisen: *Das Markusevangelium erzählt. Literary Criticism und Evangelienauslegung*, in: S. Alkier, R. Brucker (Hg.): *Exegese und Methodendiskussion*, Tübingen/Basel 1998, 135–153.

<sup>26</sup> Zum Begriffswirrwarr s. M. Oeming, A.-R. Pregla: *New Literary Criticism*, ThR 66 (2001) 1–23 (5f.). Der ganze Beitrag ist als Einführung ins Thema gut geeignet. – Da es sich der Sache nach um Erzähl(text)analyse handelt, ist es besser, von «Narrative» statt allgemein von «Literary» Criticism zu sprechen. Steht die Analyse von Strukturen und Prozessen im Vordergrund, die der Erzählung als Bedeutungsträger zugrunde liegen, kann man von einer «semiotischen Lektüre» sprechen (z.B. O. Davidsen: *The Narrative Jesus. A Semiotic Reading of Mark's Gospel*, Aarhus 1993). Erneut zeigt sich der Zusammenhang mit der Semiotik als übergreifendem Theorierahmen.

<sup>27</sup> R. Alter, F. Kermodé: *The Literary Guide to the Bible*, London 1989.

<sup>28</sup> So Oeming: *Hermeneutik* (Anm. 5), 74, in seiner kurzen Zusammenfassung von Greenbergs Position.

<sup>29</sup> Oeming, *Hermeneutik* (Anm. 5), 70. – Der von J. Kristeva, der geistigen Anregerin des modernen Intertextualitätskonzepts, bevorzugte (und auf die psychoanalytischen Hintergründe verweisende) Begriff lautet «Transposition» (*Revolution and Poetic Language*, übers. v. M. Walker, New York 1984, 59f.).

flecht von Beziehungen zu anderen Texten eingebunden, immer selbst Intertext ist.»<sup>30</sup> Dies ist natürlich noch keine exegetische Methode, sondern eher die theoretische Voraussetzung einer solchen. Es liegt aber auf der Hand, dass sich auf dieser Basis innerhalb der biblischen Tradition («intertextuell») viele Beobachtungen zu «Textbeziehungen» anstellen lassen, die ohne tiefere historische Nachforschungen über Entstehungszusammenhang, Ursprungsbedeutung und Autorintention der Texte auskommen und von besonderer Bedeutung für das Projekt einer neuen «Biblischen Theologie» sind. Um diese Fragerichtung von der blossen «Einfluss- und Quellenforschung» bzw. herkömmlicher traditionsgeschichtlicher Arbeit (die in der Regel auf Altes Testament, frühes Judentum, Neues Testament und frühes Christentum beschränkt bleibt und ganz allgemein nach historisch vermittelten «Traditionen», Begriffen, Motiven, Vorstellungen und Wortfeldern fragt) unterscheiden zu können, muss jedoch dreierlei erfüllt sein: 1. Der Bezugstext («Prä-Text») muss als solcher markiert sein. 2. Er muss eine deutliche Funktion für seinen neuen Kontext («Folgetext») besitzen.<sup>31</sup> 3. Es wird auch umgekehrt – also ganz «unhistorisch» – gefragt, in welchem neuen Licht der Prä-Text von seinem neuen Kontext her erscheint. Intertextuell erzielte «Sinnwirkungen» kann es also in beide Richtungen geben: vom Prä-Text zum Folgetext und vom Folgetext zum Prä-Text – und zwar auch jenseits des ursprünglichen (biblischen) Traditionsbereichs.

Dieses Konzept lässt sich noch dahingehend erweitern, dass man neben den historisch nachweisbaren oder wenigstens nahe liegenden Textrezeptionen auch die historisch möglichen, aber unwahrscheinlichen oder nicht nachweisbaren (Wie hätte ein gebildeter zeitgenössischer Römer die Evangelien und die Paulusbriefe gelesen?) und die historisch unmöglichen oder auch bislang nicht oder nicht bewusst vollzogenen und durch die Intertextuelle Auslegung erstmals festgestellten bzw. vorgenommenen Rezeptionen (z.B. durch das «Zusammenlesen» mit moderner Literatur und Kunst) mit einbezieht. Können sich daraus Fragestellungen und Anstöße für das Verständnis des Ursprungstextes ergeben, auf die man ohne die «Intertexte» nicht kommen würde? Mit S. Alkier kann hier von einem «unbegrenzten» gegenüber einem «begrenzten» Intertextualitätskonzept gesprochen werden<sup>32</sup> (bzw. sogar von ei-

<sup>30</sup> G. Weise: Zur Spezifik der Intertextualität in literarischen Texten, in: J. Klein, U. Fix (Hg.): Textbeziehungen. Linguistische und literaturwissenschaftliche Beiträge zur Intertextualität, Tübingen 1997, 39–48 (41).

<sup>31</sup> Insofern als die Fragen von Diachronie und Synchronie berührt sind, gilt auch hier im Sinne der obigen Verhältnisbestimmung: «Die Kenntnis von Prätexten bei Lesern / Leserinnen ist nicht als Konstitutive für das Textverständnis zu werten. Allerdings verschafft der Einstieg in den Kosmos der Prätexte ... ein vertieftes Verstehen» (M. Labahn, M. Lang: Johannes und die Synoptiker, in: J. Frey, U. Schnelle [Hg.]: Kontexte des Johannesevangeliums (WUNT 175), Tübingen 2004, 443–515 [512]).

nem «Intermedialitätskonzept»). Hinweise und Beispiele zu beidem (mit dem Schwerpunkt auf einem «engeren» Intertextualitätsverständnis und – mit einer Ausnahme – auf der innerbiblischen Intertextualität) finden sich als Band 55 und 76 der «Biblisch-Theologischen Studien» sowie in Heft 16 und 17 der «Zeitschrift für Neues Testament».<sup>33</sup>

d) Kanonische Auslegung: Sie hat ihren Ursprung in den USA. Sie wird in der RGG<sup>4</sup> unter der englischen Bezeichnung «Canonical Approach» geführt – mit einem eigenen Artikel, woraus schon die besondere Bedeutung dieses neuen Zugangs erhellt.<sup>34</sup> Es handelt sich um die im Augenblick wohl einflussreichste Neuerung auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft; sie weist auch problematische Züge auf. Ihr Einfluss hat mit dem Jesus-Buch des Papstes<sup>35</sup> einen vorläufigen Höhepunkt erreicht.

Von dem amerikanischen Alttestamentler Brevard S. Childs war oben bereits die Rede – als Chronisten und Kritiker des «Biblical Theology Movement». Childs setzt bei dessen offensichtlich gescheiterter Suche nach einer «Mitte» der Schrift an und bestimmt den durch die Kirche festgesetzten Kanon Alten und Neuen Testaments als geeigneten Bezugsrahmen für eine «neue Biblische Theologie» – daher die Bezeichnung «canonical approach» für seinen Ansatz. Diese Konzeption ist in umfassendem Sinne theologisch-interdisziplinär, weil sie alttestamentlich- und neutestamentlich-exegetische, historische und systematische Fragestellungen verbindet, und in ihrer Orientierung an der Endgestalt des Textes in seinem kanonischen Zusammenhang («final-form interpretation») in irritierender Weise gleichzeitig modern und konservativ ist:

<sup>32</sup> Vgl. S. Alkier: Intertextualität, in: Erlemann: Neues Testament und Antike Kultur (Anm. 11), Bd. 1, 60–65. – Dabei kann offen bleiben, ob die Interpretation eines Prä-Textes von der historisch nachweisbaren Rezeption in einem Folgetext her noch zu einem «engeren» oder schon zu einem «weiteren» Intertextualitätsverständnis gehört.

<sup>33</sup> D. Sänger (Hg.): Heiligkeit und Herrschaft. Intertextuelle Studien zu Heiligkeitsvorstellungen und zu Psalm 110 (BThSt 55), Neukirchen-Vluyn 2003; ders. (Hg.): Das Ezechielbuch in der Johannesoffenbarung (BThSt 76), Neukirchen-Vluyn 2004; M. Schneider, L.A. Huizenga: Das Matthäusevangelium in intertextueller Perspektive, ZNT 16 (2005) 20–29; M. Schneider: «Hast du gehört, Armageddon ist da». Rezeption biblischer Texte und Motive in ausgewählten Texten Xavier Naidoos, ZNT 17 (2006) 53–63. – Vgl. auch unten Anm. 47 zur Rezeptionsforschung!

<sup>34</sup> C.R. Seitz, R.W. Wall: Art. «Canonical Approach», RGG<sup>4</sup> 2, Tübingen 1999, 53–55. – Zur Diskussion in Deutschland vgl. exemplarisch das Themenheft: «Kanonischer Text – «ganzheitliche» Exegese?», ThQ 167/4 (1987); es setzt mit einem Beitrag von B.S. Childs selbst ein.

<sup>35</sup> J. Ratzinger/Benedikt XVI.: Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg u.a. 2007.

Modern ist sie wegen ihres «literaturwissenschaftlichen» Ernstnehmens der synchronen Textlektüre als Ausgangs- und Zielpunkt jeder Auslegung (in berechtigter Abgrenzung gegenüber übertriebener literarkritischer Hypothesenbildung und der Suche nach historischen Ursprüngen). Konservativ ist sie, weil sie die Gestaltwerdung der biblischen Tradition und des Kanons als ein unmittelbares Werk des Heiligen Geistes in Synagoge und Kirche ansieht, hinter das theologisch nicht mehr zurückgegangen werden darf. Statt nach den Differenzen ist nach der Harmonie und dem Zusammenhang innerhalb und zwischen den Teilen der Bibel (Textgruppen, Bücher, Büchergruppen) zu fragen. Dies ist notwendig und möglich, weil die Bibel in allen ihren Teilen denselben Hauptgegenstand zum Inhalt und zugleich als Urheber und Autor hat: Gott selbst in seiner Offenbarung. Deswegen darf sie aber auch methodisch nicht mit anderer Literatur gleichgestellt werden. Vielmehr hat sich schon die Exegese der normativ-theologischen Aufgabe zu stellen.

Nun ist einzuräumen, dass die Situation im Alten Testament sich etwas anders darstellt als im Neuen. Aufgrund des langen Wachstums der Überlieferung und der vielschichtigen Redaktionsprozesse ist es kaum mehr möglich, Einzelautoren mit individuellen theologischen Profilen auszumachen. Hier kann man in der Tat fragen, auf welcher Ebene des Entstehungsprozesses die synchrone Lektüre eigentlich ansetzen soll (die ja nicht identisch sein muss mit kanonischer Lektüre): auf der Ebene des einzelnen Psalms oder des einzelnen Psalmenbuches oder des ganzen Psalters; auf der Ebene des historisch kaum mehr greifbaren Propheten, des einzelnen Prophetenbuches oder des Zwölfprophetenbuches oder noch höher (Gesamtkanon)?<sup>36</sup> Eine kanonische Lektüre wird jedoch auf die diachrone Rückfrage nach allen diesen Stufen ebenso wenig verzichten können wie auf die historisch-kritische Nachfrage nach der Entstehung des Kanons auf der Ebene der Endtexte selbst.

«Beobachtungen über die Endgestalt des Textes und die kanonische Form und Intention des Textes (verlangen), daß die Vorgesch[ichte] des Textes umrissen und als klar konturierter Hintergrund herausgearbeitet wird, vor dem dann das Spezifische der lit[erarischen] Endgestalt gewürdigt werden kann.»<sup>37</sup>

Die Frage nach der Normativität und Autorität der einzelnen Stufen ist damit jedoch noch nicht beantwortet. Ein Vorschlag, den ich mir hier zu eigen mache, lautet: Fundamentaltheologische Bedeutung als Quelle der Theologie und des Glaubens besitzt nicht der Kanon als solcher, sondern der einzelne biblische Prophet, Apostel oder Schriftsteller – angefangen von Mose und den Propheten, Psalmen- und Weisheitsdichtern bzw. deren Büchern und Büchersammlungen sowie den grösseren Schriftwerken über Jesus bis hin zu den

<sup>36</sup> Vgl. als Beispiel die Ausführungen zu Ps 1 bei Oeming: *Hermeneutik* (Anm. 5), 80 (zu korrigieren sind ebd.: Ps 1,5 zu 1,6; Ps 2,11 zu 2,12).

<sup>37</sup> Seitz, Wall: *Canonical Approach* (Anm. 34), 53.

Briefverfassern und Evangelisten. Dabei soll das Schwergewicht auf abgrenzbaren literarischen Einheiten liegen, die sich einzelnen Autoren oder Autorengruppen mit profilierter Theologie zuweisen lassen. Grundlegend für diese Bestimmung ist die Einsicht, dass «es die Botschaft der biblischen Zeugen immer nur in der Zuspitzung auf eine bestimmte geschichtliche Situation gibt, immer nur ausgelegt und nie unausgelegt als zeitlose Wahrheiten.»<sup>38</sup> Auf der Ebene des Gesamtkanons halte ich einen solchen Zeugen oder eine solche Botschaft für nicht bestimmbar; der Kanon hat in diesem Sinne keinen «Autor», der ihn zusammengefügt hätte oder für alle seine «Endtexte» verantwortlich wäre; eine «Allbezüglichkeit» innerhalb eines als «Einheit» verstandenen Kanons ist also nicht gegeben oder vorauszusetzen und insofern als Auslegungsmethode abzulehnen.<sup>39</sup>

Ein vergleichbares Problem wie im AT stellt sich im NT nicht. Seine Schriften sind innerhalb eines relativ kurzen Zeitraums entstanden und in der Regel einzelnen profilierten Verfassern zuweisbar. Ich sehe keine Notwendigkeit und keinen Sinn für die Exegese darin, hier mit der Kanonischen Auslegung eine spätere, kirchengeschichtliche Perspektive (4. Jahrhundert) zu übernehmen. Neuere kanongeschichtliche Forschungen weisen zudem darauf hin, dass die meisten Gläubigen, Klöster und Gemeinden auch nach dem 4. Jahrhundert keine vollständige Bibel besaßen und nicht einmal alle neutestamentlichen Schriften kannten, sondern dass dies ausschliesslich eine Sache der Gebildeten und Theologen war. Der Kanon dürfte also in Antike und Mittelalter keine nennenswerte Rolle im Glaubensbewusstsein der Kirche gespielt haben, zumal die Mündlichkeit der Glaubensvermittlung (z.B. durch Predigten oder durch Liturgien) noch nicht von der Autorität literarischer Überlieferung dominiert wurde.<sup>40</sup> Kanonische Auslegung kann zudem die Frage, welcher der vielen verschiedenen Kanones ihrer Arbeit eigentlich zugrunde zu legen sei, entweder gar nicht oder nur nach Konfessionen getrennt beantworten und leidet schon von daher an einer inneren Aporie – nämlich der Strittigkeit des «Kanon» selbst.

Als fragwürdige Beispiele einer kanonischen Auslegung (hier unverfänglicher, aber auch undeutlicher «biblische Auslegung» genannt) scheinen z.B. die

<sup>38</sup> G. Barth: *Biblische Theologie. Versuch einer vorläufigen Bilanz*, EvTh 58 (1998) 384–399 (398f.).

<sup>39</sup> W. Groß u.a. weisen mit Recht darauf hin, dass Endtext- und kanonische Exegese nicht einfach dasselbe sind. – Zum Ganzen s. ders.: *Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?*, in: F.-L. Hossfeld (Hg.): *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg u.a. 2001, 110–149 (124–134 mit Anm.en); hier findet sich eine gute Diskussion der problematischen Implikationen von Childs' Ansatz.

<sup>40</sup> Zum Ganzen s. K. Greschat: *Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Fragestellungen und Themen der neueren Forschung*, VF 51 (2006) 56–63.

Sicht zu sein, der offene Schluss der Apostelgeschichte («offen» auch in Bezug auf das Schicksal des jüdischen Volkes) könne auf den Römerbrief als Antwort auf die Frage hinlenken, was Paulus denn in seiner Mietwohnung in Rom gemäss Apg 28,31 gelehrt habe,<sup>41</sup> oder die Auskunft, Apk 22,6–21 sei nicht nur als Epilog der Johannesapokalypse, sondern als «Schlussstein der christlichen Bibel» zu lesen und die Textsicherungsformel in V. 18f. beziehe sich demzufolge nicht nur auf das Offenbarungsbuch, sondern auf die ganze (!) Bibel.<sup>42</sup> Irgendeine Intention eines Autors oder Kanonsredaktors wird dafür überhaupt nicht in Anspruch genommen; vielmehr handelt es sich bei dieser Art kanonisch-intertextueller Auslegung um eine sehr einseitige Form von Rezeptionsästhetik, auf die wir unten zurückkommen werden. Die Bibel wird hier unter einer Gesamtperspektive gelesen, bei der «das Einspielen der angespielten Texte» (in Apk 22: Jes 11; Apk 2,7 und Gen 2–3) in der Tat «für die Sinnkonstituierung notwendig ist»,<sup>43</sup> da es sich ja konzeptionell um ein und denselben Text, nämlich die als Einheit und synchron betrachtete christliche Bibel, handelt.

Die Meinung, Mal 3,23f. mit der Ankündigung Elias weise unmittelbar auf das Auftreten Johannes' des Täufers in den Evangelien voraus, kann nur vertreten, wer statt des hebräischen Kanons (Abschluss mit II Chr 36,22f.) den griechischen (LXX) zugrunde legt, aber innerhalb desselben bei den Propheten wieder (mit dem hebräischen Kanon) das Zwölfprophetenbuch ans Ende stellt. Das ist immerhin eine massgebliche spätere christlich-kanonische Perspektive (vgl. Lutherbibel ohne Apokryphen), aber der theologischen Eigenbedeutung der hebräischen Bibel wird man damit nicht gerecht. Eine ganzheitliche biblische Auslegung dieses Zusammenhangs in dem Sinne, wie Thomas Hieke (s. Anm. 42) sie vorführt, setzt diese Perspektive im Übrigen nicht voraus, da sie auch unabhängig von der strikten literarischen Abfolge Maleachi – Matthäusevangelium Gültigkeit besitzt.

#### e) Rezeptionsanalyse/reader-response criticism:

«Im reader-response criticism geht es um die Rezeption des bibl[ischen] Textes, d.h. um das Konstrukt der im Text implizierten Leserschaft (implied reader) und deren Verhältnis zu realen Lesern und ggf. Leserinnen der Antike wie der Gegenwart.»<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Dabei wird der Schluss von Apg 28,27 als Heilsankündigung («und ich werde sie heilen») und insofern als Vorgriff auf Röm 9–11 verstanden.

<sup>42</sup> S. dazu T. Hieke: *Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven*, ZNT 12 (2003) 65–76 (70–72); zum zweiten Beispiel ausführlich: T. Hieke, T. Nicklas: «Die Worte der Prophetie dieses Buches». *Offb 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel gelesen* (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003.

<sup>43</sup> Hieke: *Neue Horizonte* (Anm. 42), 71.

<sup>44</sup> M.-T. Wacker: Art. «Bibelkritik I. Methoden der Bibelkritik im Alten Testament», RGG<sup>4</sup> 1, Tübingen 1998, 1474–1480 (1476).

Aus dieser Bestimmung ergibt sich zunächst, dass die Rezeptionsanalyse ganz auf der synchronen Textebene erfolgen kann (Frage nach der impliziten Leserschaft). Sobald aber die Frage nach der realen Leserschaft ins Spiel kommt, muss die historisch-diachrone Dimension hinzutreten. Es ist ein Unterschied zwischen den Lesern, welche Paulus sich bei Abfassung des 1. Korintherbriefes vorgestellt hat (welche also in seinem Text impliziert und intendiert sind: abstrakte bzw. ideale Leserschaft), und denjenigen, auf welche sein Schreiben in Korinth tatsächlich traf. Frage ich nach Letzteren, so suche ich aus den expliziten Angaben und Anreden im Text sowie zusätzlichen Informationen den sog. «Erstleser» zu rekonstruieren, und dazu brauche ich alle Mittel und Möglichkeiten, die die historische Forschung bereitstellt.

f) Der Fokus der Fragestellung lässt sich von da aus in zwei entgegengesetzte Richtungen verschieben, und so gelangt man zu zwei weiteren Auslegungsansätzen der neueren Exegese:

1) «rhetorical criticism»: Er tritt gewissermassen einen Schritt hinter die Frage nach der Leserschaft zurück und fragt nach den rhetorischen Strategien der Leserlenkung: In welchen Formen und mit welchen Mitteln soll und kann (aufgrund der zwischen Autor und Rezipienten kulturell gemeinsamen rhetorischen «Codes») welche Wirkung bei der Leserschaft erzielt werden? Auch durch diese Fragestellung wird eine neue Aufmerksamkeit für die genaue Sprachgestalt der Texte erzeugt. So lässt sich z.B. im Einzelnen verfolgen, durch welchen Aufbau und mit welchen Argumentationsmitteln («Rhetorik») Paulus in seinem Galaterbrief das von ihm verfolgte Argumentationsziel bei seinen Adressaten zu erreichen sucht.<sup>45</sup>

2) Man kann aber den Fokus der Fragestellung auch in die andere Richtung verschieben. Auch dies führt wieder zu zwei Möglichkeiten: a) Man fragt nach der tatsächlich erzielten (auch der unerfreulichen!) Wirkung und Aufnahme von Texten in der Ursprungssituation und durch die ganze (Kirchen-) Geschichte und nach den dabei wirksamen Mechanismen<sup>46</sup> (dies ist Aufgabe von Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte und wird seit langem ausgiebig im Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament erprobt);<sup>47</sup>

<sup>45</sup> S. dazu zuletzt D.F. Tolmie: *Persuading the Galatians. A Text-Centered Rhetorical Analysis of a Pauline Letter* (WUNT R.2 190), Tübingen 2005; S. Schewe: *Die Galater zurückgewinnen. Paulinische Strategien in Galater 5 und 6* (FRLANT 208), Göttingen 2005.

<sup>46</sup> Zu Letzteren s. Berg: *Ein Wort wie Feuer* (Anm. 17), 338 (im Anschluss an A. Stock: *Selektion, Kombination, Adaption, Aktualisation*).

<sup>47</sup> Auch diese Fragestellung fällt selbstverständlich unter die oben (unter e)) genannte Rezeptionsanalyse. Eine Variante ist die Untersuchung potentieller Lesarten durch historische Rezipienten, ohne dass es dafür in jedem Einzelfall Textbelege geben muss. Ein Beispiel aus jüngster Zeit (Wie würden heidnische Kritiker des Neuen Testaments den 1. Thessalonicherbrief gelesen haben?) bietet J.G. Cook: *Pagan Philo-*



b) man fragt grundsätzlich nach der Rolle der Leser im Interpretationsvorgang. Hier ist nun von einer Tendenz in der neueren Exegese zu berichten, die den Schwerpunkt des Interpretationsvorgangs ganz in die Aktivität der Leser hinein verlegt. Aufgabe und Funktion des Rezipienten ist es nicht mehr nur, die Leerstellen im Text auszufüllen,<sup>48</sup> sondern den Text und seinen Sinn überhaupt erst für sich zu erschaffen.<sup>49</sup> Als geistige Eltern dieses Ansatzes – der nun mit linguistischer oder kanonischer Textauslegung nichts mehr zu tun hat – kann man etwa das Intertextualitätskonzept von Julia Kristeva oder Roland Barthes und die Theorie des «Offenen Kunstwerks» von Umberto Eco mit ihrer Betonung des freien Spiels der Texte und Assoziationen betrachten. Als «synchron» muss man diese Versuche insofern bezeichnen, als ganz neue und andere Textwelten (auch ohne historischen Zusammenhang) gleichrangig in den Verstehensprozess des jeweiligen Lesers eingehen bzw. in den gegebenen Text «eingelassen» werden.<sup>50</sup> Versteht man den Lesevorgang als vom Geist Gottes (durch die biblischen Texte) gewirkt und gesteuert, lässt sich ein solches Konzept von Rezeptionshermeneutik auch in die Theologie integrieren. Es wird allerdings entscheidend dadurch modifiziert, dass in der theologischen Hermeneutik in der Regel der (Bibel-)Text mindestens so stark gemacht werden muss wie die Leser und jede einseitige Form von (leserorientierter) Rezeptionsästhetik hier immer wieder an ihre Grenzen stösst.<sup>51</sup>

sophers and 1 Thessalonians, NTS 52 (2006) 514–532. – Zu konstruktiven Rückwirkungen auf das Verständnis des rezipierten Textes selbst vgl. als Beispiel: R. Müller-Fieberg: Literarische Rezeptionen des «neuen Jerusalem» (Offb 21f.) als Impuls für Theologie und Praxis, ZNT 13 (2004) 33–42.

<sup>48</sup> So W. Iser in seinem epochemachenden Werk zur Rezeptionsästhetik: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1984. Iser bezeichnet diesen Aspekt literarischer Texte als deren «Appellstruktur» (zu Iser und zu seiner Rezeption in den USA s. Schmitz: Literaturtheorie [Anm. 12], 103–107).

<sup>49</sup> In diese Richtung ging denn auch die v.a. in den USA geäußerte Kritik an Iser's Konzept (s. dazu Schmitz: Literaturtheorie [Anm. 12], 104f.: Iser's Leser sei eine Instanz, «die wir erst aus der Interpretation des Texts gewinnen», und erweise sich damit als «Konstrukt, mit dem Iser seine eigenen Interpretationen rhetorisch absichert»).

<sup>50</sup> S. dazu Berg: Ein Wort wie Feuer (Anm. 17), 314f.: «Lesen in freier Assoziation». – Zu beachten ist, dass Kristeva selbst den Leser nicht stark, sondern schwach machen wollte; dies ist der Sinn ihrer Ablösung von «Intersubjektivität» durch «Intertextualität»: «Jeder von uns ist nichts weiter als eine Schnittmenge von präexistenten Diskursen; nicht wir machen etwas mit Texten, sondern wir werden von ihnen erschaffen» (Schmitz: Literaturtheorie [Anm. 12], 92).

<sup>51</sup> Vgl. U.H.J. Körtner: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994, und dazu die Darstellung bei R. Sohns: Verstehen als Zwiesprache. Hermeneutische Entwürfe in Exegese und Religionspädagogik, Münster u.a. 2003, 93–101.

g) Ähnliche Überlegungen finden wir jetzt auch in der Geschichtshermeneutik und Geschichtstheorie (in Anwendung auf den «historischen» Jesus und das Neue Testament). Jens Schröter hat in einem programmatischen Beitrag die Mittelpunktstellung des Lesers, des Betrachters, des Rezipienten ausgeweitet und universalisiert zu einer allgemeinen Theorie des Erkennens im Umgang mit Sprache und Texten (der Vergangenheit, des Neuen Testaments) und mit (vergangener, frühchristlicher) Wirklichkeit.<sup>52</sup> Dabei greift er selbstredend auf entsprechende neuere Entwicklungen in der Sprachphilosophie, Erkenntnis- und Geschichtstheorie sowie der Literaturwissenschaft zurück. So ergibt sich die doppelte Frage «nach dem Verhältnis von Textsinn und Interpretation» und «nach Tatsachen und deren späterer Verarbeitung innerhalb eines Geschichtsentwurfes». Die «erkenntnistheoretische Grundhaltung», die der Antwort auf beide Fragen zugrunde liegt, ist diejenige einer «Konstruktion von Wirklichkeit», welche sowohl durch Interpretationen als auch (modellhaft) durch die Texte selbst geschieht.<sup>53</sup> Für die Geschichtsschreibung bedeutet dies, dass bei ihr «Faktizität und Fiktionalität ... notwendig ineinander» liegen<sup>54</sup> und der Entwurf möglicher Welten durch Texte sowohl im Neuen Testament (vgl. Apostelgeschichte) als auch in heutiger Historiographie eine «sinnstiftende Tätigkeit»<sup>55</sup> darstellt – womit wieder die Aktivität und konstitutive Rolle des Rezipienten (von Geschichte) hervorgehoben ist.

Wohin ein solcher Ansatz im Extremfall führen kann, sei an einem kurzen Beispiel aus der Jesusforschung gezeigt. Willi Braun versucht, durch eine Auswertung der Arbeit des amerikanischen Jesus-Seminars ...

«das Bewußtsein für ein historiographisches Axiom zu schärfen: Weder der historische Jesus, noch der Christus der Bekenntnisse, noch biblische oder nachbiblische Erzählungen vom Ursprung des Christentums sind zutreffende historische Darstellung der Vergangenheit, sondern sie sind Mythographien des Ursprungs, die nichts als unsere

<sup>52</sup> J. Schröter: Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, NTS 46 (2000) 262–283. Vgl. ders.: Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften, ThLZ 128 (2003) 855–866; ders., A. Edelbüttel (Hg.): Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive (TBT 127), Berlin 2004. – S. jetzt auch K. Backhaus, G. Häfner: Historiographie und fiktionales Erzählen. Zur Konstruktivität in Geschichtstheorie und Exegese (BThSt 86), Neukirchen-Vluyn 2007.

<sup>53</sup> Schröter: Zum gegenwärtigen Stand (Anm. 52), 266. «Dies bedeutet keine Beliebigkeit» der Interpretationen, «sondern trägt vielmehr der Einsicht Rechnung, daß der Sinn eines Textes nicht in diesem selbst verborgen liegt und gefunden werden muß, sondern im Lesevorgang jeweils erst konstruiert wird» (ebd. 274).

<sup>54</sup> Schröter: Zum gegenwärtigen Stand (Anm. 52), 274.

<sup>55</sup> Schröter: Zum gegenwärtigen Stand (Anm. 52), 283.

sehr identifizierbaren Interessen, in unserer Zeit und an unserem Ort, widerspiegeln.»<sup>56</sup>

Die wissenschaftliche Aufgabe bestünde in reiner Ideologiekritik um der Ideologiekritik willen. Sie wird damit selbst ideologisch. Über Jesus selbst kann man nichts wissen (ausser dass er gelebt hat) und braucht es auch gar nicht:

«Jesu *ipsissima vox* ist so sehr überlagert von der Kakophonie, die die zahllosen Bauchredner produzieren, die sich ihm im Laufe der Zeit angedient haben, beginnend mit den Evangelisten und endend (vielleicht) bei Robert Funk und dem Jesus Seminar, daß man jedem, der beansprucht, im Besitz zuverlässiger Stimmidentifizierungstechnologie zu sein, sehr skeptisch begegnen sollte. Die Ironie liegt freilich darin, daß man den historischen Jesus gar nicht braucht, weder aus theologischen Gründen (und das hat Paulus bereits demonstriert), noch für das profanhistorische Unternehmen, die Formierung der ersten christlichen Gemeinschaften zu verstehen.»<sup>57</sup>

Die konstruierende und konstituierende Rolle der Jesus-Rezipienten ist hier dermassen überzeichnet, dass Braun zu der längst überwunden geglaubten Verabschiedung des historischen Jesus aus theologischen Gründen zurückkehren muss und schlussendlich beim «symbolischen Jesus unseres zeitgenössischen Diskurses» (William Arnal) landet.<sup>58</sup> Gegen eine solche (erneute) Abkoppelung des christlichen Glaubens von der realen Geschichte ist aus theologischen Gründen Einspruch zu erheben. Verliert die Theologie den Kontakt zum irdisch-geschichtlichen Jesus, so verliert sie (eine) ihre(r) Grundlage(n). Deswegen kann die hier überdeutlich zutage tretende postmoderne Pluralität und Subjektivität des Umgangs mit Texten und Geschichte nicht das letzte Wort haben!

h) Interessant ist, dass der scheinbar nicht hintergehbare Pluralismus der Postmoderne plötzlich auch wieder prämoderne Zugänge zur Bibel möglich und attraktiv erscheinen lässt. Als eine Art Manifest solcher Rückbesinnung kann der programmatische Beitrag von Leander E. Keck in der Zeitschrift «Interpretation» von 1996 gelten.<sup>59</sup> Keck fordert dort eine Rückkehr zur existenziellen Autorität der Bibel, da die Postmoderne das Ende der «tyranny of modernity»<sup>60</sup> und ihres selbstverständlichen Rationalismus bedeute und ein neues Ernstnehmen der biblisch-mythologischen Sprache legitimiere.

<sup>56</sup> W. Braun: «Wir haben doch den amerikanischen Jesus». Das amerikanische Jesus-Seminar: Eine Standortbestimmung, ZNT 16 (2005) 30–39 (37).

<sup>57</sup> Braun: Wir haben doch (Anm. 56), 37.

<sup>58</sup> Braun: Wir haben doch (Anm. 56), 38.

<sup>59</sup> L.E. Keck: The Premodern Bible in the Postmodern World, Interp. 50 (1996) 130–141.

<sup>60</sup> Keck: Premodern Bible (Anm. 59), 135.

«The notion that twenty-first century persons deeply influenced by technological knowledge based on empirical data or logical concepts can take seriously only that kind of language is precisely the conceit of modernity that postmodernism has exposed.»<sup>61</sup>

Die mit dieser Diagnose verbundene Gefahr einer Dämonisierung der Moderne sieht Keck selbst und sucht ihr nachdrücklich zu begegnen;<sup>62</sup> aber auch die – von ihm nicht explizit genannte – kanonische Auslegung (s.o.) muss sich die Frage gefallen lassen, ob sie nicht einer nivellierenden Bibellektüre und einer vorkritischen Bibel- und Traditionsgläubigkeit Vorschub leistet, die bei heutigen Verstehensschwierigkeiten mit der Bibel nicht wirklich hilfreich und weiterführend sind.

#### 4. Versuch einer Positionsbestimmung

Versucht man ein Gesamtbild zu zeichnen, so kann man sich der bekannten Unterscheidung der drei Welten (hinter dem Text, im Text, vor dem Text) bedienen. Man kann diese Unterscheidung auch in Beziehung setzen zu den von Volker Lehnert vorgeschlagenen «Ebenen des literarischen Textes»: historische Ebene (hinter dem Text liegende Wirklichkeit), Textebene (im Text liegende Wirklichkeit), Kommunikationsebene (vor dem Text liegende Wirklichkeit).<sup>63</sup> Alle exegetischen Methoden lassen sich auf diese drei Welten oder Ebenen verteilen bzw. einer oder zweien von ihnen zuordnen. Dabei gehören die diachronen Methoden zur Welt hinter, die synchronen Methoden zur Welt in und vor dem Text; in der Welt im Text treffen sich beide<sup>64</sup> und können sich ggf. in ihren Ergebnissen ergänzen. Oben wurde schon festgestellt, dass die historische Dimension nicht einfach deckungsgleich ist mit den diachronen Methoden; erstere erscheint vielmehr auch in der Welt vor dem Text als «historische Kommunikationssituation»<sup>65</sup>. Zu dieser gehört im Übrigen (ebenso wie zur Welt hinter dem Text) auch der Autor. Zu kurz kommt in Lehnerts Modell die konstruktive Rolle des Lesers bei der Textinterpretation (im Sinne des «reader-response criticism»); er wäre allenfalls unter «spätere

<sup>61</sup> Keck: *Premodern Bible* (Anm. 59), 139.

<sup>62</sup> Keck: *Premodern Bible* (Anm. 59), 140.

<sup>63</sup> V.A. Lehnert: *Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion von Jes 6,9-10 bei Markus und Lukas* (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 25), Neukirchen-Vluyn 1999, 81.

<sup>64</sup> Vgl. oben Anm. 7 und zum Ganzen: P.C. Counet: *Introduction*, in: ders., U. Berges (Hg.): *One Text, A Thousand Methods. Studies in Memory of Sjef van Tilborg* (Biblical Interpretation Series 71), Boston/Leiden 2005, 1-18 (6): «Diachronic studies reach from the «whence» to the «what,» synchronic studies from the «what» to the «whither.»

<sup>65</sup> Lehnert: *Provokation* (Anm. 63), 81.

Rezeptionsgeschichte»<sup>66</sup> subsumiert. Die Welt vor dem Text ist massgeblich diejenige der Leser. Der Ort, an dem die «Bedeutung» und der «Sinn» eines Textes entstehen, liegt nun nicht in einer der drei Welten oder in der Verbindung von zweien, sondern ...

«in the interplay between all three worlds. Meaning resides in the conversation between the text and reader with the world behind the text informing that conversation. Interpretation is impaired when any world is given preeminence at the expense of neglecting the other two.»<sup>67</sup>

Deswegen sind auch Methoden und Zugänge aus allen drei Bereichen notwendig und legitim für die Textinterpretation.

«Hermeneutics is a dialogue between the text, and reader, and the text and reader enter into a conversational covenant informed by the world of the author.»<sup>68</sup>

An der Formulierung wird zugleich der unterstützende Charakter der historisch-diachronischen gegenüber der synchronischen Dimension deutlich. Es ist jedoch zu fragen, ob ein Text wirklich einen Dialog führen kann und nicht vielmehr der Autor und alles, was der Erhellung der «historische(n) Kommunikationssituation» (Lehnert) dient, gleichrangig zur Welt des Textes hinzugenommen werden müssen, wenn ein Dialog stattfinden und gelingen soll. Die Welt des Autors liefert in diesem Sinne nicht nur «preparatory, foundational information for the dialogue»,<sup>69</sup> sondern gehört in den Dialog selbst hinein, ist für ihn genauso konstitutiv und wesentlich wie der andere Dialogpartner.

Wegen dieser wesensmässigen «Dialogizität» nicht nur des Textes, sondern des Textes als einer von (einem oder mehreren) Menschen verantworteten Grösse fällt auch meine Antwort auf die Frage nach dem Status des historischen Autors und seiner Textintention, von der die historisch-kritische Exegese ausgegangen war, eher «schwammig» und unspektakulär aus: Die Wahrheit scheint irgendwo in der Mitte zu liegen zwischen einer Auffassung, die dem Autor völlige Macht über seinen Text gibt (und deswegen exegetisch auch nur einen einzigen, ursprünglichen «Sinn» eines Textes sucht und gelten lassen kann – eine Auffassung, die in der feministischen Literaturwissenschaft übrigens gerne als typisch «patriarchalisch» denunziert wird), und einer Auffassung, die ihn völlig zugunsten des Lesers verdrängt (und den Text völlig dessen konstruktiver Verfügung ausliefert).<sup>70</sup>

<sup>66</sup> Lehnert: Provokation (Anm. 63), 81.

<sup>67</sup> W.R. Tate: *Biblical Interpretation. An Integrated Approach*, Peabody MS 1997, XXV; vgl. das Diagramm ebd. 158.

<sup>68</sup> Tate: *Biblical Interpretation* (Anm. 67), 255.

<sup>69</sup> Tate: *Biblical Interpretation* (Anm. 67), 255.

<sup>70</sup> Vgl. Schmitz: *Literaturtheorie* (Anm. 12), 151.204, und zum Verschwinden der Vorstellung von der «ursprünglichen Bedeutung» eines Textes die scharfe Problemanzeige

«Vertreter der Auffassung, Texte hätten nur einen einzigen, unverrückbaren Sinn, haben Schwierigkeiten zu erklären, warum dann manche literarische Werke [und auch biblische Texte, G.R.] so unterschiedlich interpretiert worden sind; diejenigen, die der Ansicht sind, Texte könnten tatsächlich bedeuten, was der einzelne Leser aus ihnen macht, können hingegen nicht erklären, warum es dann trotz allem immer einen stabilen Sinnkern zu geben scheint.»<sup>71</sup>

«Stabiler Sinnkern» scheint ein treffender Ausdruck für das zu sein, worum sich die Auslegung von Texten bleibend zu bemühen hat. Auch wenn sie ihn nicht abschliessend zu fassen bekommt, kann sie doch von seiner Existenz ausgehen und sich ihm immer wieder «auf Sichtweite» nähern. Die verstärkte Einbeziehung der Leser- und Rezipientenperspektive (auch unter dem Gesichtspunkt der Intertextualität) kann deutlich machen, warum ein (stabiler) Sinnkern gleichwohl mehrere (verschiedene) Sinnmöglichkeiten – und sicherlich eine unendlich grosse Anzahl von individuellen «Aneignungsmöglichkeiten»<sup>72</sup> – aus sich heraussetzen kann; dies kann aber nicht als Begründung für eine weitgehende oder völlige Beliebigkeit der Textinterpretation dienen – oder die Behauptung stützen, eine solche sei nicht möglich.

Dabei gilt sicherlich, dass die Stabilität der Sinnkerne bei unterschiedlichen Texten unterschiedlich gross ist.

«Auf der Ebene des Textsinns ist die Bandbreite der Pluralität von Text zu Text sehr verschieden und kann bei manchen Texten gegen Null gehen. Sie ist bei nicht-fiktionalen Texten bzw. Textabschnitten generell geringer als bei fiktionaler Literatur. Es hängt also sehr vom Einzelfall ab, ob es eine oder viele richtige Sinnbildungen gibt.»<sup>73</sup>

Aber innerhalb dieses Rahmens und mit den genannten Einschränkungen ist es nach wie vor möglich und sinnvoll, auch nach dem vom historischen Autor eines Textes intendierten Sinn zu fragen und sich ihm wenigstens versuchsweise anzunähern, wobei die Grundlage aller dieser Bemühungen die entschlossene Zuwendung zum Text und seiner Sprachgestalt zu sein hat – also die grundlegende Errungenschaft der ganzheitlich-synchronen Zugangsweise.

bei W.A. Meeks: *Why Study the New Testament?*, NTS 51 (2005) 155–170 (162).

<sup>71</sup> Schmitz: *Literaturtheorie* (Anm. 12), 151.

<sup>72</sup> In diesem Sinne kann man auch von einer «restricted infinity» (W.R. Tate) von Bedeutungsmöglichkeiten sprechen. Das bedeutet für literarische Texte: «While a metaphor can never be exhausted, it cannot mean just anything. It can mean an infinite number of things within parameters» (Tate: *Biblical Interpretation* [Anm. 67], 256). Während die Zahl der individuellen (Sinn- und) Aneignungsmöglichkeiten unbegrenzt ist, ist die Zahl der Sinnmöglichkeiten der Metapher bzw. des Textes selbst begrenzt.

<sup>73</sup> J. Kügler: *Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft*, in: U. Busse (Hg.): *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg i.Br. u.a. 2005, 10–37 (26).

Dies alles ist sicherlich nicht der von J. Schröter anvisierte Paradigmenwechsel oder eine grundlegend neue Orientierung.<sup>74</sup> Es ist eher der Versuch einer behutsamen Weiterentwicklung des auf vielerlei Wegen bereits Erreichten im Sinne einer geordneten und gesprächsfähigen Vielstimmigkeit. Eine Übertreibung in der einen oder anderen methodischen Richtung (v.a. im Sinne eines strikten «Konstruktivismus» oder einer prinzipiellen Infragestellung historischer Referentialität<sup>75</sup>) wäre nicht weiterführend und sachgemäss. Es gilt, einmal gewonnene Einsichten und bewährte methodische Verfahren nicht vorschnell preiszugeben zugunsten neuerer Experimente, über deren Zukunft und Tragfähigkeit auch in den aussertheologischen Wissenschaften noch keineswegs entschieden ist.

### *Abstract*

Es ist kaum zu bestreiten, dass die neuere Exegese den Schwerpunkt ihres Interesses von der historisch-diachronen Rückfrage (Welt hinter dem Text) auf die ganzheitlich-synchrone Textinterpretation (Welt vor dem Text) verlagert hat. Der vorliegende Beitrag fragt nach den Ursachen dieser Entwicklung (inner- wie aussertheologisch), stellt die einzelnen Forschungsrichtungen und Fragestellungen im Überblick vor (u.a. auch Intertextualitätsforschung und kanonische Auslegung) und versucht eine Beurteilung. Besondere Bedeutung kommt dabei neueren rezeptionsästhetischen Ansätzen zu; diese sollten jedoch kein Grund für einen «Paradigmenwechsel» hin zu einer einseitigen Leserorientierung in der biblischen Exegese sein. Letztere hat vielmehr auch weiterhin die Aufgabe, nach dem «stabilen Sinnkern» von Texten und der von einem historischen Autor jeweils intendierten Sinnbildung durch und innerhalb eines Textes zu fragen.

*Günter Röhser, Bonn*

<sup>74</sup> Vgl. Schröter: Zum gegenwärtigen Stand (Anm. 52), 264f.

<sup>75</sup> S. dazu die treffenden Ausführungen von G. Häfner, in: Backhaus, Häfner: Historiographie (Anm. 52), 67–96 («Konstruktion und Referenz: Impulse aus der neueren geschichtstheoretischen Diskussion»).