

Den «garstig breiten Graben» überwinden

Ein Vergleich alltäglicher und exegetischer Lesarten zur Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11)

Vor vier Jahren durfte ich in der «Orientierung» ein «Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese» halten und darin den nötigen wissenschaftstheoretischen Rahmen für eine Verankerung der Frage nach heutigen Alltagsbibellektüren in der Exegese abstecken.¹ Im vergangenen Jahr 2007 konnte ich meine seit 2001 geplante und 2003 begonnene empirische Studie abschließen, in die ich Ihnen im Folgenden einen kleinen Einblick geben möchte.

Meine empirische Studie bringt zwei Sachverhalte miteinander ins Gespräch, die, je nach Perspektive, manchen Menschen fast wie ein und dasselbe, anderen dagegen wie zwei völlig unvergleichbare Größen erscheinen mögen: Sie vergleicht das Alltagsverständnis, das ganz normale, theologisch nicht speziell vorgebildete ChristInnen und auch NichtchristInnen zur Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1-46) entwickeln, mit fachwissenschaftlichen exegetischen Auslegungen der Perikope. Ähnlichkeiten wie Unterschiede dieser beiden Größen liegen auf der Hand. In beiden Fällen lesen und interpretieren Menschen einen biblischen Text. Die Tätigkeiten selbst ebenso wie der Gegenstand der Bemühungen scheinen auf den ersten Blick übereinzustimmen. Unterschiede sind vor allem in den lesenden und interpretierenden Subjekten zu vermuten, im jeweiligen Vorwissen, wahrscheinlich auch im methodischen Vorgehen, vielleicht im Bewußtsein der eigenen Professionalität oder Nicht-Professionalität, in Selbstverständnis und Geltungsanspruch, der dem eigenen Interpretieren jeweils zugesprochen wird.

Ein offensichtlicher Unterschied besteht darin, daß sich exegetische Forschung auf den biblischen Text in seiner griechischen bzw. hebräischen oder aramäischen Ursprungssprache bezieht, eventuell auch noch frühe lateinische, syrische oder koptische Übersetzungen hinzuzieht, während AlltagsleserInnen in aller Regel keine entsprechenden Sprachkenntnisse haben und mit deutschen, womöglich sogar sehr alltagssprachlichen Übersetzungen umgehen. Unterschiede entstehen natürlich auch dadurch, daß AlltagsleserInnen üblicherweise ihre Deutungen biblischer (und anderer) Texte nicht aufschreiben und schon gar nicht veröffentlichen, sondern sie entweder allein in ihrem Herzen bewegen oder im kleinen Kreis im Gespräch miteinander entwickeln. Die Alltagsinterpretationen, die in dieser Arbeit besprochen werden, liegen in Form von aufgezeichneten und transkribierten Interviews vor, sind also Abschriften eines an sich flüchtigen Gesprächsprozesses. Exegetische Auslegungen hingegen spiegeln nicht mehr den unmittelbaren Prozeß der (Erst-)Begegnung der Exegetin/des Exegeten mit dem Text, sondern basieren auf langer Vorbildung und intensiver Forschung, sind gründlich Korrektur gelesen und schließlich zur Veröffentlichung bestimmt. Der Vergleich, der auf den ersten Blick so naheliegend wirkte, erscheint vor diesem Hintergrund zunehmend kühn, die Alltagslektüren möglicherweise defizitär. Denn wie sollen spontane Alltagslektüren im direkten Vergleich mit wissenschaftlicher Forschung bestehen können? Und warum sollte man überhaupt Alltagswissen

und alltagstaugliche Fähigkeiten mit wissenschaftlicher Spezial- und Detailforschung vergleichen?

Ein bedeutender Grund, der mich zu dieser vergleichenden Studie bewogen hat, liegt im Wesen des gemeinsamen Interpretationsgegenstandes, insofern nämlich die Bibel als Gründungsurkunde unseres Glaubens und unserer Religion den Anspruch erhebt, ein bleibend aktuelles Glaubens- und Lebensbuch auch für heutige und hiesige Menschen zu sein, auch wenn sie zugleich, wie uns die historisch-kritische Forschung der vergangenen zwei Jahrhunderte unhintergebar und unaufgebar vor Augen geführt hat, eine über Jahrtausende entstandene Bibliothek situationsbezogener antiker Schriften ist (in denen sich freilich der Glaube uns weit vorangegangener Generationen spiegelt). Aus dieser Perspektive auf die Bibel als aktuellem Glaubensbuch wäre nun konsequenterweise die alltägliche gläubige oder glaubensinteressierte Lektürewise als die Normalform des Bibellesens zu kennzeichnen, dergegenüber die historisch interessierte exegetische Detailforschung eine außergewöhnliche Spezialform darstellte. Sollte damit die exegetische Forschung für die persönliche, eventuell gar die gesamtkirchliche gläubige Lebenspraxis völlig irrelevant und gewissermaßen ein historisches Spiel im Elfenbeinturm sein? Und wie steht sie als historisch forschende Wissenschaft zum Normativitätsanspruch der Bibel?

Defizitäre Alltagslektüre oder historisches Spiel im Elfenbeinturm? – Sicherlich empfindet man (Sie, liebe Leserin, lieber Leser,) beim Lesen dieser Zeilen ähnlich intensiv wie ich beim Schreiben die Abgründe gegenseitiger Abwertung, die sich aus dieser Polarisierung ergeben können. Ziel dieser Studie ist es, derartige Polarisierungen und gegenseitige Abwertungen zu überwinden, das ins Stocken geratene Gespräch zwischen interessierten nicht-wissenschaftlichen BibelleserInnen und «der» Exegese wiederzubeleben und daran mitzuwirken, daß die Exegese als diejenige theologische Disziplin, die in hervorragender Weise die Gründungsurkunde unseres Glaubens zum Gegenstand hat, diesen ihren Forschungsgegenstand immer umfassender und vollständiger in den Blick bekommt.

Zu diesem Zweck habe ich den Weg einer qualitativen empirischen Untersuchung beschritten, die zehn Leitfadeninterviews und zehn neuere Exegesen der 1990er Jahre zunächst jeweils für sich analysiert, um sie dann vergleichend ins Gespräch miteinander zu bringen. Ausgangspunkte meiner Arbeit und Initialzündung zur Idee einer *exegese-relevanten* empirischen Untersuchung von Alltagslektüren sind natürlich eigene Erfahrungen, die ich als Exegetin im Umgang mit biblischen Texten und in der theologischen Erwachsenenbildung gemacht habe.

Qualitative Leitfadeninterviews

Ausgehend von einer grundlegenden Gleichrangigkeit der verschiedenen Lektürewisen initiiere ich in meiner Studie einen Dialog auf Augenhöhe. Das bedeutet, daß ich weder explizit noch implizit die exegetischen Deutungen als Maßlatte und kritischen Maßstab an die Alltagslektüren anlege, etwa um zu prüfen, was oder «wieviel» vom exegetisch Erhobenen normale AlltagsleserInnen verstehen. Vielmehr stelle ich umgekehrt von den Alltagslektüren ausgehend Fragen an die Exegese(n). Am Anfang meiner Untersuchung stehen zehn Einzelinterviews; fünf der zehn von mir befragten Personen sind christlich sozialisiert und auch als Erwachsene gläubig und christlich aktiv², die

² Unter den christlichen BibelleserInnen sind «Daniele» (Jg. 1953), «Elisabet» (Jg. 1945) und «Hildegard» (Jg. 1946) katholisch, «Bernd» (Jg. 1966) ist evangelisch-lutherisch, «Hans» (Jg. 1964) gehört einer evangelischen Freikirche an. – Alle Namen sind natürlich Pseudonyme. «Bernd» liest interessanterweise trotz christlich-kirchlicher Sozialisation die Erzählung von der Auferweckung des Lazarus zum allerersten Mal!

¹ Vgl. Sonja A. Strube, Den «garstig breiten Graben» überwinden. Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese – ein Diskussionsanstoß, in: Orientierung 68 (2004), 242-245; ausführlicher dies., Den «garstig breiten Graben» überwinden. Empirische Erforschung heutiger Alltagslektüren als Teil exegetischen Forschens – Plädoyer für ein erweitertes Selbstverständnis der Exegese, in: Ralf G. Czaplá, Ulrike Rembold, Hrsg., Gotteswort und Menschenrede. Die Bibel im Dialog mit Wissenschaften, Künsten und Medien. Vorträge der interdisziplinären Ringvorlesung des Tübinger Graduiertenkollegs «Die Bibel – ihre Entstehung und ihre Wirkung» 2003-2004, Jahrbuch für Internationale Germanistik Reihe A: Kongressberichte Vol. 73, Bern 2006, 327-340. Erste Gedanken zum Entwurf einer «Praktischen Exegese» als Dialograum zwischen Exegese und Praktischer Theologie enthält meine noch in diesem Herbst erscheinende Habilitation: Bibelwissenschaft zwischen Alltag und Wissenschaft. Eine exegetisch-empirische Studie. Münster/Westf. 2008.

übrigen fünf sind nicht-religiös sozialisiert (in der DDR aufgewachsen) und auch als Erwachsene nicht gläubig.³ Diese spannende Mischung eröffnet einen klareren Blick für die Bedeutung des Vorverständnisses im Lese- und Verstehensprozeß; zugleich führt sie TheologInnen und SeelsorgerInnen vor Augen, mit welchen Ohren heute der wohl schon größere Teil der westeuropäischen Bevölkerung biblische Traditionen hört. Meine InterviewpartnerInnen bitte ich zu Gesprächsbeginn, mir, wenn möglich schon während des Lesens, ganz spontan ihre Eindrücke, Ideen, Verwunderungen und Fragen zu äußern. Erst nach dieser offenen Gesprächsphase leite ich in ein Leitfrageninterview über. Die Gespräche werden auf Kassetten aufgenommen und später transkribiert.

Die Auswertung der Interviews folgt methodisch und methodologisch Wegen, die in der Qualitativen Sozialforschung entwickelt wurden und sich auch in der Praktischen Theologie/Religionspädagogik bereits bewährt haben.⁴ Zunächst betrachte ich jedes Interview einzeln im Hinblick auf seine Besonderheiten, inhaltlichen Schwerpunkte und Lesestrategien, um die individuellen Zugänge jedes Lesers/jeder Leserin aufmerksam in den Blick zu bekommen. Diese Beobachtungen stelle ich in «Kurzporträts» vor. Erst dieser individuellen Wahrnehmung und Wertschätzung der einzelnen Dialoge meiner InterviewpartnerInnen mit dem Text folgt eine vergleichende Durchsicht aller Interviews im Hinblick auf signifikante Parallelen und Unterschiede. Nach Abschluß dieser intensiven Erarbeitung der Interviews wähle ich zehn neuere Exegesen aus (zwischen 1992 und 2005 erschienen)⁵, die ich ebenfalls nach den für die Interviews erarbeiteten zeitintensiven Methoden zunächst einzeln und dann einander vergleichend auswerte. Erst dann folgt ein direkter Vergleich der beiden Leseweisen im Hinblick auf inhaltliche, methodische und hermeneutische Übereinstimmungen wie Unterschiede, auf das jeweilige Profil exegetischer und alltäglicher Bibellektüren sowie

³ Die nichtreligiösen InterviewpartnerInnen sind insgesamt etwas jünger: «Annett» (Jg. 1974), «Martin» (Jg. 1961), «Olaf» (Jg. 1967), «Marlen» (Jg. 1978). «Kerstin» (Jg. 1972) ließ sich inzwischen taufen und gehört nun einer evangelisch-lutherischen Landeskirche an.

⁴ Besonders hilfreich war für mich die Teilnahme an der «Werkstatt empirischer Forschung» zum Thema «Frauen Leben Religion» des Frauenstudienzentrums der EKD, Anna-Paulsen-Haus, Gelnhausen, im Frühjahr 2002, in deren Rahmen ich mein Projekt vorstellen konnte. Vgl. Edith Franke, Gisela Matthiae, Regina Sommer, Hrsg., Frauen Leben Religion, Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden. Stuttgart-Berlin-Köln 2002. Weitere Literatur in Auswahl: Rolf Bohnsack, Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in die Methodologie und Praxis qualitativer Forschung. Opladen 1991; Uwe Flick u.a., Hrsg., Handbuch qualitativer Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen. Weinheim 1995; Siegfried Lamnek, Qualitative Sozialforschung. Band 1: Methodologie, Band 2: Methoden und Techniken, beide Weinheim 1995; Hubert Knoblauch, Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn 2003; Anton A. Bucher, Einführung in die empirische Sozialwissenschaft. Ein Arbeitsbuch für TheologInnen. Stuttgart u.a. 1994; Astrid Dinter, Hans-Günter Heimbrock, Kerstin Söderblom, Hrsg., Einführung in die Empirische Theologie. Göttingen 2007.

⁵ Peter Dschulnigg, Jesus begegnen. Personen und ihre Bedeutung im Johannesevangelium. Münster-Hamburg-London 2000; Christina Hoenig-Rohls, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium. WUNT II/84, Tübingen 1996; Andrea Link, Botschafterinnen des Messias. Die Frauen des vierten Evangeliums im Spiegel johanneischer Redaktions- und Traditionsgeschichte, in: Josef Hainz, Hrsg., Theologie im Werden. Studien zu den theologischen Konzeptionen im Neuen Testament. Paderborn 1992, 247-278; Adele Reinhartz, From Narrative to History: The Resurrection of Mary and Martha, in: Athalya Brenner, A feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament. Sheffield 1996, 197-224; Hanna Roose, Joh 20,30f. Ein (un)passender Schluss? Joh 9 und 11 als primäre Verweisstellen der Schlussnotiz des Johannesevangeliums, in: Bib 84 (2003), 326-343; Ludger Schenke, Johannes. Kommentar. Düsseldorf 1998; Otto Schwankl, Licht und Finsternis. Ein metaphorisches Paradigma in den johanneischen Schriften. HBS 5, Freiburg-Basel-Wien 1995; Michael Theobald, Trauer um Lazarus. Womit die Juden Martha und Maria zu trösten suchten (Joh 11,19), in: Trierer Theologische Zeitschrift 114 (2005), 243-256; Christian Welck, Erzählte Zeichen. Die Wundergeschichten des Johannesevangeliums literarisch untersucht. Mit einem Ausblick auf Joh 21. Tübingen 1994; Klaus Wengst, Das Johannesevangelium. ThKNT Bd.1-2. Stuttgart-Berlin-Köln 2001.

auf einige auf beiden Seiten gleichermaßen genutzte Schlüssel zu einem tieferen Textverständnis.

Das Wichtigste in Kürze

Von den vielen exegesekritischen und praxisrelevanten Beobachtungen kann ich an dieser Stelle nur die markantesten Parallelen und Unterschiede zwischen Alltagsbibellektüren und Exegesen vorstellen. Ins Auge springen zunächst einige verblüffende inhaltliche Übereinstimmungen zwischen AlltagsleserInnen und ExegetInnen in Bezug auf Einzelbeobachtungen und Teilinterpretationen – eine Erfahrung, die sicherlich viele ErwachsenenbildnerInnen und SeelsorgerInnen aus ihrer Praxis kennen.

So erscheint beispielsweise das Weinen Jesu am Grab des Lazarus den NichtchristInnen Olaf und Marlen ebenso wie dem Exegeten Christian Welck als Zorn (statt als Trauer) und als «Affekt gegen den Unglauben» (Formulierung von Ch. Welck), Hans, Peter Dschulnigg und Ludger Schenke dagegen als Erschütterung angesichts der Macht des Todes. Marlen, Olaf, Christian Welck und Ludger Schenke diskutieren kontrovers, ob der Einwand Martas V39f. («er riecht schon») ein Zeichen ihres Unglaubens ist oder im Gegenteil ihren Glauben gegen allen Augenschein bezeugt. Daß Lazarus' Tod möglicherweise in einem Zusammenhang mit Unglauben und Sünde steht, erwägen die ErstleserInnen Marlen und Bernd, die keinesfalls ahnen können, daß auch Origenes und Luther darüber bereits nachgedacht haben.

Der fundierte Bibelkenner Hans bespricht (ebenso wie P. Dschulnigg, L. Schenke und M. Theobald) einen Bezug zu Gen 2-3 und Röm 6,23 («der Lohn der Sünde ist der Tod»); dies spiegelt seine «kanonische» Zugangsweise zur Bibel, die theologische Bezüge auch zwischen ganz verschiedenen biblischen Büchern herstellt. Daß Joh 11,1-46 das Verhältnis zwischen Glaube und Zeichen thematisiere und problematisiere, betonen (wie auch L. Schenke, K. Wengst, A. Reinhartz, A. Link, Ch. Welck und H. Roose) besonders ausgeprägt die NichtchristInnen Olaf und Kerstin sowie der christliche Erstleser Bernd. Neben Marlen, Hildegard, Daniele und Bernd kritisiert auch Otto Schwankl, daß der Text Lazarus als pures Demonstrationsobjekt behandle. Die Trias «Glaube, Hoffnung, Liebe» finden Daniele und Peter Dschulnigg in Joh 11 verkörpert. Einige spezifisch christologische und soteriologische Themen – wie das Gebet Jesu als Zeugnis einer Subordination Jesu (K. Wengst, Daniele) oder aber seiner «effektive[n] Gottgleichheit» (Ch. Welck, Hans), die Lichtmetaphorik in V9f. und Auferstehung als Beziehungsgeschehen – diskutieren die christlichen LeserInnen Daniele, Hans und Hildegard in frapperender Übereinstimmung mit Klaus Wengst bzw. Christian Welck sowie Otto Schwankl und Ludger Schenke.

Nur ein Bruchteil dieser frapperenden Übereinstimmungen läßt sich dadurch erklären, daß AlltagsleserInnen bestimmte theologisch-exegetische Ideen durch Predigten oder Sachbücher vermittelt bekommen hätten. Ein Großteil der prägnanten Übereinstimmungen mit exegetischen Deutungen wurde dagegen gerade von LeserInnen vorgetragen, die nahezu ohne Berührungen mit dem christlichen Glauben aufgewachsen und geblieben sind. Wenn sogar nicht-religiöse LeserInnen zu gleichen Deutungsmustern finden wie ExegetInnen, so scheinen zum einen bestimmte Impulse für diese Deutungen tatsächlich auch vom Text selbst auszugehen – bei gleichzeitig bestehender Mehrdeutigkeit, da sowohl verschiedene ExegetInnen als auch verschiedene AlltagsleserInnen zu unterschiedlichen bis konträren Deutungen derselben Passagen kommen. In jedem Fall verweist dies auch auf die hohen Lesekompetenzen ganz normaler AlltagsleserInnen, die die Exegese zur Kenntnis nehmen sollte.

Grundlegende Parallelen zwischen Alltagslektüren und Exegese

Über diese zwar zahlreichen, aber doch einzelnen verblüffenden Deutungsübereinstimmungen hinaus zeigen sich im systematischen Vergleich der beiden Lesarten grundlegende Parallelen und sogar «einander ergänzende Bedürfnisse», die eine

gute Grundlage für das Gelingen der Kommunikation zwischen Exegese und Alltagsleserinnen bieten:

Ein verbreitetes Bewußtsein der Alltagsleserinnen für die lange und oft mehrstufige Entstehungsgeschichte eines biblischen Textes: Alltagsbibelleserinnen erheben an biblische Texte die gleichen Ansprüche wie an aktuelle gute Literatur. Sie wollen sich in die erzählte Welt und ihre Figuren einfühlen und innerlich mit dem Geschehen mitgehen können. Sie lesen den Text also zunächst grundlegend synchron. Nichtsdestotrotz spiegelt sich in den Alltagsexegeten gleichzeitig ein ausgeprägtes Bewußtsein sowohl der christlichen wie auch der nichtchristlichen Leserinnen für die Mehrstufigkeit der Textentstehungsgeschichte und für die historische Kontextgebundenheit biblischer Aussagen. Zentrale Anliegen und Grundeinsichten der historisch-kritischen Exegese sind offenbar gesellschaftliches Allgemeingut auch in kirchenfernen Kreisen geworden.

Problembezogen-spontanes Auffinden von Methoden oder: AlltagsleserInnen erfinden exegetische Methoden neu: Ganz besonders spannend ist, daß alle Alltagsleserinnen in ihrer konkreten Auseinandersetzung mit Problemen, die der Text ihnen stellt, Lösungswege im wahrsten Sinne des Wortes neu erfinden, die mit bestehenden exegetischen Methoden übereinstimmen.

Elisabet, Bernd, Hans und Kerstin etwa betreiben in einem gewissen Sinne Textkritik, indem sie sich kritisch über die Textgrundlage vergewissern (bzw. es mit Hilfe anderer Übersetzungen oder des Urtextes gerne täten). Die Diskrepanz zwischen erzähltem Wunder und erlebter Wirklichkeit regt fast alle Interviewpartnerinnen zu intensiver Gattungskritik an: Ist die Geschichte vielleicht so etwas wie «ein Gleichnis», will sie «nur ein Bild», eine «Metapher» sein? Fragen nach und Erwägungen zu historischen Entstehungskontexten, mündlicher und schriftlicher Tradierung, zur Redaktionsarbeit und theologischer Aussageabsicht des Evangelisten spielen eine wichtige Rolle.

So erlauben uns die Alltagslektüren gewissermaßen, Stationen der exegetischen Forschungsgeschichte im Kleinen nachzuvollziehen: Sie führen vor, wie historisch-kritische Methoden durch die Auseinandersetzung eines Lesers mit konkreten Diskrepanzen zwischen aufgeklärtem Weltbild und biblischer Erzählung entstanden sind. Obwohl Alltagsleserinnen keinen vorgegebenen Methodenschritten folgen, sondern sich von ihren Leseinteressen durch den Text ziehen lassen, lösen sie Verstehensprobleme durchaus methodisch.

Das heute als Alltagserfahrung Vorstellbare als maßgebendes Kriterium und die gemeinsame Teilhabe an aktuellen westlichen Weltbildern: Wenn Alltagsleserinnen historisch zurückfragen, welche realen Erfahrungen Ausgangspunkte für die Entstehung der Erzählung gewesen sein könnten, oder wenn sie Joh 11,1-46 im Ganzen oder in Teilen einer symbolisch-bildlich-metaphorischen Redeweise und Textgattung zuordnen, dienen ihnen ihre eigenen Lebenserfahrungen und das im Rahmen unserer heutigen Weltbilder Vorstellbare als Maßstab. Genau den gleichen Maßstab wählen selbstverständlich Exegetinnen, /a//s sie sich zur Diskrepanz zwischen erzähltem Wunder und erlebter Realität äußern (s.u.) bzw. wenn sie die Textgenese oder den historischen Gemeindegemeindekontext des Johannesevangeliums rekonstruieren. Deutlich zeigt sich an Exegeten wie Alltagslektüren die gemeinsame Teilhabe am westlichen naturwissenschaftlich geprägten Weltbild, dem sich die Entstehung der historisch-kritischen Exegese ja überhaupt verdankt. Nicht weniger deutlich und allen Unterschieden in Studium und Sprachkenntnissen zum Trotz schlägt sich in der Art und Weise, wie Alltagsleserinnen und Exegetinnen die Figuren, ihre Beziehungen und die theologischen Inhalte der Erzählung benennen, ihre gemeinsame Teilhabe an aktuellen westlichen Psycho-, Theo- und Christologien nieder.

Bildliche Alltagsauslegungen und exegetische Allegoresen: Innerhalb der Interviews finden sich bildlich-übertragende Deutungen vor allem in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Auferweckungswunder; sie können sich aber auch an unspektakulären Details entzünden. Immer suchen und finden Leserinnen auf diese Weise eine tiefere Sinnebene als die wörtliche.

Orientierungsmaßstab bildlicher Ausdeutungen in den Interviews sind zumeist eigene Erfahrungen im Bereich innerseelischen Erlebens und zwischenmenschlicher Beziehungen. Überraschender als im Bereich der Alltagslektüren ist der plötzliche, zumal am Text nicht zwingend begründbare Wechsel von messerscharfen Argumentationen zu bildlichen Auslegungen und sogar Allegoresen (!) innerhalb der Exegese, doch ist er in den untersuchten Auslegungen mehrfach anzutreffen. Positives Ziel der Allegoresen ist auch hier eine größere «Ausbeute» an theologischer und religiös-existenzieller Bedeutung im Text. Der Sprung in bildlich-übertragende Deutungsmuster findet sich also hier wie dort und dient in beiden Fällen der Vertiefung des theologischen, religiösen bzw. existenziellen Verständnisses. Unvermittelter, methodisch weniger begründbar und auch ein wenig willkürlich erscheint er allerdings dort, wo Exegeten allegorisierende Auslegungen wählen.

Die Entwicklung eigener Gottesreden im Dialog mit dem Text: Feministische und kontextuell arbeitende Exegetinnen wird ein Ergebnis der Studie nicht überraschen, weil sie es selbst schon längst beobachtet, benannt und nachgewiesen haben: Nicht nur die Alltagslektüren, sondern auch die Exegeten tragen deutliche Fingerabdrücke ihrer heutigen exegetisch forschenden RezipientInnen.⁶ Selbst die Textstrukturen, die auf den ersten Blick so unbezweifelbar «objektiv» vorhanden zu sein scheinen, erweisen sich in dem Moment, in dem nach ihrer Bedeutung gefragt wird, als diskursabhängig - als abhängig von den Diskursen und Zusammenhängen, in denen die Exegetinnen den jeweiligen Signifikanten stehen sehen, und somit auch als abhängig von den Diskursen, in denen die jeweiligen Exegetinnen selbst stehen. Die genaue Beobachtung der Art, wie Exegetinnen aus beobachteten Textstrukturen Sinn erheben, verweist auf den im wahrsten Sinne des Wortes «relativen»

⁶ Vgl. etwa: Sonja A. Strube, «Wegen dieses Wortes ...» Feministische und nichtfeministische Exegese im Vergleich am Beispiel der Auslegungen zu Mk 7,24-30. Münster 2000.

– bezogenen und Beziehung stiftenden – Konstruktionscharakter dieser Sinnengewinnung. Kein Forschungsprozeß kann sich dieser Eigenbeteiligung der Forschenden entziehen oder entledigen. Somit gilt es, eine möglichst konstruktive Umgangsweise mit diesem Sachverhalt zu finden. Transparenz und Selbst-Bewußtheit könnten, so zeigen die Interviews (s.u.), gangbare Wege sein.

Das Moment des Subjektiven in der Textauslegung, das ExegetInnen meist immer noch als wissenschaftliche Aporie bitter aufstößt, ließe sich – so zeigen die Alltagslektüren – auch positiv deuten: AlltagsbibelleserInnen wie ExegetInnen entwickeln im Lese-prozeß ihr eigenes Reden von Gott, ihre eigene Theo-Logie. Sie tun dies im Dialog mit *diesem* konkreten Text und im Wissen darum, daß andere Texte auch andere theologische Aspekte, Sichtweisen und Erfahrungen (womöglich gar konträre) in ihnen wahrufen werden. Der Sinn des Textes entsteht im dynamischen Beziehungsraum *zwischen* Text und lesendem Subjekt. Wir – ob Alltagsleser/in oder Exeget/in – erheben letztlich also genau genommen nicht einfach «die Theologie des Johannes», auch nicht «die Theologie des Johannesevangeliums», sondern wir entwickeln unser je eigenes «Sprechen von Gott» in Beziehung, im Dialog und im Zusammenklang mit dem Text des Johannesevangeliums.

Markante Unterschiede zwischen Alltagslektüren und Exegesen

Ein Bewußtsein für die eigene Subjektivität – fast nur auf Seiten der AlltagsleserInnen: Der markanteste (hermeneutische) Unterschied zwischen Exegesen und Alltagslektüren besteht im möglichen bzw. (noch) nicht möglichen offenen Umgang mit dem eben benannten Aspekt des Subjektiven im Lese-prozeß. Er besteht in der Gründlichkeit, mit der meine InterviewpartnerInnen «ich» sagen und in der Gewissenhaftigkeit, mit der sie ihre eigenen Erfahrungen und den Text miteinander ins Gespräch bringen. Durchgängig markieren sie, wann sie im Interpretations-prozeß eigene Erfahrungen ins Spiel bringen, in denen sie Parallelen oder auch Unterschiede zum Erzählten entdecken. Diese Erfahrungen werden so zur Interpretationshilfe, ohne daß Text und eigene Position als miteinander identisch behauptet werden. «Ich» sagen AlltagsleserInnen häufig auch dann, wenn sich ihre Meinung von der dem Text entnommenen unterscheidet. Ebenfalls wird die eigene Interpretation gelegentlich mit einem vorsichtigen Fragezeichen versehen oder auf alternativ mögliche Deutungen hingewiesen. Die Eigenbeteiligung der Lesenden am Zustandekommen des Textsinns ist innerhalb der Interviews spürbar und wird von den Interviewten auch bewußt benannt. Eine vergleichbare Konsequenz im Benennen der eigenen Perspektivität und Subjektivität ist in den Exegesen überwiegend nicht vorzufinden. Ausnahmen bilden feministisch interessierte Auslegungen.

Neben einem ausgeprägten Bewußtsein für die Subjektivität der eigenen Wahrnehmung und die Vieldeutigkeit des Textes zeigt das ausdrückliche «Ich»-Sagen der AlltagsleserInnen noch ein Weiteres: Es läßt ihr Lesen als einen persönlichen Dialog mit dem Text deutlich werden. Durch das «Ich»-Sagen wird der Text als «Du» sichtbar und somit gewissermaßen als Subjekt mit eigenen Rechten und Ansichten, die zu respektieren sind und sich von den Auffassungen der LeserInnen unterscheiden können und dürfen.⁷ – Was aber bedeutet es vor diesem Hintergrund, wenn ExegetInnen bislang kaum «Ich» sagen können, wollen oder dürfen?

Die Diskrepanz zwischen Wunder und Realität: alltägliche Diskussion versus exegetisches Schweigen: Ein sehr augenfälliger inhaltlicher Unterschied zwischen Alltagslektüren und Exegesen zeigt sich in der Bedeutung, die die Überlegungen zur Diskrepanz zwischen erzähltem Wunder und erfahrbarer Realität einnehmen. Während diese Frage in fast allen Interviews ausdrücklich besprochen wird, oft sogar im Mittelpunkt der Auseinandersetzung

mit dem Text steht, ignorieren die untersuchten Exegesen sie geradezu. Die AlltagsleserInnen dagegen konfrontieren den antiken Text sehr ausdrücklich mit ihrer modernen naturwissenschaftlich geprägten Weltsicht. Dieser intensive Abgleich der Wunderwelt des Textes mit der eigenen Realitätswahrnehmung wurzelt letztlich im Anspruch auf Lebensrelevanz, die dem Text prinzipiell zugetraut wird, die er aber nur dann wirklich entfalten kann, wenn das Verhältnis seiner Elemente zur eigenen Lebenserfahrung geklärt ist. Die Strategien zur Erklärung der Wunderwelt sind vor allem bei den christlichen LeserInnen geprägt von der Suche nach einer tieferen Wahrheit, die das materiell Greifbare übersteigt, und vom Wunsch, mit der Bibel zu leben. Damit erweist sich diese zunächst so kognitiv erscheinende Frage («Ist das wirklich so passiert?») als eine zutiefst existenzielle, die in den untersuchten Exegesen leider so gut wie unberücksichtigt bleibt.

Die Bedeutung der Figuren für den Lese-prozeß oder: Verstehen durch Einfühlung versus Analyse narrativer Funktionen: Die AlltagsleserInnen wählen spontan den Weg einer Einfühlung in die erzählte Szenerie. Zu ihrem Verständnis des Textes gehört der verständnisvolle Umgang mit seinen Figuren und ihren Perspektiven selbst bei LeserInnen, die der Erzählung und ihren Appellen kritisch gegenüberstehen. Inhaltlicher Hauptgegenstand des Interesses sind die Beziehungen der Figuren zueinander, eventuell auch ihre Gottesbeziehung. In ihrem lesenden Interesse nehmen die InterviewpartnerInnen selbst eine Beziehung zu den Figuren auf. Die Identifikation mit einer Figur dient zum einen der Erarbeitung und Sicherung eines kognitiven und emotionalen Textverständnisses (*Mitfühlen* und *Einfühlen* sind wichtige Stichworte der Interviews), zum anderen aber auch dem existenziellen und/oder religiösen Gewinn, der sich gewissermaßen aus dem persönlichen Erfahrungsaustausch mit dem Text ergibt. Die Exegesen verhalten sich den Figuren gegenüber distanzierter und konzentrieren sich auf die in der Gestaltung der erzählten Szenerie wirkenden Textstrategien und die sich dahinter verbergende Autorenintention, wengleich auch ihre Interpretationen nicht ohne Umschreibungen der dargestellten Situation auskommen und einzelne AutorInnen wesentlich mit dem Mittel der einfüh-lenden Umschreibung arbeiten. Die Figuren werden in der Exege-se quasi von einer höheren Warte aus unter dem Aspekt ihrer narrativen Funktion und den sich daraus ergebenden pragmatischen Appellen betrachtet. Den AlltagsleserInnen mangelt es nicht etwa grundsätzlich an der Fähigkeit, Textstrategien zu durchschauen, denn dort, wo der Text auf ihren Widerspruch stößt, formulieren sie durchaus seine Strategien. Vielmehr lassen sie sich, sofern und solange es die Spannung zwischen Text und eigener Lebenserfahrung zuläßt, auf die vom Text entworfene Welt ein.

Die Fragen nach der lebenspraktischen Relevanz der Bibel: Besonders deutlich entfalten sich die Unterschiede zwischen den universitären und den Alltags-Exegesen in der Frage nach der lebenspraktischen Relevanz des Textes für heutige BibelleserInnen. Für alle – auch die nicht-religiösen – InterviewpartnerInnen gehört diese Frage und der Versuch ihrer Beantwortung mit großer Selbstverständlichkeit ins Zentrum der Bibellektüre. Sie wird explizit gestellt und zu beantworten versucht; an ihrer Beantwortung bemißt sich aus Sicht der Interviewten wesentlich, ob es zu einem Verstehen des Textes gekommen ist oder nicht. Gerade die Interviews mit nichtchristlichen Menschen zeigen eindrücklich, wie selbstverständlich auch von ihnen die Erwartung an die Bibel herangetragen wird, daß deren alte Texte dennoch ihren heutigen LeserInnen im Lebensalltag weiterhelfen wollen und können. Es zeigt sich ein Vertrauen der InterviewpartnerInnen darauf, daß wichtige Lebensinsichten zeitüberdauernd narrativ weitergegeben und von heutigen LeserInnen relativ spontan durch Einfühlung in die Erzählung verstanden werden können – bei gleichzeitiger Wahrnehmung eklatanter erklärungsbedürftiger

⁷ Anregend und bedeutsam zum methodischen Vorgehen der Exegese als respektvollem Dialog mit den bereits verstorbenen Subjekten des antiken Textes ist immer noch und immer wieder: Ottmar Fuchs, Textanalyse im Horizont kommunikativer Praxis, in: Biblische Notizen 35 (1986), 37-49, sowie in: ders., Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift. Praktische Theologie heute Bd. 57. Stuttgart 2004, 110-117.

⁸ Dies dürfte auch ein wesentlicher Grund für die Beliebtheit psychologisch orientierter Bibelauslegungen sein, die ebenfalls von einer grundsätzlichen Korrelation zwischen biblisch erzählten und heutigen Lebenserfahrungen ausgehen, und den großen Erfolg Eugen Drewermanns erklären.

Unterschiede (Wunderwelt).⁸ Im Unterschied dazu betrachten die Exegesen die Frage nach der lebenspraktischen Relevanz nicht als maßgeblichen Bestandteil ihrer Auslegungsaufgabe. Heutige Lesekontexte ebenso wie heutige Bibelleserinnen und ihre Lebenssituationen kommen immer noch selten in den Blick; und auch dort, wo Parallelen zwischen dem Erfahrungspotenzial des Textes und heutigen Lebenswelten spürbar werden, geschieht dies meist nur implizit, wie zufällig und nebenher.

Ein kleines Resümee: Impulse für die universitäre Exegese

Wichtige Impulse und weitreichende Fragen an die Adresse universitärer Exegese gehen von der Art und Weise aus, wie AlltagsleserInnen in einen intensiven Erfahrungsaustausch mit dem Text treten:

> Grundsätzliche Berührungängste mit exegetischen, resp. historisch-kritischen Erkenntnissen haben die meisten AlltagsleserInnen keinesfalls.⁹ Eher ist es der erlebte oder befürchtete Hegemonialanspruch historisch situierter Zugänge und dessen implizite Normativität, die Alltagsbibelleserinnen bisweilen zurückweisen, gegen die sie ihre eigene Bibellesekompetenz verteidigen - oder aufgrund derer sie an ihrer Kompetenz zweifeln. Wo hingegen, wie in meiner Studie, Theologinnen diese Kompetenz vertrauensvoll voraussetzen, erweisen sich Alltagsleserinnen tatsächlich als kompetent und erfragen ebenso unbefangen die historische Forschung nach für ihren eigenen Verstehensprozeß hilfreichen Details. - Wie können Exegetinnen ihre Interpretationen so präsentieren, daß sie die Lesekompetenzen der Alltagsleserinnen fördern statt sie zu dominieren oder gar zu verunmöglichen?

> Die Leseprozesse der Alltagsleserinnen leben von der Einfühlung in Szenerie und Figuren, vom ausdrücklichen Einbringen und Vergleichen eigener Lebenserfahrungen mit all dem, was im Text aufscheint, auch vom Vertrauen auf die Möglichkeit einer Generationen übergreifenden narrativen Weitergabe wichtiger Lebensweisheiten. - Wie kann eine Exegese, die - durchaus zu Recht und mit immer wieder wichtigem anti-fundamentalistischem Impetus - auf das kritische Auffinden historischer Situationsbedingungen ausgerichtet ist, diesen ebenfalls legitimen und begründeten Lesebedürfnissen entgegenkommen?

> Indem Alltagsleserinnen sich selbst in den Dialog mit dem Text einbringen, indem sie klar und deutlich «ich» sagen und so den Text ein «Du» werden lassen, erweist sich empirisch sowohl die Eigenbeteiligung der Lesenden am Zustandekommen des Textsinns (hier in ihren bewußten Anteilen) als auch das Lesen als ein Dialog mit dem Text. Umgekehrt zeigt sich (an Exegesen und einem einzelnen Interview), daß ein geringeres Bewußtsein für die Eigenbeteiligung und der Verzicht darauf, die eigene Position zu benennen, die Interpretation nicht etwa «verobjektiviert», sondern im Gegenteil eine vehemente Identifikation der Textaussage mit der eigenen theologischen Position bewirkt. - Wie will die Exegese als Wissenschaft zukünftig mit dem Moment des Subjektivens in ihrer Arbeit umgehen - mit der Subjektivität der forschenden Subjekte?

> Alltagsleserinnen erleben und gestalten ihr Bibellesen als mehrdimensionale (kognitive, emotionale und handlungsorientierte) Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Text. Wichtiger als handhabbar-griffige Ergebnisse («die Moral von der Geschichte») ist ihnen zumeist der dynamische (und damit auch flüchtige) Prozeß, den sie sich gerne auch als Austausch mit weiteren Bibelleserinnen wünschen. In diesem Begegnungs- und Freiraum zwischen dem «Ich» und dem «Du» des Textes entfaltet sich das eigene Sprechen von Gott im Dialog mit den polyvalenten, aber durchaus nicht omnivalenten Texten des biblischen Kanons. Doch während Alltagsleserinnen konstruktiv mit den wahrgenommenen Mehrdeutigkeiten biblischer Texte umgehen, stürzt diese Polyvalenz eine linear-logozentrisch orientierte westliche exegetische

Wissenschaft bislang immer noch «in unüberwindliche Verlegenheiten». ¹⁰ - Wie kann die Exegese als Wissenschaft der Polyvalenz ihrer Texte gerecht werden? Wie muß sich ihr Verständnis ihrer Wissenschaftlichkeit wandeln, damit es die Flüchtigkeit des Lese-prozesses, die Dynamik des Dialogs zwischen lesendem Subjekt und Text sowie die Wandelbarkeit von Interpretationen konstruktiv fassen kann?
Sonja Angelika Strube, Münster

¹⁰ Otto Schwankl, Licht und Finsternis (Anm. 5), 250.

⁹ Eine bekannte und für weitere Untersuchungen sicherlich interessante Ausnahme bilden hier natürlich Leserinnen mit ausdrücklich biblizistischem Hintergrund.