

Texte über Texte

Die Beziehungen zwischen Theologie, Literaturwissenschaft und
Rezeptionsästhetik¹

Wilfried Engemann

Vorbemerkungen

Die Rezeptionsästhetik ist zu dem am stärksten frequentierten Treffpunkt von Theologie und Literaturwissenschaft geworden. Von der Lebendigkeit dieser nicht nur temporären Treffen und von der Fruchtbarkeit einer theologisch-literaturwissenschaftlichen Partnerschaft zeugt nicht nur die Anzahl rezeptionsästhetisch orientierter theologischer Entwürfe und Studien², sondern auch deren konzeptioneller Anspruch, das Geschäft der Theologie überhaupt unter rezeptionsästhetischen Prämissen zu betreiben. Im folgenden sollen (1.) einige Aspekte der Verhältnisbestimmung von Theologie und Literaturwissenschaft zusammen-

¹ Vortrag auf dem *Internationalen literaturwissenschaftlichen Kolloquium* „Wissenschaft und Systemveränderung: Rezeptionsforschung in Ost und West – eine konvergente Entwicklung?“, das vom 24. – 26. 2. 2000 vom Institut für Germanistik an der Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg ausgerichtet wurde. Der Text wurde für die Drucklegung bearbeitet und durch Anmerkungen ergänzt.

² Der Beginn der intensiven theologischen Auseinandersetzung mit rezeptionsästhetischen Fragen ist eng mit den Arbeiten von *Albrecht Grözinger* verknüpft, wobei die Schrift „Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Beitrag zur Grundlegung der Theologie, München 1987“, eine besondere Rolle gespielt hat. Die jüngste Monographie, die diesem Ansatz verpflichtet ist, ist m. W. ein von *Hans-Ulrich Gehringer* verfaßtes Buch: *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauf, Neukirchen/Vlym 1999*. Diese Arbeit bietet eine gute Einführung in den theologisch-rezeptionsästhetischen Diskurs und ist insbesondere dadurch interessant, daß sie u. a. versucht, die theologische Frage nach der Wahrheit und dem Glauben rezeptionsästhetisch zu reformulieren. Daneben wären zahlreiche weitere Studien von *G. M. Martin*, *K.-H. Bieritz*, *U. Körtner*, *T. Nießlmüller* u. a. zu nennen.

geführt, (2.) problematische Positionen bzw. Mißverständnisse benannt und (3.) produktive Überschneidungen theologischer und literaturwissenschaftlicher Fragen in bezug auf den rezeptionsästhetischen Prozeß markiert werden.

Um einem möglichen Mißverständnis im voraus aus dem Wege zu gehen, sei darauf hingewiesen, daß es hier nicht um eine Wiederbelebung der sogenannten „Literaturtheologie“³ geht. Daß sowohl dem Begriff als auch seiner Programmatik kaum eine Wirkungsgeschichte beschert war, mag verschiedene Gründe gehabt haben. Vielleicht lag es an der Schwierigkeit, Aufgabe und Verfahren⁴ dieses Projekts zu plausibilisieren, vielleicht erschwert die Komplexität des Verhältnisses von „Literatur und Theologie“ ganz einfach die Verkürzung auf einen Schlüsselbegriff.

Die wenigen Publikationen zur *Literaturtheologie* definieren nur vage, worum es hierbei gehen könnte: Bald wird die „literarisch realisierte Rede von Gott“⁵ zum Forschungsbereich der Literaturtheologie erklärt (weshalb der Literaturtheologe über „theologische Kompetenz einerseits und sprachlich-literarische Kompetenz andererseits“⁶ verfügen müsse), bald soll Literaturtheologie „hellhörig [...] machen auf das Wort Gottes in den Worten von Menschen“⁷, bald wird mit diesem Begriff das „Spannungsfeld von Theologie, Literatur und Literaturwissenschaft“⁸ umschrieben – und gleichzeitig verschleiert. Übrig bleibt in jedem Fall der sinnvolle und wichtige Hinweis darauf, daß Theologen, Literaturwissenschaftler und Schriftsteller durch gegenseitige Wahrnehmung ihrer Fragestellungen und Ergebnisse sensibler werden für ihr eigenes Fach. Was genau aber ist daran „-theologie“? Der Anspruch der Literaturtheologie, gar zur „Teiltheorie der Literaturwissenschaft“⁹ zu avancieren, hat sich nicht erfüllt. Wie sollte auch ein Literaturwissenschaftler eine Disziplin vertreten wollen, die vom Begriff und der Idee her eben doch als eine Form von Theologie vorgestellt wird. Auch das von namhaften Literaturwissenschaftlern und Theologen ausgerichtete Symposium zum Thema „Literatur und Theologie“ hat die erstrebte konzeptionelle Verknüpfung von Reflexionsper-

³ Der Begriff „Literaturtheologie“ geht wohl ursprünglich auf einen Aufsatz von *Friedrich Sengle* zurück. Dieser Ausdruck wurde zunächst abschätzig gebraucht und bezeichnete eine Literaturwissenschaft, die ideologisch das Schöne verabsolutiert und den historischen Hintergrund der Texte ignoriert. Vgl. *ders.*, Zur Einheit von Literaturgeschichte und Literaturdidaktik, in: DVJS 34 (1960), S. 327–337, 328.

⁴ Man vgl. z.B. den Untertitel der Arbeit von *Ralph Peter Crimmann*, Literaturtheologie. Studien zum Vermittlungsproblem zwischen Germanistik und Theologie, Dichtung und Glaube, Literaturdidaktik und Religionspädagogik, Frankfurt/M. 1978. Bei der Lektüre der Arbeit wird deutlich, daß es de facto doch nur um eine Addition zweier Disziplinen geht: „Literaturtheologie“ ist eine Disziplin, „die sich über die Werkinterpretation hinaus mit theologischen Fragestellungen zur Literatur befaßt“ (9). Was aber ist daran „Disziplin“? Welche Methode zeichnet sie aus? Welche Verfahren bietet sie an, die in anderen Forschungsbereichen (z.B. der Religionsgeschichte, der Religionssoziologie, der literarischen Hermeneutik) nicht besser formuliert worden wären?

⁵ *E.-J. Krzywon*, Literaturwissenschaft und Theologie. Über literaturtheologische Kompetenz, in: Stimmen der Zeit, Bd. 193 (1975) S. 199–204, 199.

⁶ A. a. O., S. 203.

⁷ A. a. O., S. 204.

⁸ So die Einleitung zu den Akten eines Symposions „Theologie und Literatur“, in: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, hg. v. *W. Jens* u. a., München 1986, S. 5–10, 8.

⁹ *E.-J. Krzywon*, Literaturwissenschaft und Theologie. Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie, in: Stimmen der Zeit, Bd. 192 (1974), S. 108–116, 111.

spektiven unterschiedlicher Disziplinen wohl nicht erbracht, sondern eher dafür plädiert, daß ein jeder seine Arbeit tun soll: „Theologen *müssen sich* von den Literaturwissenschaftlern und Schriftstellern immer wieder *warnen lassen*, literarische Texte religiös oder christlich zu vereinnahmen [dies gilt in der theologischen Hermeneutik sogar für biblische Texte], ... Literaturwissenschaftler *müssen sich sensibilisieren lassen*, der Wirkungsgeschichte des Religiösen im Raum der modernen Literatur stärkere Beachtung zu schenken. Schriftsteller *können sich* von Ästhetik und Theologie *kritisch inspirieren lassen*“¹⁰ usw.

Diese Bemerkungen zum offensichtlich gescheiterten Projekt einer eigenen „Literaturtheologie“ schmälern weder den hohen Stellenwert der Literatur für die Theologie¹¹ noch die Bedeutung theologischer Implikationen für das Funktionieren von Literatur. Die Einsichten, die im Hinblick auf diesen Zusammenhang vorgetragen wurden, bedürfen der weiteren Vertiefung und Umsetzung.¹² Das mir vorgegebene Thema hat jedoch einen anderen Schwerpunkt: Die Verhältnisbestimmung von Literaturwissenschaft und Theologie im Kontext Rezeptionsästhetischer Fragen. Mit dem Thema *Literatur und Theologie* steht es insofern in Zusammenhang, als es sich mit der Basis, mit dem Kern dessen befaßt, was Literatur und (christliche) Theologie immer schon voraussetzen: Mit der Genese, Wahrnehmung und Interpretation von Texten.

1. Verhältnisbestimmungen

Von entscheidender Bedeutung für die Schwesternschaft von Theologie und Literaturwissenschaft ist der Umstand, daß sich die Theoriebildung beider gleichermaßen auf Texte als auf ihre Quellen bezieht. Wie in keiner anderen Disziplin liegen sowohl der Theologie als auch der Literaturwissenschaft Texte voraus, die konditionieren, was immer theologisch und literaturwissenschaftlich erörtert wird. Das gilt um so mehr, wenn wir das erweiterte Textverständnis der Rezeptionsästhetik gelten lassen, wonach alles das prinzipiell als Text gelten kann, was sich nach bestimmten syntaktischen und semantischen Regeln „lesen“ läßt. Die rezeptionsästhetische Debatte hat zu einer detaillierten Analyse von Wahrnehmungs- und Interpretationsprozessen angeregt, von denen man annimmt, daß sie sich analog zur Lektüre von Texten vollziehen.

Die Prämissen, die wir im Rahmen rezeptionsästhetischer Analysen unterstellen, und die Modelle und Methoden, auf die wir dabei zurückgreifen, enthalten einzelne Elemente, die die Rede von der Rezeptionsästhetik als einer „Nachzüglerin“ fragwürdig erscheinen lassen mögen; schließlich stammen einzelne Argumentationsfiguren teils aus der Antike, teils

¹⁰ Einleitung zu „Theologie und Literatur“, a. a. O., S. 8.

¹¹ Dies verdeutlichen insbesondere folgende Arbeiten: H.-E. Bahr, *Poesis. Theologische Untersuchung der Kunst*, Stuttgart 1961; K. Marti, *Moderne Literatur*, in: ders. u. a. (Hg.), *Moderne Literatur, Malerei und Musik*, Zürich 1993, S. 15–165; D. Sölle, *Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung*, Darmstadt 1973.

¹² Vgl. den instruktiven Artikel „Literatur und Religion / Praktisch-theologisch“ von Henning Schröer, in: TRE, Bd. 21, S. 294–306.

aus dem frühen Mittelalter¹³, teils aus der Zeit der Aufklärung¹⁴. Wenn nun im Rahmen dieser Überlegungen doch von Rezeptionsästhetik metaphorisch als einer „jüngeren Schwester“ die Rede ist, soll auf den im Laufe der letzten dreißig Jahre profilierten neuen Status rezeptionsästhetischer Aspekte, also auf die Entwicklung einer eigenen, systematisch ausgeformten Reflexionsperspektive hingewiesen werden, mit der Literaturwissenschaft und Theologie an Texte herantreten.

Diese Perspektive ermöglicht eine wechselseitige Vergleichbarkeit literaturwissenschaftlicher und theologischer Prämissen, Analysen, Einsichten und Konzepte. Mit anderen Worten: Sie verweist auf Kehrseiten, in der Literaturwissenschaft und Theologie jeweils für das Forschungsinteresse des anderen Faches von Bedeutung sein könnten.

Die zunehmende Bedeutung rezeptionsästhetischer Fragestellungen wird man vielleicht eines Tages insofern als „epochal“ einstufen, als sie klassische Probleme der Textforschung und des Textverstehens selbst problematisiert und dabei sowohl irreführende Fragen als auch unbrauchbare Alternativen sichtbar gemacht hat. Das betrifft insbesondere die verführerische These, man stehe beim Verstehen eines Textes prinzipiell vor der Wahl, entweder gründlich zu lesen und mit Hilfe sorgfältiger Recherchen zur *intentio auctoris* vorzudringen oder sich der *intentio lectoris* zu ergeben und jeden Deutungsversuch als bewußt riskierte Fehllektüre zu verstehen.¹⁵

Die Rezeptionsästhetik ist demgegenüber eine konsequent dialektisch strukturierte Theorie. Die für eine entsprechende Dialektik erforderlichen Pole rezeptionsästhetischer Arbeit bilden aber nicht mehr Autor und Leser, sondern Text und Rezipient werden zu Partnern einer interpretativen Kooperation. Die Argumente, die diese Dialektik in Spannung halten, sind in den letzten Jahren gleichermaßen von Literaturwissenschaftlern wie Theologen und natürlich aus anderen Forschungsbereichen gekommen, die sich – wie z. B. die Semiotik – ebenfalls mit Lektüreprozessen in einem allgemeineren Sinn befassen. Dabei wurde „Rezeptionsästhetik“ nicht nur als Oberbegriff für den Umgang mit verschrifteten

¹³ Nach *Origenes* kann man bestenfalls vom „literalen“ Sinn eines Textes als von demjenigen sprechen, „quem auctor intendit“; man kann jedoch – wie auch *Thomas von Aquin* und *Augustin* des öfteren bemerkt haben, bei einer geistlichen Interpretation der Texte nicht unterstellen, daß sich die Autoren der weitreichenden spirituellen Signifikanz ihrer Texte bewußt gewesen wären, weshalb die Texte mehr sagten, als ihre Autoren beabsichtigten. Vgl. *Origenes*, *De principiis libri IV*, hg. v. H. Görgemanns/H. Karpp (Texte zur Forschung, Bd. 24), 1976, S. 4; *Thomas von Aquin*, *Summa theologiae*, I, q. I, 9 ad 2.; *Augustin*, *Confessiones*, XII, XVII, S. 24–26 und XVIII, 27.

¹⁴ Die Hermeneutik *Christian Wolffs* geht von einer immer nur approximativen Erarbeitung der Autorintention aus, woraus folgt, daß „jeder Text [...] hinsichtlich der möglichen Auslegungen unerschöpflich“ ist, so daß „jede Interpretation, auch wenn sie richtig ist, [...] verbessert werden [kann]“ – und zwar so weit verbessert, daß der Leser gegebenenfalls besser versteht als der Autor des Textes (zitiert nach *Luigi Cataldi Madonna*, *Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs*, in: A. Bühler, [Hg.], *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, 1994, S. 26–42, 33).

¹⁵ Vgl. W. Engemann, „Unser Text sagt ...“ Hermeneutischer Versuch zur Interpretation und Überwindung des „Texttods“ der Predigt, *ZThK* 3 (1996), S. 450–480, 456–464.

Texten benutzt, sondern auch, um den Modus von Signifikations- und Interpretationsprozessen überhaupt zu beschreiben.

Das nachstehende Schaubild (siehe Abb.) soll deutlich machen, welche Elemente und Phasen in der Theologie gegenwärtig unter rezeptionsästhetischen Gesichtspunkten untersucht werden. Ich habe den rezeptionsästhetischen Prozeß in sechs Phasen der Interpretation und Produktion von Texten untergliedert. Diese Phasen kann man – wobei die Grenzen fließender sind, als das Schema sie zeigt – drei unterschiedlichen Forschungsinteressen zuordnen: Den Fragen der klassischen theologischen Exegese (weiße Felder), der literaturwissenschaftlichen Forschung (schattierter Bereich) und dem darüberhinausgehenden Interesse der Praktischen Theologie (schraffiert). Natürlich ist dieser Prozeß prinzipiell sowohl verkürzbar wie erweiterbar; nicht in jedem Fall kommt gerade diese Kette der Interpretation und Produktion von Texten zum Zuge. Sie soll jedoch ein Prinzip deutlich machen, das, wenn ich richtig sehe, auch für den Kern literaturwissenschaftlicher Forschung von Bedeutung ist. Diesen Schematismus in Kauf nehmend, möchte ich zunächst die einzelnen Phasen erläutern:

a) Phase I bis III entspricht der *klassischen theologischen Exegese*. Sie hat die Aufgabe, die Genese, die Gestalt und den Gehalt eines Textes historisch-kritisch zu erforschen. Dabei arbeitet sie u. a. mit traditionskritischen, redaktionskritischen, literarkritischen und textkritischen Methoden. Ihr Ziel ist erreicht, wenn deutlich geworden ist, was der Autor seinerzeit wollte, also inwiefern der Text damals („Sitz im Leben“) als „Botschaft“ verstanden werden sollte. Dabei liegt das Idealziel einiger Exegeten darin, den Autoren „aequi“ zu werden und so das eigene Verstehen mit der *intentio auctoris* in Einklang zu bringen.

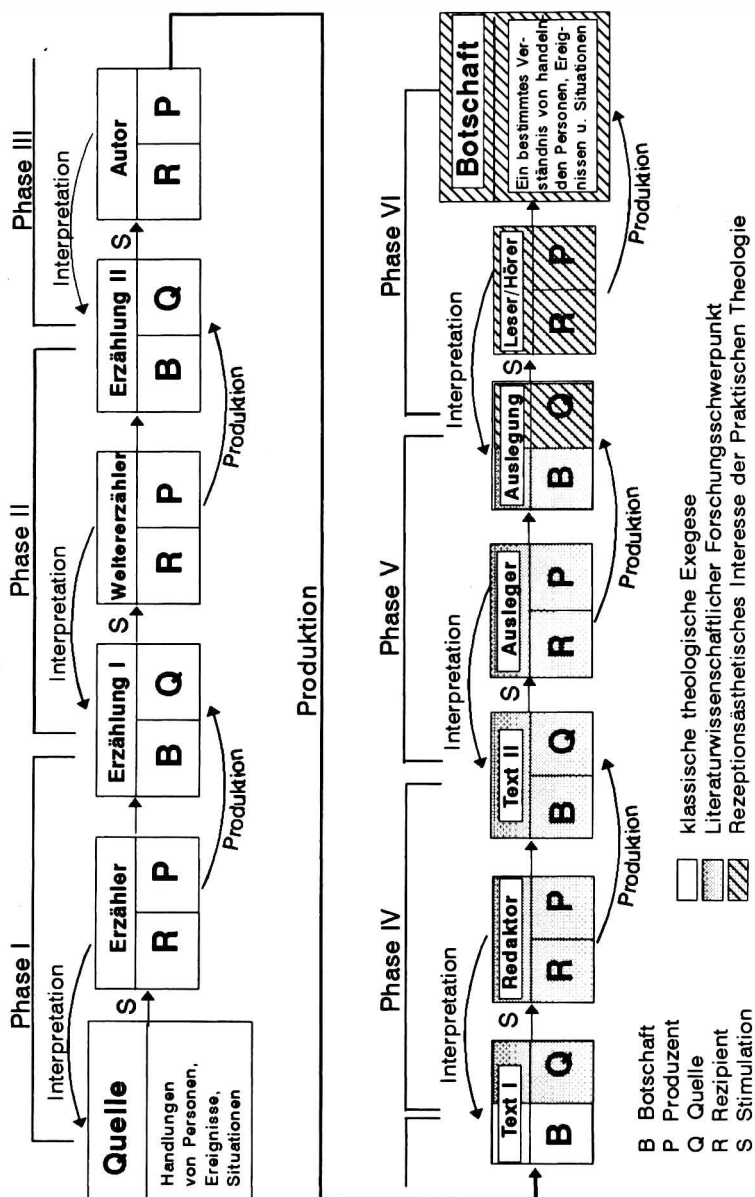
b) Die Phase IV-V markiert den Bereich der *Literaturwissenschaft im strengen Sinn*, eine Literaturwissenschaft also, die programmatisch die „mort de l'auteur“¹⁶ unterstellt und die entschlossene Auseinandersetzung mit dem Text selbst auf die Tagesordnung setzt. Sie interessiert sich primär für das Sosein des Textes. Die Gründe des Autors, so und nicht anders geschrieben zu haben, spielen nur insofern eine Rolle, als sie in den Text selbst eingezeichnet sind. Viel wichtiger ist die Frage, welche Interpretationen dieser Text vorsieht, welche Bedeutungen er zu generieren vermag, was aus ihm werden kann und schon geworden ist. Alles dies sind Möglichkeiten, die mit der immer neuen Gleichzeitigkeit zwischen Text und Leser zu tun haben.¹⁷

c) Phase VI ist insofern Teil des rezeptionsästhetischen Prozesses, als es hier um die Botschaft einer Auslegung einer Botschaft eines Textes geht. *Praktisch-theologische Modelle* befassen sich z. B. mit der Frage, unter

¹⁶ Vgl. R. Barthes, La mort de l'auteur, in: Œuvres complètes, Édition établie et présentée par É. Marty, Paris 1994, S. 491–495. Entsprechende Überlegungen finden sich auch in: ders., Die Lust am Text, Frankfurt/M. 1982, S. 43.

¹⁷ Vgl. K. Weimar, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, Tübingen 1993², S. 39, § 81.

Interpretation und Produktion von Texten als Rezeptionsästhetischer Prozeß



welchen Bedingungen die Mehrdeutigkeit (Ambiguität) eines Textes zu einer beliebigen Rezeption führt. Dies ist insofern von Belang, als sich die Theologie mit der Frage nach der *Art der Kontinuität einer Auslegung zu ihrem Bezugstext* befassen muß, genauer gesagt mit der Frage, unter welchen Bedingungen das Zustandekommen eines Textes über einen Text über einen Text usw. nicht nur als Rezeptions-, sondern auch als Traditionsprozeß beschreibbar ist. In bezug auf bereits vorliegende Modelle

zur Bearbeitung dieser Fragestellung läßt sich resümieren, daß die *faktische Mehrdeutigkeit* eines jeden Textes bzw. jeder Botschaft nicht als Dilemma empfunden wird, sondern man versucht – weil mit dem Text eine Kommunikationsabsicht verbunden ist – seine *Interpretationsfähigkeit* als Qualität zu verstehen und zu erhalten.

Die theologische Beschäftigung mit Rezeptionsästhetik kann auf die Fokussierung ihres Interesses auf die letztlich rezipierte Botschaft nicht verzichten. Theologie interessiert sich für die Rezeption und Produktion von Texten mit dem Ziel, daß Menschen mit ihnen etwas anfangen, in ihnen unterkommen, durch sie weiterkommen können usw. Vielleicht trifft es zu, was der seit vielen Jahren interdisziplinär arbeitende Literaturwissenschaftler und Theologe *Dietmar Mieth* in ähnlichem Zusammenhang festgehalten hat: daß das „Bindeglied zwischen autonomer Literatur und Theologie [...] die Moral“¹⁸ sei.

2. *Mißverstandene und wirkliche Positionen im Geschwisterstreit*

Verhältnisbestimmungen zwischen den beiden Schwestern Theologie und Literaturwissenschaft sind – gemessen an anderen Reflexionsperspektiven beider Disziplinen – nur punktuell vorgenommen worden; d.h. die Verwandtschaft zwischen beiden hat weder bei der einen noch bei der anderen zur Ausprägung einer standardisierten, konstitutiven gemeinsamen Basis geführt. Wo dennoch bestimmte Einsichten und Methoden zum Zuge kommen, die nicht genuin aus der Entwicklung des eigenen Fachs hervorgegangen sind, ist es häufiger die Theologie, die ihre Schwester in Gespräche verwickelt. Dabei könnte, wie noch zu zeigen sein wird, ein von beiden Seiten geführter Dialog über das alltägliche Geschäft der Analyse und Interpretation von Texten für beide Disziplinen von nicht unerheblichem Gewinn sein. Daß dieser Dialog bislang noch nicht intensiver geführt wurde, mag mit einigen Mißverständnissen zusammenhängen, auf die ich zunächst eingehen will.

Mißverständnis 1: Literarischer Text versus religiöser Text

Wir können zwischen religiösen und literarischen Texten nicht unterscheiden wie zwischen einer koscher geführten Konservenfabrik und dem europäischen Agrarmarkt. Wo dies doch geschieht, hat man sich entweder mit der Genese und den Gattungen religiöser Texte nicht befaßt oder die faktische Religiosität bzw. die theologischen Implikationen eines Großteils der Literatur nicht wahrgenommen. Zu den sogenannten religiösen Texten gehören Liebeslieder ebenso wie Rechtssammlungen, Familiengeschichten ebenso wie Briefe aus dem Gefängnis, Spruchweisheiten ebenso wie persönliche Konfessionen. Alles das findet sich auch in solcher Literatur, die man zunächst nicht-religiös nennen könnte.

¹⁸ *D. Mieth*, Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch? Thesen zur Relevanz „literaturtheologischer“ Methoden, in: *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, hg. v. *W. Jens* u. a., München 1986, S. 164–177. 169

Was die letztere von der ersteren unterscheidet, ist also nicht ihre Machart. Profäne Literatur wird im Horizont eines bestimmten Selbst- und Weltverständnisses geschrieben wie religiöse Literatur auch, nur daß bei letzterer, vereinfacht gesagt, zusätzlich ein bestimmtes Gottesverständnis unterstellt wird, das freilich auch bei „normalen“ literarischen Texten nicht fehlt. Sofern dieser „Rückbezug auf Gott“ häufig nur implizit aus den Texten hervorgeht, und Religion, wie *Ernst Bloch* lehrte, wiederum im Erbe aller Dichtung enthalten ist, stehen „religiöse Texte“ und „Literatur sonst“ einander allenfalls in einer *abgestuften* Religiosität gegenüber. Eine solche Unterscheidung eignet sich aber kaum für eine Verhältnisbestimmung zwischen Literaturwissenschaft und Theologie.

Im Rahmen einer solchen Verhältnisbestimmung macht es aber Sinn, von *biblischen* Texten als von Literatur von besonderem theologischen Interesse zu sprechen. Dieses Interesse ist doppelt begründet:

a) Theologischer Umgang mit biblischen Texten ist zum einen immer auch Umgang mit einer bestimmten Interpretationstradition, die als sekundäre Größe neben den Text tritt und eine gewisse Kompetenz im Gebrauch überlieferter theologischer bzw. religiöser Codes erfordert. Diese Interpretationstradition war freilich selbst schon am Entstehen der biblischen Texte beteiligt, so daß man beim Lesen von Quellen gewissermaßen mit Texten über Texte, nämlich mit Interpretationen von Interpretationen befaßt ist, deren erneute Interpretation einerseits in Kontinuität zu den vorausliegenden Texten stehen soll, andererseits aber auch über sie hinausführen muß.

b) Zum anderen hat der theologische Umgang mit Texten seinen *Fluchtpunkt in der Lebenswirklichkeit* gegenwärtiger Rezipienten. Im Umgang mit biblischen Texten werden Perspektiven gebildet, Deutungen erarbeitet, Aussagen getroffen, die nicht ohne Bezug auf die Situation des Lesers bzw. Hörers bleiben sollen. Mit anderen Worten: Theologischer Umgang mit Texten ist mit einer bestimmten Erwartungshaltung verbunden, derzufolge der biblische Text erst dann an sein Ziel gekommen ist, wenn er etwas „für mich“ bedeutet. Theologische bzw. religiöse Lektüre ist insofern immer Ernstfall-Lektüre, als man immer nur als Betroffener sagen kann, was sie sagen.

Beide Aspekte theologischer Lektüre – der der Korrezeption des Textes im Kontext von Tradition, und der der temporären finalen Bedeutung des Textes in der individuellen Existenz des Rezipienten – gelten natürlich in abgestufter Weise für das literaturwissenschaftliche Interesse an Texten auch. Niemand kann einen Text völlig losgelöst von *Interpretationstraditionen* verstehen. Die Rezipienten stehen auch aus literaturwissenschaftlicher Sicht vor der Aufgabe, Texte mit entsprechenden traditionellen – z. B. gattungsgerechten – Interpretationsstrategien anzugehen. Zum anderen: Auch ein Text, der „nur“ unterhalten will, muß für seine Rezipienten Rollen vorsehen, die zu spielen unterhaltsam sind; er hat seinen Fluchtpunkt erst recht in den Lesern oder Hörern, setzen doch

unterhaltende Texte in besonders hohem Maße die Mitarbeit der Rezipienten voraus.

So läßt sich zum Unterschied im Umgang mit biblischer Literatur einerseits und weiterer Literatur andererseits allenfalls sagen, daß biblische Texte eine Literaturwissenschaft mit theologischem Interesse erfordern und – sofern sie niemals *nur* unterhalten oder nur ein ästhetisches Empfinden auslösen wollen – immer auf eine *existentielle Interpretation* zielen, also Literaturwissenschaft für den Ernstfall menschlichen Lebens beanspruchen.

Eine letzte Problematisierung der Gegenüberstellung von religiösen und literarischen Produkten: Es ist kein Zufall, daß Literaturwissenschaftler heute selbstverständlich von „Mystik“ und „Apokalyptik“ sprechen, ohne damit ein im klassischen Sinn religiöses (jüdisches, christliches usw.) Schrifttum zu bezeichnen; sondern hinter solchen Typologisierungen steht die Einsicht, daß Erfahrungen, wie sie in der klassischen „religiösen“ Mystik und Apokalyptik bearbeitet werden, durchaus auch ohne religiöse Lexik auskommen können. Dieser Beobachtung zufolge macht es im Einzelfall umgekehrt auch Sinn, Texte, die in dezidiert profaner Sprache abgefaßt sind, mit sozioreligiösen Codes zu dechiffrieren.

Mißverständnis 2: Autonomie versus Abhängigkeit

Der Literaturwissenschaftler *Klaus Jeziorkowski* widersprach in einem 1986 erschienenen Aufsatz¹⁹ einem gemeinsamen, gleichgearteten Text-Interesse von Literaturwissenschaft und Theologie. Er begründete seine Zurückhaltung mit dem Hinweis, daß sich religiöse Texte – anders als „normale“ literarische Produkte – als „Zwecktexte“, als „Vehikel der Botschaft von seiten einer übergreifenden Instanz“ verstehen müßten. Deshalb seien sie „von verdeckter oder auch offener Autorität“²⁰. Gegenüber dieser Autorität hätten religiöse Texte eine „dienend(e), verehrend(e), sich verbeugend(e)“ Funktion. Da religiöse „Texte nur als Vermittler“ zwischen „Geglaubtem und dem Glaubenden“ fungierten, seien sie sogar „uneigentlich“²¹; denn für echte literarische Texte gelte alles das nicht – oder allenfalls in einem zu vernachlässigend geringem Maße.

Literarische Texte hingegen seien von einem einzelnen verantwortet und Produkt eines Individuums. Ebenso sei der Rezipient eines literarischen Textes nicht an ein „Gemeinde-Einverständnis“ gebunden, sondern realisiere „die Erfahrungen des Textes in der Regel für sich allein, manchmal im Gespräch mit anderen“²². Mit anderen Worten: Die Produktion und Rezeption „religiöser Texte“ einerseits und „literarischer Texte“ andererseits ließen sich gut in der Opposition *Abhängigkeit versus Autonomie* unterbringen.

Dabei wäre zu bedenken, daß in der Theologie ein biblischer Text durchaus als das *Produkt eines einzelnen* verstanden wird, in das er sich mit

¹⁹ K. Jeziorkowski, Zum Verhältnis von Theologie und Literaturwissenschaft, in: Theologie und Literatur. Zum Stand eines Dialogs, hg. v. W. Jens u. a., München 1986, S. 187–198.

²⁰ A. a. O., S. 191.

²¹ A. a. O., S. 192.

²² A. a. O., S. 193.

seiner Person nolens volens hineinschreibt. Terminus technicus hierfür ist der Begriff des *Zeugnisses*, hinter das der einzelne nicht zurücktreten kann – als bringe es nicht auch ihn selbst zum Ausdruck. Deshalb wird z. B. auch nicht im Kollektiv gepredigt; und der politische Usus des Reden-Schreiben-Lassens wäre für religiösen Bedarf ebenfalls nicht übernehmbar. Die Kunst theologischer Hermeneutik wird darin gesehen, die Texte gerade in ihrer oft sperrigen Individualität zu erfassen, ihren Idiolekt zu studieren, durch den sie etwas sagen, wie kein Text sonst es sagt. Dies ist nicht nur eine Frage der Form. Auch inhaltlich haben religiöse Texte häufig einen *eher subversiven und sich auflehrenden als einen bestätigenden oder dienenden Inhalt*. Sie stellen die „Autorität einer größeren Instanz“²³ nicht nur rhetorisch in Frage und sind auch nicht in der Absicht verfaßt worden, „erbauliche Gemeinschaftsliteratur“ zu sein. Dies akzeptierend, gibt es in der Predigtlehre den Kasus der „Predigt gegen den Text“, wobei das, was der Text zur Sprache bringt, nicht assimiliert, sondern problematisiert wird.

Mißverständnis 3: Fiktionale Welten versus Abbildung der Wirklichkeit
Aus literaturwissenschaftlicher Sicht gilt: „Religiöse Texte verstehen sich – im Unterschied zu den literarischen – als nichtfiktional.“²⁴ Literarische Texte hingegen erfänden, was „in der Realität so nicht vorhanden“ sei. Sie „erschaffen ihre eigene zweite Wirklichkeit, ihre eigene neue Welt, in der man umherspazieren kann wie Gulliver im Reich der kleinen und großen Menschen ... Um solche Tagtraum- und Fiktionswelten zu schaffen, in denen ganze Generationen von Lesern mit immer neuer Entdeckerfreude umherwandeln, verfäht der literarische Text weithin narrativ, erzählend oder szenisch darstellend.“²⁵

Damit hat *Jeziorkowski* die Funktion des biblischen und homiletischen Textprogramms, wie es seit etwa dreißig Jahren in der Theologie analysiert, kategorisiert und in der Praktischen Theologie inszeniert wird, ziemlich genau beschrieben. Biblische Texte gelten insofern als fiktionale Texte, als sie gerade nicht den Istzustand immanenter oder transzendentaler ontologischer Gegebenheiten widerspiegeln, sondern mit der Möglichkeit konfrontieren, daß alles anders sein kann. Diese *Möglichkeit* ist freilich real, wie alle fiktionalen oder visionären Geschichten in dem Sinne real sind, daß sie wirklich Erwartungen zu stärken, Hoffnungen zu wecken oder Ängste abzubauen vermögen. Zu diesen Texten gehören u. a. die prophetischen Bücher des Alten Testaments.

Analoges ließe sich zum fiktionalen Charakter der Gleichnisse im Neuen Testament sagen. Sie stimmen mit keiner der vorfindlichen Realitäten überein und lassen sich auch nicht als Widerspiegelungen transzendentaler ontologischer Strukturen erklären. *Sie nehmen vorweg, was unter bestimmten Voraussetzungen der Fall sein könnte bzw. was anfängt, der*

²³ A. a. O., S. 192.

²⁴ K. Jeziorkowski, Zum Verhältnis von Theologie, a. a. O., S. 192.

²⁵ A. a. O., S. 192f.

Fall zu werden. Sie unterstellen andere Gegebenheiten als wirklichkeitsgetreue Tatsachen, was durchaus zur Folge haben kann, daß die Gegebenheiten anfangen zu wackeln.

In diesem Sinne hat der Text natürlich einen *Realitätsbezug*, eine Wirklichkeitsseite, in die hinein er sich „erfüllt“. Biblische Texte erfüllen sich aber nicht so, daß sie den Leser dazu bringen, ihnen zuzustimmen; sie sind aus theologischer Sicht überhaupt nicht erfüllbar auf der Basis der Frage, ob man ihnen glaubt oder nicht, sondern unter der Bedingung, daß ein Leser oder Hörer in ihnen wahrscheinlich wird, daß er in ihnen konkret wird und sich in ihnen wiederfindet als jemand, den er sich nicht vorher ausgedacht hat, von dem auch der Autor nichts wußte, den der Text jedoch vorsieht. Gilt dies nicht in vergleichbarer Weise für außer-biblische Literatur?

Mißverständnis 4: Genuß versus Gebrauch der Texte

Literaturwissenschaftler interessierten sich, so *Theodore Ziolkowski*, nur für das *Funktionieren* religiöser Texte, nicht für deren *Gegenstände*.²⁶ Einmal abgesehen davon, daß die dabei unterstellten „Gegenstände“ sich ganz offensichtlich von dem Realitätsbezug unterscheiden, den Theologen im Umgang mit Texten selbst unterstellen, muß zurückgefragt werden, ob der quasi-strukturalistische Ansatz mit bloßem Interesse an den Sinnproduktionsmöglichkeiten eines Textes das Selbstverständnis der Literaturwissenschaft wirklich angemessen repräsentiert. Sofern unter den „Gegenständen“ biblischer Literatur alle Themen und Segmente der Lebenswirklichkeit des Menschen erscheinen, wäre kritisch zu fragen, wie Literatur zu denken sei, die überhaupt nicht gegenständlich sei. Gewiß gibt es hierfür einige Beispiele in Analogie zu anderen Richtungen der Kunst; diese Beispiele bestätigen aber als Ausnahmen nicht nur die Regel, sondern haben selbst noch in ihrer sinnverweigernden Struktur eine Funktion: z. B. Rezeptionsprozesse zu entautomatisieren und die Wahrnehmungsstrategien des Menschen zu remobilisieren. Sie „dienen“ also einer „Aufgabe“, sie wollen gebraucht und benutzt werden und etwas bewirken.

Literarische Texte können ohne einen – in ihrer Zeichenhaftigkeit gründenden – „Signalton“ nicht rezipiert werden. Jenseits willkürlicher Instrumentalisierungen und pragmatischer Emblematisierungen zur Durchsetzung feststehender Absichten oder zur Erlangung erwarteter Befriedigungen gibt es einen *gebrauchenden Umgang mit literarischen Texten*. „Gerade die Schriftsteller“ – die biblischen nicht weniger als alle anderen – wären mit einem „ästhetizistischen Standpunkt“, dem „jede Sichtung von ‚Aussagen‘ als Bedrohung der Autonomie“²⁷ erschiene, nicht zufrieden.

²⁶ *Th. Ziolkowski*, *Theologie und Literatur. Eine polemische Stellungnahme zu literaturwissenschaftlichen Problemen*, in: *Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs*, München 1986, S. 113–128, 126.

²⁷ *D. Mieth*, *Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch?*, a. a. O., S. 164–177, 164.

Man wird die Funktion literaturwissenschaftlicher Forschung nicht auf die „Verfeinerung des Kunstgenusses“²⁸ reduzieren können. Der Literaturwissenschaftler und Theologe Dietmar Mieth verweist auf die „Moral als Bindeglied zwischen Literatur und Theologie“²⁹. So führt es nicht weiter, eine Unterscheidung biblischer von außerbiblischen Texten gerade dadurch zu markieren, daß man unterstellt, der Endzweck der letzteren könne auch in ihrer bloßen „Unterhaltungsqualität“ und ihrem „Vergnügungspotential“ gesehen werden, während „religiöse Texte von hier aus weiter(gingen)“ und zu einem Tun motivieren wollten, „das unter Umständen auch ein Nichtstun sein“ könne.³⁰

Literatur hat niemals nur eine bloße Ausdrucksfunktion, als wäre sie gewissermaßen bloßes Symptom ihres Autors, sie ist auch nicht auf eine Inhaltsebene zu reduzieren, als wäre sie bloßes Symbol, sondern wie alle sprachlichen Äußerungen ist sie in gewisser Hinsicht immer auch Signal und auf irgendeine Wirkung hin angelegt. Dazu kann natürlich auch die Unterhaltung oder die Freude oder eine Hoffnung gehören, Signalwirkungen, die durchaus mit den hochgesteckten Zielen theologischer Bemühungen zusammengehören. Als literaturwissenschaftlich arbeitender Theologe will ich u. a. wissen, aufgrund welcher Merkmale bzw. unter welchen Voraussetzungen ein Text seine Signalwirkung erzeugt und wie es um entsprechende Vorkehrungen steht, die im Text dafür getroffen wurden.

Weitere Mißverständnisse können im Zusammenhang der Beschreibung des Rezeptionsprozesses geklärt werden. Sie betreffen u. a. die Opposition *Geschlossenheit versus Offenheit* der Texte, *passive Rezeption versus aktive Rezeption*, *Metaphorik versus Sinnlichkeit*³¹, wobei die jeweils erstgenannte Kennzeichnung für „religiöse“, die zweite für „literarische“ im allgemeinen Sinn geltend gemacht wird. Für besonders problematisch halte ich die Charakterisierung von religiösen Texten als *harmonisierend*³², während für literarische Texte sonst eine eher *problematisierende* Funktion unterstellt wird. Demgegenüber ist hervorzuheben, daß biblische Texte – damals wie heute – bestehende Harmonisierungstendenzen zu stören pflegen und dabei zur „Verschärfung von Erfahrung“³³ beitragen.

3. Der rezeptionsästhetische Prozeß

Während ich zu Beginn versucht habe, die drei größeren Sequenzen dieses Prozesses den Interessenlagen von Exegese, Literaturwissenschaft im engeren Sinn und Praktischer Theologie zuzuordnen, geht es im folgenden um die in allen drei Bereichen immer wiederkehrende Grundstruktur der Interpretation und Produktion von Texten.³⁴ An der Lesbarkeit dieser ganz verschiedenartigen Texte (Situation, Erzählung, verschrifteter Text, Interpretation dieses Textes usw.) ist die ihnen jeweils eignende signifi-

²⁸ A. a. O., S. 176.

²⁹ A. a. O., S. 169.

³⁰ K. Jeziorkowski, Zum Verhältnis von Theologie, a. a. O., S. 191.

³¹ A. a. O., S. 192–195.

³² Vgl. a. a. O., S. 193. 195.

³³ Vgl. D. Mieth, Braucht die Literatur(wissenschaft) das theologische Gespräch?, a. a. O., S. 175.

³⁴ Vgl. zu den nachstehenden Erläuterungen das oben eingefügte Schaubild.

kante Struktur ebenso beteiligt wie die Initiative des jeweiligen Rezipienten.

Phase I

An bestimmten Punkten im großen Kommunikationsfluß unserer Kultur werden immer wieder neue Stoffe, neue Inhalte, neue Geschichten, neue Texte in das allgemeine Wissen dieser Kultur eingespeist. Sie sind das Resultat von reflektierter Wahrnehmung. Als *Quelle* hierfür kommt alles das in Betracht, was in irgendeiner Hinsicht dazu stimuliert, wahrgenommen und verstanden zu werden. Es geht um die Unausweichlichkeit, sich – etwas salopp formuliert – einen Reim zu machen auf Gehörtes, Gesehenes, Erlebtes. Das unmittelbare Reagieren eines Menschen kann in gewisser Weise schon als erste Interpretation von etwas gelten; dementsprechend hat *Charles Sanders Peirce* zu den Interpretanten eines Zeichens auch unsere unmittelbaren Empfindungen gerechnet. Für unsere Zwecke gehen wir davon aus, daß der Versuch, etwas sozusagen an der Quelle Wahrgenommenes zu verstehen und vermitteln zu wollen, in eine Erzählform gebracht wird. Der Erzähler (P) wählt, informationswissenschaftlich gesprochen, aus einer immensen Fülle von Daten das ihm signifikant Erscheinende aus und gibt ihm eine sowohl semantische wie syntaktische Struktur. Das dabei entstehende Produkt, die Erzählung, führt in die Quelle eine *Ordnung* ein, interpretiert sie, trifft *Aussagen* über sie und wird so zu einer kommunikablen Botschaft (Erzählung I).

Daß man in der Theologie bereits im Hinblick auf diese Phase (I) rezeptionsästhetisch argumentiert, obwohl man sich ja dabei weit über den Schriftstatus der Texte hinausbewegt, hängt mit der *ästhetischen Konstitution von Wahrnehmung überhaupt* und mit offenkundigen Konvergenzen zwischen ästhetischen und theologischen Kategorien³⁵ zusammen. Ich möchte dies an folgendem Beispiel erläutern: Während man in der klassischen Theologie den Begriff der unmittelbaren Offenbarung (*revelatio immediata*) u.a. dazu benutzte, die Entstehung der biblischen Bücher als interpretationsfreies Inspirationsgeschehen zu charakterisieren, verweist die moderne Theologie darauf, daß gerade jene Gehalte, die als „geoffenbart“ klassifiziert werden, in besonderer Weise Resultat von Wahrnehmungsprozessen sind. „In besonderer Weise“ deshalb, weil das, was für Wahrnehmungsprozesse überhaupt gilt – nämlich daß sie auf signifikante Erscheinungen, Gestalten, Formen usw. bezogen sind – für „Offenbarungen“ in stärkerem Maße gilt: Ob man sich hier auf die Erzählung von der Gottesbegegnung Moses am brennenden Dornstrauch bezieht, ob man an die Geschichten vom eigenwilligen und anstößigen Auftreten, Reden und Handeln Jesu und entsprechende Inszenierungen denkt, an die Überlieferung irritierender Gleichnisse, die häufig als Antwort auf eine Bitte um Erklärung von Sachverhalten gedacht waren –

³⁵ Diesen Zusammenhang haben insbesondere die Arbeiten von *Albrecht Grözinger* herausgestellt. Vgl. zu dem bereits genannten Werk die publizierte Vorlesungsreihe „Praktische Theologie als Kunst der Wahrnehmung, Gütersloh 1995“.

eines ist allen diesen Geschichten gleich: In jedem Fall geht es um *abweichlerische Strukturen*, die den Wahrnehmenden überraschen, sich querlegen zu seinen bisherigen Erkenntnismustern und unerwarteterweise eine Erschließungssituation schaffen, in der er etwas entdeckt, was er vorher nicht im Blick hatte.

Die ästhetische Qualität solcher Wahrnehmungen gründet in einer dialektischen, theologisch wie literaturwissenschaftlich gleichermaßen relevanten, *Spannung zwischen Vertrautem und Fremdem*, die das Rezeptionsvermögen des je Wahrnehmenden, sei er nun Beobachter oder Leser oder Hörer, gerade nicht aufhebt, sein Interpretationsrepertoire nicht auslöscht, jedoch einige seiner Codes negiert und dabei sein Verstehen umstrukturiert und erweitert.

Phase II und III

Der „Weitererzähler“ steht hier für einen unter Umständen längeren mündlichen Überlieferungsprozeß. Wie man aus der Erforschung parallel vonstatten gegangener Überlieferungsprozesse weiß, kann dabei zwar die ursprüngliche Gestalt des Textes weitgehend bewahrt bleiben; in jedem Fall aber vollzieht sich die Vergegenwärtigung des Textes in je neuen Situationen. Der Text wird in *geänderten Kontexten* rezipiert. Gerade dann, wenn der Weitererzähler aus Treue gegenüber der Textgestalt weitgehend auf eine – die geänderte Situation berücksichtigende – interpretatorische Initiative verzichtet, kann er ein Textverständnis evozieren, das von der ursprünglichen Erzählintention abweicht. Dieser Verständnisswandel kann sich früher oder später in Form von Ergänzungen oder Tilgungen einzelner Textteile niederschlagen (Erzählung II).

Das geschieht in der Regel spätestens dann, wenn ein Autor schließlich anfängt zu schreiben und dabei auf einen Text zurückgreift, der vielleicht schon „alles mögliche“ bedeutet hat, der inzwischen auch abweichlerisch, vielleicht „häretisch“ rezipiert wird, kurz: der offensichtlich zu viel bedeutet, so daß sich der Autor genötigt sieht, diesem Text einen Kontext und damit eine *Interpretationsrichtung* zu geben. Wir können auch sagen: Wie vor langer Zeit einmal ein Erzähler die von ihm wahrgenommene Wirklichkeit gebändigt und in einer Geschichte geordnet hat, so bändigt ein Autor – sofern er sich dabei auf das Traditionsgut bezieht – die von ihm gesehene „Welt“ *zusammen* mit dem Text. Der jüdische Literaturwissenschaftler *Harold Bloom* hat dies an der priesterlichen Domestikation jahwistischer Texte erläutert und zurecht darauf hingewiesen, daß eine sich am originären Textsinn festbeißende Theologie vor der Frage stehe, welchen der am vorliegenden Text gleichermaßen beteiligten Autorsinne sie bevorzuge. Originär seien sie schließlich beide.³⁶

Um mit diesem Problem umgehen zu können, ist es hilfreich, sich jene dialektische Spannung zu vergegenwärtigen, in der biblische Texte –

³⁶ Vgl. *H. Bloom*, Die heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glaube von der Bibel bis zur Gegenwart, Frankfurt/M. 1991, S. 16f. *Bloom* vertritt im übrigen die Auffassung, daß sich in den Texten dennoch etwas „Erhabenes“ zeige.

und analog dazu literarische Texte überhaupt – entstehen: Ist bei biblischen Texten die Tradition an der Hervorbringung von Texten mitbeteiligt, so sind es bei literarischen im allgemeinen soziokulturelle Konventionen und Auffassungen bzw. der „Zeitgeist“ – in jedem Fall ein Interpretationsrahmen. Bescheidener formuliert: Keine Literatur ist so autonom, daß sie nicht an einigen dieser Konventionen partizipieren müßte, sonst wäre sie nicht verständlich. Andererseits ist für Literatur, und das gilt nun wiederum auch für biblische Texte, zu unterstellen, nein, es ist zu erwarten und zu wünschen, daß sie in den Traditionen und Konventionen ihrer Zeit *nicht* restlos unterkommt oder gar darin aufgeht, sondern sie unter Druck setzt, ihre Grenzen überdehnt, ihre Konventionen verletzt, Traditionen überschreitet. (Vorsicht also bei dem Vorsatz, einen Text ganz aus seiner Zeit heraus deuten zu wollen.) In diesem Sinne gilt für Text I dasselbe, was für eine zirkulierende Erzählung zu sagen ist: Sie ist Botschaft und Quelle in einem. – Aber um welche Dialektik geht es hier?

Jeder einzelne Text steht in seiner Individualität, etwas zu sagen, wie kein Text sonst es sagt, immer in einer *Dialektik von Konsens und Dissens* – bezogen auf die ihn hervorbringende Tradition. Ein konkreter Text ist nicht einfach ein Ausschnitt aus einer homogen strukturierten Tradition. Der *Konsens* bzw. die *Kontinuität*, die aus dem Text spricht und das semantische Feld des Textes als „traditionsgemäß“ beglaubigt, zeichnet sich in derselben Struktur ab, durch die der Text *Abstand* gewinnt von dieser Tradition. Mit anderen Worten: Je stärker der konkrete Text im Interesse der „Wahrung der Tradition“ herangezogen wird, um so deutlicher wird sein Dissenspotential hervortreten – und umgekehrt: Je tiefer man in die abweichlerischen Pfade eines Textes eindringt, um so schwieriger wird es, sich darin fortzubewegen, ohne dabei mit der Tradition zu kollidieren. Dabei treibt eine Bewegung die andere voran. D.h. die Respektierung jenes spannungsgeladenen Hin und Her wird früher oder später sowohl zum Fortschreiben der Tradition wie zu einem vertieften Verständnis der textlichen Individualität führen. Das dem Text im Bemühen um ein Konsens-Verständnis Abgetrotzte wird entweder Bestandteil dieser Tradition – oder von ihr abgestoßen bzw. „verboten“.

Phase IV und V

Damit sind wir bei zwei weiteren Phasen angelangt. Zunächst bei jener Phase, in der weniger das Zustandekommen des Textes und seine Quellen interessieren, sondern in der der Text selbst als Quelle fungiert (Phase IV). Einen Text als Quelle zu gebrauchen heißt zum Beispiel, wiederholt an ihn herantreten zu können und dabei durchaus nicht immer das Gleiche zu lesen, heißt zu *unterschiedlichen Lesarten* ermuntert zu werden, ohne zwingende Gründe für eine abschließende Deutung zu finden.

Die Funktion des Redaktors (siehe Schaubild) können wir an dieser Stelle vernachlässigen; daß es ihn in dem einen oder anderen Fall gibt, besagt nicht, daß es ihm gelungen wäre, durch Zusätze oder Streichungen einen eindeutigen Textsinn herzustellen. In der Regel hat seine Ko-Autorschaft (Text II) das Gegenteil bewirkt und

die Lektüremöglichkeiten des Textes – zumal für gewitzte Leser – multipliziert. Sein Eingriff ist, formalistisch gedeutet, im Grunde nur ein besonders deutliches Indiz für die Unmöglichkeit, mit Texten etwas zu sagen, ohne sie zu interpretieren.

Auf der Basis von Texten etwas zu sagen, was so nicht in den Texten steht, gehört zum Geschäft der Theologie (Phase V). Der Rezeptionsästhetische Diskurs war maßgeblich daran beteiligt, daß dieses Geschäft einer gründlichen Revision unterzogen wurde, was in der Theologie zu einer *neuen Rückkehr zum Text* geführt hat. Neu an dieser Rückkehr ist, daß sie nicht mehr vom apologetisch motivierten Versuch einer Isolierung des „Wortes Gottes“ von deutenden Zutaten der Leser bestimmt ist. Die Texte werden vielmehr als Resultat einer nicht nur unumgänglichen, sondern auch gebotenen interpretatorischen Initiative respektiert, deren Verständnis wiederum nicht weniger als eine interpretatorische Initiative erfordert.³⁷ In der Praktischen Theologie kommen in diesem Zusammenhang mehrere Modelle zum Zuge. Vom Verlauf des Rezeptionsästhetischen Prozesses her müßte man zunächst auf das Modell vom impliziten oder besser, vom *implizierten Autor* in seinen verschiedenen Ausformungen u. a. bei *Wolf Schmid*³⁸ oder *Hannelore Link*³⁹ verweisen. Die unterschiedlichen, vom textinternen Autor eingerichteten *Textwelten*, in denen u. a. dargestellt, erzählt und beobachtet wird, konditionieren spezifische LeseEinstellungen; der Autor hat den Text so eingerichtet, daß sich eine angemessene Rezeption und die damit verbundene Sinnbildung nicht auf *eine* seiner Ebenen allein beziehen kann. Moderne theologische Hermeneutik kritisiert im Rückgriff auf dieses Modell jene Strategien von Textauslegung, die den Sinn eines Textes z. B. aus der historischen Objektivität der Darstellung deduzieren oder auf „geistliche Kernsätze“ eines Beobachters reduzieren. Sofern die unterschiedlichen, vom Autor geschaffenen Textwelten *ausschließlich in Symbiose* lebensfähig sind, machen sie nur *gemeinsam* die unverwechselbare Individualität und Konkretheit des Textes aus.

Mit anderen Worten, wenn man den *Tod des Autors* nicht akzeptiert, d. h. hier lediglich den Text nicht zur Interpretation annimmt, sondern einem historistischen Autorsinn unterwirft, nimmt man den „Tod des Textes“ in Kauf und opfert ihn womöglich der Tradition, die doch davon lebt, daß man ihn interpretiert. Dies wäre bzw. war für Theologie und Religion ein verhängnisvoller Prozeß. Deshalb ist vor dem „Texttod“⁴⁰ zu warnen, der

³⁷ Die theologische Pointe dieser Betrachtungsweise liegt in einem inkarnatorischen Verständnis der Kommunikation des Wortes Gottes. Das Postulat eines wie auch immer vorgestellten „reinen Wortes Gottes“ ist insofern aufzugeben, als sich dieses Wort (der „Logos“) selbst irreversibel in menschliche Kommunikationsbedingungen hineinbegeben hat, zu denen wesentlich auch der Rezeptionsästhetische Modus der Lektüre von Texten gehört.

³⁸ *W. Schmid*, Der Textaufbau in den Erzählungen Dostojewskijs, Amsterdam 1986², bes. S. 20–30.

³⁹ *H. Link*, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, Stuttgart 1980², bes. S. 16, 25, 36.

⁴⁰ *W. Engemann*, „Unser Text sagt ...“, a. a. O., S. 450–454.

überall dort droht, wo die je individuellen Aussagestrukturen und -gehalte des Textes in allgemeine theologische oder zwischenmenschliche Sinne aufgelöst werden. Vielleicht kann man dieser Art Sinnverramschung dadurch entkommen, daß man das Sola-Scriptura-Prinzip der Reformatoren in unkonventioneller Weise wörtlich nimmt: indem man die Autor-Autoritäten hinter den Texten bzw. die institutionellen Autoritäten über den Texten nicht für gewichtiger hält als die Texte selbst.

Ein weiteres Modell ist bei der Analyse dieser Phase zur Geltung gekommen. Es wurde nahezu gleichzeitig zu *Umberto Ecos* Programm vom *Offenen Kunstwerk* entwickelt und ist mit diesem zusammen in der Praktischen Theologie en detail reformuliert worden. Es handelt sich um *Wolfgang Iser*s „Leerstellen-Theorie“.⁴¹ Die von *Eco* semiotisch begründete Einsicht, daß einen Text nur verstehen kann, wer dem, was im Text steht, etwas zuzuordnen vermag, was nicht im Text steht, wird von *Iser* präzisiert: Wer an einen Text herantritt, um ihn zu verstehen, tritt über kurz oder lang in ihn ein. Der Leser versucht, die vom Text für ihn vorgesehenen „Enklaven“ provisorisch zu bewohnen, seine Zwischenräume mit Elementen der eigenen Lebenswelt zu besetzen. Nach *Iser* erweisen sich solche „Leerstellen“ als „zentrale Umschaltelement[e] der Interaktion von Text und Leser“; sie „regulieren die Vorstellungstätigkeit des Lesers, die nun zu den Bedingungen des Textes in Anspruch genommen wird“⁴².

Theologisch ist diese Perspektive insofern von Belang, als sie plausibel machen kann, daß die Interpretation eines Textes als Resultat der *Kooperation zwischen Text und Ausleger* ganz auf den Vorkehrungen des alten Textes beruht und ganz Resultat der Entscheidung des Rezipienten ist. Damit ist dem theologischen Anspruch der Tradition und an das Individuum gleichermaßen Rechnung getragen. Das aber heißt: Ich kann den Gehalt eines Textes nur kommunizieren, wenn ich meinen Spielraum⁴³ anerkenne, wenn ich mich vom Text in dem Sinne als Traditor beanspruchen lasse, daß ich den „heiligen Text“ historisch werden lasse, – wenn ich ihm zuerkenne, bei mir Geschichte gemacht zu haben, und ihm nun einen gegenwärtigen Text im Sinne eines persönlichen Verstehens folgen lasse. Das kann im Einzelfall auch eine Predigt sein.

Aus theologischer Sicht kommt ein Text erst im Verstehen bzw. Kommunizieren ans Ziel; insofern vollendet der Interpret einen Text durch einen neuen Text, der dann seinerseits in einer weiteren Rezeption sein Ziel hat. Als eigenständiger Organismus aber, als vollendetes, buchstäblich perfektes Gebilde, ist jeder Text, ist jede Botschaft voller Widerständigkeit. Obwohl sie in verschiedenen Verständnissen aufzuleben vermögen, hören sie nicht auf, sie selbst zu sein. Das ist ihre Autonomie. Deshalb stellen sie eben „keine amorphe(n) Aufforderung(en)“ zu einer beliebigen interpretatorischen Initiative dar, sondern fordern zu einer an ihnen selbst orien-

⁴¹ W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1994⁴, S. 61–63.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. zur Metapher des „Spielraums“ als rezeptionsästhetischer Kategorie, die für alle Phasen des Rezeptionsprozesses veranschlagt werden kann: W. Engemann, *Der Spielraum der Predigt und der Ernst der Verkündigung*, in: *Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik*, hg. v. E. Garhammer/H.-G. Schöttler, München 1998, S. 180–200, bes. 182–187.

tierten Verstehens Erwartung heraus. Sie enthalten die Anweisung, sich „in eine Welt einzufügen, die gleichwohl immer noch die vom Autor gewollte ist“⁴⁴.

Für diese Phase kann man ein *dialektisches Verhältnis zwischen Protektion und Protest* unterstellen – bezogen auf das Verhältnis des Auslegers zu seinem Text. Wer einen Text interpretiert, hat einerseits immer auch die Aufgabe, Lesarten zu schützen, die der Text vorsieht; der umsichtige, aufmerksame Interpret läßt sich auf die im Text vorgefundenen Strukturen ein. Er bewahrt und verteidigt den Text gegen eilfertige Instrumentalisierungen und Rubrizierungen, durch die der Text eine bloße Legitimationsfunktion für Absichten erhält, die außerhalb des Textes liegen. Andererseits kommt er aber auch nicht darum herum, einzelne Möglichkeiten des Textes abzulehnen und bestimmten semantischen Offerten zu widersprechen. Wer einen Text auslegt und zu einer kommunikablen Deutung des Textes gelangen will, beschränkt nolens volens die semantischen Möglichkeiten des Textes. Je stärker sich der Interpret dabei von Codes außerhalb des Textes leiten läßt, um so stärker wird er mit den Codes des Textes kollidieren, die sich als Ritardando jedweder Bezugnahme erweisen. Dabei wird sich der Protest gegen die Vorkehrungen des Textes teils verstärken, teils wird der Ausleger die veranschlagten Codes wieder fallenlassen. Kurz: Die um eine Interpretation bemühte Beschäftigung mit dem Text ist ein Ringen um „interpretatorische Treue“ und Wahrnehmung zugemuteter „Freiheit“⁴⁵.

Phase VI

Theologischer Umgang mit Texten zielt nicht darauf ab, bestimmte Interpretationen zu bejahen oder eine Gemeinde auf ein absolutes Textverständnis einzuschwören. Der Sinn eines Textes kann nicht erfüllt werden, wenn man Menschen mit Texten konfrontiert, um sie vor die Frage zu stellen, ob sie ihnen nun glauben oder nicht. Im Fluchtpunkt aller Bemühungen bei der Lektüre und Auslegung von Texten in Rahmen theologischer Hermeneutik, Homiletik, Religionspädagogik usw. steht die *Kompetenz des einzelnen* (im Schaubild als „Leser / Hörer“ dargestellt), die Auslegung eines Textes ihrerseits produktiv zu rezipieren, d. h. in die eigene Lebenswirklichkeit zu übersetzen und Bedeutungen zu erschließen, die weder ein Autor noch ein Ausleger voraussetzen konnte. Jede Auslegung ist in diesem Sinne „Zwischenlösung“. Eine Auslegung, die auf Mitteilung zielt, steht deshalb vor der Frage, wie das, was sie unter Bezugnahme auf einen Text sagt, so eingerichtet werden kann, daß es fortsetzungs- und ergänzungsfähig ist.

Eine Botschaft, von der ich wünsche, daß sie „ankommt“, kann und soll nicht identisch sein mit dem, was in meinem Manuskript steht. D. h., mein Text braucht selbst so viel Ambiguität, daß eine Rezeption dieses Textes nicht möglich ist, ohne daß sich Hörer bzw. Leser ihrerseits ins Spiel bringen, sich im Raum des Textes exponieren und dabei zu einem Verständnis gelangen, das seinerseits ein potentieller Text ist.

⁴⁴ Vgl. U. Eco, Das offene Kunstwerk, Frankfurt 1977, S. 30 u. 54f.

⁴⁵ Vgl. ders., Einführung in die Semiotik, München 1972, S. 165.

Um die in Phase VI rezipierte Botschaft auch begrifflich als faktischen Text zu qualifizieren, kann man – in Analogie zum Manuskript des Autors – vom *Auredit*⁴⁶ des Hörers bzw. Lesers sprechen. Der Text, in diesem Fall die Auslegung, muß einen weiteren Text nach sich ziehen; ohne ihn bleibt der Sinn der Auslegung unerfüllt.

Wir können auch sagen: Ein angemessener Umgang mit biblischen Texten unterstellt einen *hermeneutischen Sukzessiv*: Nachdem ein Erzähler erzählt, ein Autor geschrieben und jemand eine Interpretation dazu geliefert hat, ist jetzt der Hörer bzw. Leser an der Reihe, seinen Part zu übernehmen; weil es um ihn geht, kann er nicht die Deutung anderer übernehmen, ohne sie in eigener Person zu spezifizieren.⁴⁷ Auch dieser Zusammenhang ist – bezogen auf die Rezeption der Botschaft der Auslegung – dialektisch zu fassen, nämlich als *Dialektik von Gebrauch und Verbrauch*. Was ich Hörern oder Lesern als Auslegung eines Textes anbiete, muß in dem Sinne „brauchbar“ sein, daß es im Rahmen eines ihnen zur Verfügung stehenden Interpretationssystems aufgenommen werden kann. Es wird aber gebraucht, um etwas zu verstehen, was in meiner Auslegung nicht mehr enthalten ist.

Mein Text – als Resultat der Beschäftigung mit einem anderen Text – hat also eine quasi agendarische Funktion: Ich schlage dem Hörer einige Verstehenspfade vor, gleichzeitig verstelle ich andere. Die gebrauchtsrelevanten wird er abgeschritten und hinter sich gelassen haben, wenn er zu seinem Text, zu seinem „Auredit“ gelangt ist. Eine Auslegung als Text zu gebrauchen heißt freilich, sich so mit ihr zu befassen, daß sie in gewisser Weise „verbraucht“ wird, daß die von mir offerierten Deutungen im Rezeptionsprozeß eines anderen neue Interpretanten finden und dann überflüssig werden, daß sich die Semiose des Textes fortsetzt. Es kommt am Ende des Rezeptionsprozesses nicht darauf an, daß mein Hörer die Ausgangsstruktur meiner Auslegung noch rekapitulieren kann, sondern darauf, daß er „anbauen“ bzw. sie „umbauen“ konnte.

⁴⁶ Diese Begriffsbildung besteht – in Analogie zu Manuskript (= mit der Hand geschrieben) aus dem Ablativ von *auris* (Ohr) und dem Passiv-Partizip von *audire* (hören).

⁴⁷ Anreize hierfür bietet insbesondere die Narration. In der Praktischen Theologie gibt es dementsprechend zahlreiche Untersuchungen zur Struktur, Funktion und Wirkung narrativer Texte. Dabei wird u. a. auf die Arbeiten von *Hans-Robert Jauf* Bezug genommen, der der fiktiven Ebene eine besondere Bedeutung für eine individuelle Rezeption eines Textes zuschreibt. Vgl. *H. R. Jauf*, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Bd. I: *Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*, Frankfurt/M. 1977, S. 220.