

Johannes Demandt

Die Bibel - Gottes freundliche Einladung zur Wahrnehmung seiner Wirklichkeit

|| Anmerkungen zur theologischen Hermeneutik

1. Christus – die Klarheit der Heiligen Schrift

„Verstehst du auch, was du liest?“ „Wie könnte ich es, wenn mich niemand anleitet?“ Der Dialog des Philippus mit dem afrikanischen Reisenden (Apg 8) zeigt das Grundproblem an, das die Lektüre der Heiligen Schrift aufwirft: Anleitung zum Verstehen braucht jeder. Seit es Lesestoff gibt, haben sich Menschen um Verstehen und Verstehenshilfen bemüht. Philippus wurde für den Kämmerer zur entscheidenden Hilfe im Verständnis der Heiligen Schrift, indem er ihm Christus verkündigte. Es ist nicht immer leicht, einen Text zu verstehen. Das ist schon bei zeitgenössischen Texten so. Der Brief eines Freundes kann schwer verständlich sein. Handelt es sich, wie im Falle der Bibel, gar um einen Jahrtausende alten Text, scheint der zeitliche Abstand das Verstehen noch zu erschweren. Wir ahnen etwas davon, dass es zum Verständnis eines Textes häufig wichtig ist, Anlass und Ort seiner Entstehung zu kennen.

Angesichts der Vielzahl unterschiedlicher Schriftverständnisse mag es überraschen, dass MARTIN LUTHER von der „Klarheit der Schrift“ gesprochen hat. Damit meinte er allerdings keine jedem Hörer bzw. Leser unmittelbar ins Auge springende Bedeutung eines beliebigen Textabschnitts. Vielmehr war er der Meinung, dass die Schrift als Ganze darin völlig klar sei, was das Heil betrifft.¹ Die Gottheit Christi, der Tod und die Herrschaft Christi seien darin der ganzen Welt aufs Deutlichste verkündigt. „Wer wird sagen, dass ein öffentlicher Brunnen sich nicht im Licht befindet, weil die, welche in einer Seitengasse wohnen, jenen nicht sehen, während alle, die auf dem Markt sind, ihn sehen?“²

Zentrale Absicht der Heiligen Schrift ist es, den Menschen die Wirklichkeit Gottes zu zeigen und sie zu einem Leben in der Gemeinschaft mit Gott einzuladen. Sie weist ihn darauf hin, dass Gott sich in den Werken der Schöpfung erkennbar macht (Ps 19, 2-5; Apg 14, 17; Röm 1, 19 f.); sie bezeugt, dass Gott sich in der Geschichte Israels offenbart (Ex 3 u. ö.), und schließlich verkündigt sie Jesus Christus als das

1 M. LUTHER: Vom unfreien Willen. Ausgew. Werke, Ergänzungsreihe Bd.1, München 1975, 15ff.65; vgl. F. BEIßER: Claritas scripturae bei M. Luther, Göttingen 1966, 79ff. 85; G. SAUTER: Schrifttreue ist kein „Schriftprinzip“. In: R. ZIEGERT (Hg.): Die Zukunft des Schriftprinzips, Stuttgart 1994, 262; R. FISCHER: Die Kunst des Bibellebens. Theologische Ästhetik am Beispiel des Schriftverständnisses, Frankfurt a.M. 1996, 125.

2 LUTHER, a. a. O., 16; vgl. F. BEIßER, a. a. O., 105. 120.

zentrale Ereignis der Offenbarung Gottes (Joh 1, 14 u. ö.). Freilich, die Bibel ist nicht Gott. Diese grundlegende Differenz gilt es, im Auge zu behalten. Dennoch darf diese nicht so verstanden werden, als sei die Bibel nur ein Buch unter anderen. Nein, sie ist das Buch, durch das Gott sich wie in keinem zweiten so offenbart, dass es – in engstem Zusammenhang mit der Geschichte Jesu Christi – den Glauben der Kirche mitbegründet. Deshalb ist es völlig angemessen, es als Gottes Wort bzw. Heilige Schrift zu bezeichnen.

2. „Herunterlassung Gottes“ in menschliche Sprache und Schrift

Gott bedient sich des Mediums Sprache, um sich uns Menschen verständlich zu machen, das ist höchst erstaunlich. Doch genau in dieser Tatsache liegt die Fähigkeit des Menschen begründet, seinen Mitmenschen in mündlichem wie schriftlichem Wort anzusprechen. Menschliche Autorschaft „is grounded in God's ability to communicate himself through the acts of incarnation and revelation.“³ In Christus lässt Gott sich zu uns Menschen herab, macht sich verständlich und verletzlich. In sachlicher Parallele dazu und zur Schöpfung ist die „Eingebung dieses Buches“ selber ein Ort der „Erniedrigung und Herunterlassung Gottes“.⁴

Von J. G. HAMANN (1730-1788) ist zu lernen: Wenn wir Gott verstehen wollen, haben wir der Demut Gottes ebenfalls mit Demut zu begegnen: „Wenn also die göttliche Schreibart auch das alberne – das seichte – das unedle – erwählt, um die Stärke und Ingenuität [Freimut] aller Profanscribenten zu beschämen: so gehören freylich erleuchtete, begeisterte, mit Eyfersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen.“⁵ Das ergangene Wort Gottes hat eine Geschichte und macht Geschichte. Die Wirklichkeit umfasst auch die geschehene Geschichte, die ihrerseits von Zeitlichkeit und Sprachlichkeit gekennzeichnet ist.⁶

3. Das notwendige Interesse an der historischen Nachfrage

Es ist schon erstaunlich, dass eine neuere akademische Behandlung von Bibeltexten eine ähnliche Engführung vornimmt, wie dies manchmal beim sog. „einfachen Leser“ zu beobachten ist: die Bedeutung eines Textes scheint darauf reduziert zu wer-

3 K. J. VANHOOPER: Is there a meaning in this text? The Bible, the reader and the morality of literary knowledge, Leicester (GB)/Grand Rapids (USA) 1998, 26 (... ist begründet in der Fähigkeit Gottes, sich selbst durch die Akte der Inkarnation und Offenbarung hindurch mitzuteilen).

4 J. G. HAMANN: Über die Auslegung der Heiligen Schrift. In: Ders.: Sämtl. Werke, Bd. 1, Wien 1949, 5. Vgl. H. HEMPELMANN: Gott - ein Schriftsteller. J. G. HAMANN über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen, Wuppertal 1988; H. LINDNER: J. G. Hamann: Aufbruch zum biblischen Denken in der Zeit der Aufklärung, Gießen/Basel 1988.

5 J. G. HAMANN: Kleeblatt hellenistischer Briefe, Erster Brief. In: Ders.: Sämtl. Werke, Bd. 2, Wien 1950, 171.

6 Vgl. R. FISCHER, a. a. O., 191. 210ff.

den, was er „mir“ zu sagen hat.⁷ Als Reaktion auf einen Bibelgebrauch, der im rein Historischen steckenbleibt und nicht zur Frage nach der gegenwärtigen Relevanz vorstößt, ist die neue Engführung durchaus verständlich. Sie kann jedoch nicht als sachgemäß gelten. So sehr der Leser ein legitimes Interesse daran hat, den Text in seiner heutigen Bedeutung zu verstehen, so wenig ist das Gewicht des Textes auf seine gegenwärtige oder gar individuelle Bedeutung beschränkt.⁸ Es ist schon viel gewonnen, wenn wir uns klarmachen, wie sehr unser heutiges Verstehen durch die „Wirkungsgeschichte“ (H.-G. GADAMER) des jeweiligen Textes mitbestimmt ist und selber einen Teil dieser Geschichte bildet.⁹ Auch dürfte es inzwischen allgemein anerkannt sein, dass niemand „objektiv“, d. h. voraussetzungslos versteht. Es dient unserem Verstehen, wenn wir uns über unser Vorverständnis so weit wie möglich Rechenschaft geben und es durch den Text selber verändern lassen.

Aber auch die „Wirkungsgeschichte“ weist zurück auf jenes Sprachereignis, von dem ursprünglich eine Wirkung ausgegangen ist. Die Wirkung entwurzelt das ursprüngliche Geschehen nicht. Jedes Geschehen, auch jedes sprachliche Geschehen in Rede oder Schrift, erfährt an seinem Entstehungsort seine zeitliche bzw. geschichtliche „Radikalisierung“, d. h. Verwurzelung. Verwurzelung aber heißt: das Sprachereignis wird an einer ganz bestimmten Stelle „geerdet“ und damit auch in einen größeren Zusammenhang gestellt, in dem es Sinn erhält.¹⁰ Will man das als Text tradierte Sprachgebilde verstehen, so ist in irgendeiner – und sei es in noch so bescheidene – Form der Rückgang zu den Wurzeln notwendig. Die bescheidenste Form dieses Rückgangs dürfte in der Anerkennung der Tatsache liegen, dass beispielsweise der Römerbrief des Paulus zunächst einmal an die christliche Gemeinde zu Rom in den 50er Jahren des 1. Jahrhunderts geschrieben ist und nicht an diejenige von Berlin oder New York des 21. Jahrhunderts.¹¹

Die Rückfrage nach dem historischen Ursprung, so schwierig sie im Einzelfall sein mag, kann wesentlichen Aufschluss darüber geben, in welcher Absicht und unter welchen Umständen der Text verfasst worden ist. Da sich der heutige Leser vom ersten Adressaten durchaus nicht in jeder Hinsicht unterscheidet, kann davon ausgegangen werden, dass die Erforschung der Ursprungssituation (Autor, Empfänger, soziopolitische Umstände usw.) nicht nur Fremdes und Fremdbleibendes zutage fördert, sondern auch Analogien zur heutigen Lesersituation. Die Kenntnis dieser Analogien kann dem Leser oft in hohem Maße helfen, den „alten“ Text zu verstehen.

Die Irrtümer des Historismus (TROELTSCH)¹² dürfen nicht dazu verleiten, Begriff und Sache des Historischen zu entwerten. Vielmehr geht es darum, die Forderung

7 Vgl. K. SNODGRASS [North Park University Chicago]: Reading to Hear. A Hermeneutics of Hearing. (Der Aufsatz erscheint in Kürze.)

8 SNODGRASS (a. a. O.) rät dazu, besser von der „intendierten Funktion“ als von der Bedeutung eines Textes zu sprechen. „Bedeutung“ hat vielleicht manchmal einen zu statischen Klang. Ein Text arbeitet an und mit dem Leser, nimmt ihn in eine bestimmte Richtung mit.

9 Vgl. H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 283.

10 Vgl. A. HALDER/M. MÜLLER: Philosophisches Wörterbuch. Erw. Ausgabe, Freiburg i. Br. 1993, 280.

11 Der frühere Tübinger Neutestamentler OTTO MICHEL (1903-1993) wurde nicht müde, diesen schlichten Sachverhalt in seinen Vorlesungen immer wieder zu betonen.

12 Vgl. ELThG 2 (1993) 915ff. (U. SWARAT).

des Analogie-Zwangs aufzuheben.¹³ Trotz des grundsätzlichen Vorbehalts der Irrtumsfähigkeit des Historikers wird es in vielen Bereichen der historischen Forschung angemessen sein, den Grad der historischen Wahrscheinlichkeit eines berichteten Geschehens danach zu bemessen, ob es dem Forscher aufgrund seines Erfahrungshorizontes und des allgemeinen Wissensstandes vorstellbar erscheint. Unser Alltag ist voller solcher Wahrscheinlichkeitsurteile. Jedoch wäre die Absolutsetzung des Analogieprinzips völlig wirklichkeitsfremd. Wirklich Neues könnte dann nicht mehr gedacht und erlebt werden, es würde letzten Endes die gedankliche Aufhebung unserer Zeit und allen zeitlichen Lebens bedeuten. Unser Alltag ist auch voller noch nie dagewesener, oft auch nicht erklärbarer Ereignisse, darunter auch solcher, die nur unter der Voraussetzung des Glaubens annähernd verstanden werden können. Saubere historische Arbeit führt nicht zwangsläufig zu einem atheistischen Geschichtsverständnis.

Es ist ein großer Unterschied, ob wir die Heilige Schrift mit einer skeptischen oder vertrauensvollen Grundhaltung lesen. In der Praxis wird „kritisch“ oft mit „skeptisch“ verwechselt. „Kritisch“ meint jedoch im Grunde nichts anderes als das auf genauem Quellenstudium beruhende Verstehen, bei dem zwischen sachgemäßem und nicht sachgemäßem Auslegen unterschieden wird.¹⁴ Weil ein echter Alternativ-Begriff bislang fehlt, rät R. RIESNER dazu, „um einen vom prinzipiellen Atheismus befreiten Begriff des ‚Historisch-kritischen‘ zu kämpfen“.¹⁵ Wesentlich wird sein, ohne „Angst vor der geschichtlichen Wahrheit“ und im Wissen um die Leistungsgrenzen *jeder* Methode historisch und zugleich selbstkritisch zu arbeiten.¹⁶

Nicht der Glaube an die Theopneustie der Bibel, sondern allein die – vielleicht sehr zaghafte – Offenheit für ein mögliches Reden Gottes kann als Voraussetzung des rechten Verstehens gelten.¹⁷ (Was natürlich nicht bedeutet, dass die Theopneustie für den Verstehensakt unerheblich wäre.) Selbstverständlich wird man solch eine Offenheit auch als „geistgewirkt“ verstehen müssen. Jedoch darf ein solches Vorstadium des Glaubens nicht mit einem Akt des Glaubens gleichgesetzt werden. Aus einer solchen Offenheit kann und sollen der erste Akt und immer neue Akte des Gottvertrauens und Gehorsams erwachsen. Wohl nur den wenigsten Werken der Profanliteratur unterstellen wir von vornherein eine negative Absicht. Umso mehr gilt: Wer einmal die Tragfähigkeit des Wortes Gottes kennen gelernt hat, wird ihr fortan mit einem Vertrauensvorschuss begegnen.¹⁸ Wer Gott bereits als dem wirklich Guten begegnet ist, erwartet auch Gutes von der Bibel als dem menschlichen

13 Hierzu und zum Folgenden vgl. M. HENGEL: Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, 47ff. 107ff., vgl. P. STUHLMACHER: Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1986, 25. 245.

14 Vgl. TRE 20 (1990), 79 (M. MARQUARDT: Kritik II).

15 R. RIESNER: Sollen wir das Neue Testament unhistorisch-unkritisch auslegen? In: S. GROSSE/J. WALLDORF (Hg.): Gotteswort im Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel. Porta Studien 30, SMD Marburg 1999, 31.

16 Vgl. HENGEL, a. a. O., 50f.

17 Vgl. SNODGRASS, a. a. O.

18 Vgl. VANHOOPER, a. a. O., 32.

Zeugnis von seiner Güte. Damit vergötzt er die Bibel nicht, wohl aber trägt er damit der Besonderheit des Buches Rechnung.

4. Ja zur Menschlichkeit der Schrift

Die Bibel ist Gottes Wort und Menschenwort zugleich.¹⁹ Die Menschlichkeit der Schrift bedeutet auch, dass die Begrenzung der Autoren eingeflossen ist, sie waren keine allwissenden Universalgenies und behaupten an keiner Stelle, es zu sein. Ihre menschlichen Unzulänglichkeiten kommen zum Tragen, jedoch so, dass das Zeugnis vom Heil in Christus nicht beeinträchtigt wird; darauf kommt es an.²⁰ Beispielsweise lassen sich die einzelnen Umstände der Ereignisse um Kreuzigung und Auferstehung Jesu aufgrund der biblischen Texte nicht völlig harmonisieren. Es besteht in dieser Hinsicht auch keinerlei Notwendigkeit. Unsere Vernunft darf sich nicht – auch nicht in frommer Tarnung – zum Herrn darüber machen, was in der Bibel stehen darf und was nicht. Die Qualität der Bibel als Wort Gottes wird nicht dadurch beeinträchtigt, dass z. B. in einer chronologischen Frage aufgrund der Quellenlage einem oder zwei der vier Evangelien die größere historische Wahrscheinlichkeit zugesprochen wird und den übrigen eine entsprechend geringere. Der historische Ablauf der Ereignisse muss nicht bis in jedes Detail rekonstruierbar sein, wenn die Grundlagen des Glaubens widerspruchsfrei überliefert worden sind. Dies aber ist der Fall: Die Kreuzigung Jesu hat aufgrund der historischen Zeugnisse eine ebenso hohe Glaubwürdigkeit wie die Tatsache, dass er am Ostertag und danach von vielen als Auferstandener gesehen wurde. Dennoch ist die verstandesmäßige Anerkennung dieser Glaubwürdigkeit nicht identisch mit dem Glauben. Dieser entsteht vielmehr erst da, wo Gottes Geist die rationale Erkenntnis in die Gewissheit des Herzens verwandelt, dass Christus *für uns* gestorben und auferstanden ist.²¹ Das scheinbar fromme Postulat einer (in *jeder* Hinsicht) unfehlbaren Schrift – so treffend ADOLF SCHLATTER – „gestattet sich [...] den Streit gegen Gottes Gnade; denn es erfindet eine Offenbarung, die Gott abseits und geschieden vom Menschen enthüllen soll. Eine solche Offenbarung, bei der der Mensch verschwindet, hat uns Gott nicht gegeben wegen des Reichtums seiner Gnade, nicht aus Schwäche, sondern sich zur Verherrlichung. Denn nicht das ist Gottes Herrlichkeit, dass er vor uns den Beweis führt; dass er ein fehlloses Buch verfassen kann, sondern das, dass er Menschen so mit sich verbindet, dass sie als Menschen sein Wort sagen. [...] Unfehlbarkeit ist das Merkmal Gottes; sie ist aber nur das Merkmal Gottes und überträgt sich nicht auf die Menschen, die in Gottes Dienst stehen.“²²

19 Vgl. G. HÖRSTER: Die Bibel - Gottes Wort im Menschenwort, GÄRTNER-Forum 20, Witten 1986.

20 Zum problematischen Begriff der „Irrtumslosigkeit“ der Bibel und speziell zur „Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel“ (1978) sind hilfreich RIESNER, a. a. O., 34ff.; ELThG 1 (1992), 255 (H. BURKHARDT: Bibel, syst.-theol.).

21 Vgl. LUTHER, a. a. O., 10ff.

22 A. SCHLATTER: Das christliche Dogma. Stuttgart ²1923, 375. Vgl. J. WALLDORF: Inspiration und Geschichte - Eine Einführung in das Schriftverständnis A. SCHLATTERS. In: S. GROSSE/DERS. (Hg.), a. a. O., 68-79.

5. Schriftgemäß und zeitgemäß

In der Gemeindepraxis, aber auch im theologischen Lehrbetrieb, schleicht sich immer wieder das Missverständnis ein, als erweise bereits das Zitieren von Bibelstellen die Schriftgemäßheit eines Autors bzw. Redners. Die scheinbar „biblische“ Argumentation des satanischen Versuchers Jesu (Mt 4, 6) muss uns jedoch vor dieser Annahme warnen. Nicht dasjenige Reden oder Verhalten kann schon als schriftgemäß gelten, das in Entsprechung zu einer oder mehreren isoliert betrachteten Bibelstellen steht, sondern nur ein solches, das dem *Gesamtzeugnis* der Heiligen Schrift entspricht, deren Mitte Christus ist.²³ Weil aber Jesus Christus nicht nur eine Person der Vergangenheit ist, sondern sein Herrschaftsanspruch zu *jeder* Zeit Gültigkeit besitzt, bedeutet „christusgemäß“ in einem bestimmten Sinne immer auch „zeitgemäß“.²⁴ Dies meint keine Unterordnung des Redens und Handelns unter einen antigöttlichen „Zeitgeist“, sondern gerade dessen Bestreitung durch ein Christus-Zeugnis, welches – geleitet vom Heiligen Geist – die *eigentlichen* Erfordernisse der jeweiligen Zeit und ihrer Menschen erkennt und anspricht.²⁵ Was beispielsweise die Sklavenfrage betrifft, so mag es sein, dass die Mitwirkung an der Abschaffung der Sklaverei von der christlichen Gemeinde in neutestamentlicher Zeit noch nicht gefordert war. Dagegen ist sehr wohl anzunehmen, dass ebendies im 18./19. Jahrhundert überfällig war.

6. Sprache als Ausdruck von Wirklichkeit wahrnehmen, die uns betrifft

Die theologische Hermeneutik sieht sich seit einigen Jahrzehnten von verschiedenen Ansätzen der Linguistik und Literaturwissenschaft herausgefordert. Diese fragen kaum noch nach der Vorgeschichte eines Textes, sondern nach seiner Endgestalt. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die komplexe Diskussionslage darzustellen.²⁶ Stattdessen sollen nur einige wenige Problemkreise angeschnitten werden.

Dem französischen Philosophen PAUL RICŒUR ist zuzustimmen, wenn er sagt: „Die Aufgabe der Interpretation [...] ist es nicht, ‚den Autor besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat‘, wie SCHLEIERMACHER sagt, sondern sich dem unterzuordnen, was der Text sagt, was er will und sagen will.“²⁷ Ungeachtet der Differenz zwischen Autor und Text, an der RICŒUR sehr gelegen ist und auf die noch einzugehen sein wird, nimmt er mit dieser Aussage ernst, dass der Autor durch seine Wortwahl und Gesamtkonzeption seinem Text einen ganz bestimmten Sinn geben will. Nach RICŒUR heißt Verstehen „nicht, dem Text die eigene begrenzte Fähigkeit

23 Vgl. K. HAACKER: Neutestamentliche Wissenschaft, Wuppertal 1981, 87-97.

24 Vgl. F. MILDENBERGER: Was heißt „schriftgemäß“? (Manuskript, 1976).

25 Zur Frage der Schriftgemäßheit vgl. die parallele Frage der Wahrheitsgemäßheit bei D. BONHOEFFER: Was heißt die Wahrheit sagen? In: Ders.: Ethik, München¹² 1988, 368-388.

26 Einen Überblick bieten u. a. RGG⁴, 1 (1998), Sp. 1476f. 1482f. (M.-Th. WACKER, D. DORMEYER, D. PATTE) sowie G. R. OSBORNE: The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation, Downers Grove/USA 1991, 366ff.

27 P. RICŒUR: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 194.

des Verstehens aufzuzwingen, sondern sich dem Text auszusetzen und von ihm ein erweitertes Selbst zu gewinnen [...] Nicht das Subjekt konstituiert also das Verstehen, sondern – so wäre wohl richtiger zu sagen – das *Selbst* wird durch die ‚Sache‘ des Textes konstituiert“.²⁸ Gegenüber diesem hermeneutischen Ansatz erwecken andere den Eindruck, sich über den Text zu erheben.

6.1 Dekonstruktivismus

Eine der stärksten Herausforderungen der Hermeneutik stellt der Dekonstruktivismus dar.²⁹ Er geht auf den französischen Philosophen JACQUES DERRIDA (geb. 1930) zurück und meint ein Auseinandernehmen der Teile eines Ganzen bzw. der Strukturen eines Textes, mit dem Ziel, den angenommenen, einheitlichen Sinn eines Textes auf das Zusammenspiel sprachlicher Zeichen zurückzuführen. Nach dem Urteil VANHOOZERS arbeitet Dekonstruktivismus zwar textzentriert, leugnet jedoch, dass der Text ein Zentrum hat.³⁰ Die „metaphysische Orientierung des Menschen“, d. h. eine Glaubensbeziehung zu Gott im Sinne der Bibel, wird für den Akt des Verstehens bewusst abgelehnt. Eine dekonstruktivistische Umgangsweise mit der Bibel würde ihr verbieten zu sagen, was sie zu sagen beansprucht. Indem DERRIDA von einer notwendigen „Befreiung“ von Tradition, Wahrheit und Autorität spricht, stellt er Forderungen, die für christliche Theologie grundsätzlich indiskutabel sind.³¹

6.2 Rezeptionsästhetik

Der Begriff hat wenig mit dem zu tun, was man landläufig unter Ästhetik versteht. Er bezeichnet die Aufgabe, Texte nicht mehr allein rational, sondern „ganzheitlich“, d. h. mit allen Sinnen wahrzunehmen. Ins Blickfeld des Interesses rücken der Leseakt und der Leser selbst. Von der Fülle der z. T. sehr unterschiedlichen Ansätze der Rezeptionsästhetik, die im Englischen meist mit „Reader-Response-Criticism“ wiedergegeben wird, möchte ich auf denjenigen des Konstanzer Literaturwissenschaftlers WOLFGANG ISER³² und die Übertragung dieses Ansatzes auf den theologischen Bereich durch THOMAS NIßMÜLLER³³ näher eingehen.

Nach ISER gibt es zwischen Text und Leser eine „Interaktion“, die wesentlich durch „Kontingenz“ bestimmt wird. ISER arbeitet mit einem nicht-metaphysischen

28 P. RICEUR: Philosophische und theologische Hermeneutik. In: DERS./E. JÜNGEL: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. EvTh, Sonderheft, München 1974, 33; kursiv beim Vf.

29 RGG⁴, 2 (1999), 638ff. (J. GRONDIN, M. VINZENT, M. PÖTTNER), dort auch Lit.-Hinweise.

30 Vgl. VANHOOZER, a. a. O., 373.

31 Vgl. VANHOOZER, a. a. O., 40. Nach dem Urteil von M. OEMING herrscht im Dekonstruktivismus „eine gewisse Anarchie der Interpretationen“ (Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998, 90).

32 ISER: Der implizite Leser. Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett, München 1972; DERS.: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1984; vgl. R. WARNING (Hg.): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München 1988; J. FREY: Der implizite Leser und die biblischen Texte. ThBeitr 1992/5, 266-290 (dort S. 289f. ein Überblick über wichtige Literatur zur leserorientierten Exegese); U. H. J. Körtner: Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

33 Th. NIßMÜLLER: Rezeptionsästhetik und Bibellese. W. ISERS Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte, Regensburg 1995.

Kontingenz-Begriff im Sinne von „Unvorhersehbarkeit“.³⁴ Es erstaunt, dass NIßLMÜLLER als Theologe diesen unkritisch übernimmt, obgleich er in einer Fußnote auf den aufschlussreichen Artikel von H. BLUMENBERG zum Kontingenz-Begriff verweist.³⁵ Nach diesem hat der Begriff erst seit dem Spätmittelalter die Bedeutung von „Zufälligkeit“. Ursprünglich ist er ein christlich geprägter Begriff (BOETHIUS übersetzte das aristotelische ἐνδέχεσθαι [annehmen] mit *contingere*). „Kontingenz“ verweist darauf, dass das endlich Seiende sein Sein vom Schöpfer empfängt. Genau darum geht es auch in der Bibellese. Will sie sachgemäß sein, muss sie offen sein für das Reden Gottes. Sie lebt nicht allein von rein immanenten Prozessen oder vom „Zufälligen“, sondern entscheidend von der dynamischen und unverfügbaren Wirklichkeit Gottes.

Die von NIßLMÜLLER geforderte Abwehr einer Bibellese als „Aufspüren vorher festgelegter Wahrheiten“ oder als einer solchen, in der der Leser eine „normierte Wahrheit eingetrichtert bekommt“,³⁶ findet heute schnell Applaus; dogmatische Aussagen werden von vornherein für indiskutabel erklärt. Zugegeben, um Eintrichtern kann es wahrhaftig nicht gehen, und der Bibelleser ist nie passives Objekt. Aber gibt die Bibel nicht gerade davon Zeugnis, dass Gott sich in Jesus Christus auf die eine Wahrheit festgelegt hat, die es in immer neuen Lebensbezügen zu entdecken gilt? Wobei von Bedeutung ist, dass uns diese Wahrheit nicht nur aus der Vergangenheit, sondern auch aus der Gegenwart und Zukunft entgegenkommt.³⁷

Zur Erschließung eines Textes gehört es, das Zusammenspiel der sprachlichen Zeichen zu erkennen.³⁸ Es reicht zum Verständnis eines Textes also nicht aus, die vorkommenden Begriffe zu kennen. Das wird bereits klar, wenn man sich die Mehrdeutigkeit von Worten wie „klatschen“ oder „Aufsatz“ vor Augen führt. Vielmehr kommt es darauf an zu erkennen, in welchem Bezug die einzelnen Worte zueinander stehen. Nach ISER erfordern vor allem sog. „Leerstellen“ im Text eine eigene Leseleistung. Der Leser muss z. B. aus dem Abbruch von Handlungssträngen oder der plötzlichen Einführung neuer Personen eigene Schlussfolgerungen ziehen und damit einen Auslegungsspielraum ausfüllen.³⁹ Zweifellos macht ISER damit auf einen Aspekt aufmerksam, der in der herkömmlichen Hermeneutik zu wenig beachtet wurde. Die vorgegebene Textstruktur erlaubt dem Leser, sie mit unterschied-

34 ISER: Der Akt des Lesens, 257.

35 RGG³, 3 (1959) Sp. 1793; NIßLMÜLLER, a. a. O., 82.

36 NIßLMÜLLER, a. a. O., 167; vgl. 191.

37 Bei aller gebotenen Kritik am Absolutheitsanspruch der röm.-kath. Kirche, wie er zuletzt in „Dominus Iesus“ zum Ausdruck kommt, muss es Protestanten beschämen, dass der Wahrheitsanspruch der Heiligen Schrift bzw. Jesu Christi durch Katholiken oft deutlicher zur Sprache gebracht wird als von vielen Theologen aus den eigenen Reihen. Vgl. auch J. K. RATZINGER: Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition. FAZ v. 8.3.2000, Nr. 57, 52f.

38 FREY (a. a. O., 273, im Anschluss an ISER): „Die im Text encodierte Rezeptionsvorgabe zielt als ‚strukturierte Hohlform‘ des Textes auf eine ihr entsprechende Leserbewegung, eine Aktstruktur gemäß der wandernden Perspektive des Lesers.“

39 ISER: Der Akt des Lesens, 304; vgl. DERS.: Die Appellstruktur der Texte. In: R. WARNING: Rezeptionsästhetik, München 1975, 232ff.; U. ECO: Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München 1998, 63.

lichen Perspektiven zu verknüpfen.⁴⁰ Deshalb muss auch nicht behauptet werden, jeder Text könne nur einen einzigen Sinn haben. Die Frage ist jedoch, ob der Leser dadurch selber zum Sinnschöpfer des Textes wird. Im Anschluss an ISER ist NIßLMÜLLER der Auffassung, dass sich die „Konstruktion von Sinn durch den Rezeptionsakt“ ereignet,⁴¹ der Leser produziere „eigene Sinngefüge“, ja er verwirkliche gar den Text.⁴² Daran scheint mir nur soviel zutreffend zu sein, dass auch die aktuelle Lebenswirklichkeit des Lesers, die durch eine Vielzahl innerer und äußerer Faktoren geprägt ist, mitbestimmt, was als Textsinn verstanden wird. Wenn jedoch allein der Leser die Textwirklichkeit herstellen muss, so ist darin eine Missachtung von – bereits vorhandener – Wirklichkeit und eine maßlose Überforderung des Lesers zu sehen. Als Textsinn kann nur erkannt werden, was bereits in ihm angelegt ist.

Auf einer anderen Ebene liegt das Problem, dass der Leser den vom Autor intendierten Sinn nie *vollkommen* erfassen kann. Dies muss er aber auch nicht, es reicht aus, wenn er das Wesentliche des intendierten bzw. im Text angelegten Sinns erfasst. Und immer wird sich der erfasste Textsinn mit einer neuen Lesersituation verschmelzen und so etwas Neues schaffen. Es findet eine „hermeneutische Inversion“ (ODO MARQUARD) statt: „Ich interpretiere den Text, aber in Wirklichkeit interpretiert der Text mich.“⁴³ Ins Theologische gewendet: In der Wahrnehmung des Wortes Gottes nehmen wir Gottes Wirklichkeit wahr, und zugleich nimmt uns Gottes Wort und macht uns wahr, es stiftet eine neue Wirklichkeit.⁴⁴

Es ist anzuerkennen, dass ISER den Text ernst nehmen will, um die Interpretation vor Willkür zu schützen. Aber kann ihm dies letztlich gelingen, wenn er die Leistung des Lesers so hoch veranschlagt? An den Theologen NIßLMÜLLER ist die Frage zu richten: Wird die Wahrheitsfrage nicht viel zu stark relativiert, wenn er sie so stark individualisiert?⁴⁵ Das als „Kristallisationspunkt“ erwähnte reformatorische *solus Christus* müsste m. E. größere Auswirkung auf den hermeneutischen Ansatz haben.⁴⁶ NIßLMÜLLERS Anfrage an ISER, ob dessen Ansatz nicht eine idealistische Tendenz aufweise, fällt m. E. zu zaghaft aus,⁴⁷ der Idealismus ist mit Händen zu greifen. Es rächt sich, wenn in der Methode die Geschichte eine (angeblich nur „vorläufige“) Ausklammerung erfährt.⁴⁸ Durch den Appell-Charakter⁴⁹ der Leseaufgabe erhält diese stark gesetzliche Züge. Der Geschenk-Charakter des Evangeliums („extra nos“) verblasst hinter der Forderung, der Leser selbst müsse den Textsinn produzieren.

40 ISER: Der Akt des Lesens, 61ff.

41 NIßLMÜLLER, a. a. O., 80f.

42 Vgl. NIßLMÜLLER, a. a. O., 159. Wenn NIßLMÜLLER etwas später sagt, die im Lese-Akt geformte Sinnstruktur sei „durch genaue historische und exegetische [...] Beobachtungen genauer zu befestigen oder zu modifizieren“, so klingt dies so, als habe dieser Arbeitsschritt eine völlig untergeordnete Funktion.

43 O. MARQUARD: Schwacher Trost. In: M. FUHRMANN/H.-R. JAUß/W. PANNENBERG (Hg.): Text und Applikation, München 1981, 122, zit. bei R. FISCHER, a. a. O., 97.

44 Vgl. FREY, a. a. O., 284.

45 NIßLMÜLLER, a. a. O., 122.

46 NIßLMÜLLER, a. a. O., 112, 147.

47 NIßLMÜLLER, a. a. O., 112.

48 NIßLMÜLLER, a. a. O., 110, 115ff.

49 Vgl. NIßLMÜLLER, a. a. O., 109, Fußnote 334.

6.3 Autonomie des Textes?

RICŒUR selbst ist an der Entstehung eines m. E. fragwürdigen Umgangs mit Texten beteiligt. Nach RICŒUR „macht die Schrift den Text gegenüber der Intention des Autors autonom. Was der Text bedeutet, fällt nicht mehr mit dem zusammen, was der Autor sagen wollte. Wörtliche, d. h. Text gewordene und gedachte oder psychologische Bedeutung haben von nun an unterschiedliche Schicksale.“ Es lässt sich nicht bestreiten, dass zwischen dem Autor und seinem Text zu unterscheiden ist. Wer Briefe schreibt und empfängt, kennt den Sachverhalt. Die Frage ist, ob die Unterscheidung zwischen Autor und Text auf angemessene Weise geschieht. Indem RICŒUR die „Autonomie“ des Textes von seinem Autor behauptet,⁵⁰ schneidet er den Leser potentiell von jenem Kraftstrom ab, der vom Autor und dessen Geschichte ausgeht und seinen Text sprechen lässt.⁵¹ Personen können „auto-nom“ sein, d. h. sich selbst Gesetze geben, ein Text jedoch nicht, weil er geschichtlich mit seinem Autor verwachsen ist. Jeder Versuch, einen Text als von seinem Autor und Ursprungsort völlig getrennt zu verstehen, ist geschichtslos und deshalb unsachgemäß. Das gilt auch für den Fall, dass ein Verfasser anonym oder der Ursprungsort unbekannt ist. Ein Text ist von seinem Autor zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden.

Nach KÖRTNER ist der Sinn eines Textes „diesem nicht substanz-ontologisch inhärent, sondern wird jeweils neu erschaffen im Akt des Lesens“.⁵² Selbstverständlich darf der Textsinn nicht zu einem eigenen Subjekt personifiziert werden. Doch bedeutet es eine Reduktion von Wirklichkeit, wenn angenommen wird, dass mit dem Tod des Autors sein hinterlassenes Werk und damit der Sinn des von ihm geschaffenen Textes tot sei und erst wieder völlig neu erschaffen werden müsse. Tot ist nur ein Text, der nie gelesen wurde.⁵³ Dagegen ist ein einmal und immer wieder gelesener Text lebendig, auch jenseits des aktuellen Leseaktes. Zum Beispiel ist GOETHE'S FAUST heute in Teilen unserer Gesellschaft lebendig, selbst wenn ihn kein einziger Mensch innerhalb der letzten 24 Stunden gelesen hätte. Wenn schon die Lebendigkeit eines Goethe-Textes nicht bestritten werden kann, wie viel weniger dann die Lebendigkeit des Wortes Gottes! Es lebt, weil Gott selbst es lebendig erhält. Der Bibelleser lebt aus der lebendigen Tradition und wird selbst zum Tradenten eines lebendigen Wortes für Menschen, die vielleicht dieses Wort bis dahin irrtümlich für tot gehalten haben.⁵⁴ Die Wirklichkeit des Wortes Gottes zielt auf die Annahme durch Menschen, ist davon jedoch nicht abhängig.

50 P. RICŒUR: Philosophische und theologische Hermeneutik, 28. U. H. J. KÖRTNER übernimmt unkritisch RICŒURS Rede von der Autonomie des Textes (Der inspirierte Leser, 57ff.; Schriftwerdung des Wortes und Wortwerdung der Schrift. In: ZDT 15/1999, 2, 115).

51 Ähnliche Kritik an RICŒUR bei SNODGRASS, a. a. O.

52 KÖRTNER: Schriftwerdung, 115.

53 NIßLMÜLLER (a. a. O., 159) meint, dass der Text „ohne das Lesen im wirkungsästhetischen Sinne gar nicht existiert“. Der Text bedürfe deshalb des Lesers. Der wirkungsästhetische Sinn ist jedoch nur ein Teilaspekt von Sinn, darf also nicht absolut gesetzt werden. D. h. selbst wenn eine im *wirkungsästhetischen* Sinne verstandene Nichtexistenz eines nicht gelesenen Textes angenommen würde, läge darin kein Urteil über die Wirklichkeit des Textes und dessen, was er bezeugt. - Vgl. auch die kritischen Anfragen OEMINGS an die Linguistik (a. a. O., 66.69).

54 SNODGRASS, a. a. O.: „[...] any reading is also a passing on of the message.“ (Jedes Lesen ist auch ein Weitergeben der Botschaft.)

RICŒUR unterscheidet (mit HUSSERL) zwischen einem „idealen“, nicht in der Wirklichkeit verankerten Textsinn, den es exegetisch zu erfassen gelte, und der Textbedeutung als „Wirksamwerden des Sinns in der Existenz“ des Lesers.⁵⁵ Der Vorordnung des Textsinns vor seine Bedeutung für den Leser könnte ich in gewisser Hinsicht durchaus zustimmen, sofern dadurch der Akt des Verstehens vor einem Psychologismus bewahrt wird. Ich frage jedoch: Wenn RICŒUR (entsprechend der von KANT beeinflussten husserlschen Phänomenologie) die Frage ausklammert, ob einem Erkenntnisgegenstand auch unabhängig vom Bewusstsein des Betrachters Wirklichkeit eigne,⁵⁶ vollzieht er dann de facto nicht doch eine folgenreiche Reduktion des Wirklichkeitsverständnisses?⁵⁷ In seiner Auseinandersetzung mit R. BULTMANN äußert RICŒUR allerdings, dass eine „husserlsche Theorie des Sinns“ nicht mehr ausreiche; „der Anspruch, den Gott durch sein Wort [...] an unsre Existenz richtet“, setze auch voraus, „dass das Wort selbst dem Sein angehört, das sich an meine Existenz wendet“.⁵⁸ Damit könnte ein sinnvoller Schritt über HUSSERL hinaus angedeutet sein. Meines Erachtens kann das Wort „den existentiellen Aneignungsprozess“ nur deshalb in Bewegung setzen,⁵⁹ weil das Wort in seiner geschichtsmächtigen Kraft *wirklich* ist.

Die Wirkungsgeschichte eines Textes zeigt, wie Leser von etwas beeindruckt sind, was sie zuvor nicht in sich selbst hatten, was vielmehr durch den Text von außen auf sie zukommt. Insofern ist tatsächlich von einem „Weiterleben“ eines Textes zu reden, jedoch so, dass dieses von der lebendigen Tradition und letztlich vom Bezug zur Geschichte seines Autors lebt. So wenig ein Mensch vergangene Geschichte produzieren kann und muss, so wenig kann und muss er ein einmal gesprochenes bzw. geschriebenes Wort neu schaffen.⁶⁰ Dies ist ihm grundsätzlich voraus und deshalb lediglich wieder neu zu entdecken. Es zu entdecken, heißt allerdings zugleich, sich in die Wirkungsgeschichte eben dieses Wortes verwickeln zu lassen, so dass es zu der von GADAMER beschriebenen Verschmelzung des Horizontes des Lesers mit demjenigen des Textes kommt.⁶¹ Lässt sich der Leser auf das ihm (vor-)gegebene Wort ein, so wird er von eben diesem Wort verändert. Gerade weil der Leser nie den zeitlichen Abstand zwischen sich und dem Autor leugnen kann, ist die Akzeptanz der Geschichtlichkeit eines Textes Grundvoraussetzung des Verstehens.

55 RICŒUR: Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 194.

56 Vgl. J. HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie, 2., Freiburg 1976, 593ff.; A. HALDER/M. MÜLLER, a. O., 233.

57 Anders P. GISEL: P. RICŒUR: Eine Einführung in sein Denken. In: P. RICŒUR/E. Jüngel: Metapher, a. a. O., 6.

58 RICŒUR, a. a. O., 196.

59 RICŒUR, a. a. O., 195.

60 Auch im Sinne LUTHERS verhält es sich so: „Wer die Geschichte in einer toten Faktizität dahinten lässt, der wird ihr gerade nicht gerecht, der behält ein Schattenbild von der eigentlichen Wirklichkeit [...], die damals war, die aber zugleich Geltung hat und mich betrifft.“ F. BEIßER, a. a. O., 66.

61 GADAMER, a. a. O., 289.

7. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“

Durch viele Jahrhunderte hindurch hat das gelesene und verkündigte Bibelwort in allen gesellschaftlichen Schichten seine Kraft entfaltet und Glauben geweckt. Im evangelischen und speziell im freikirchlichen Raum hat die persönliche Bibellese traditionell eine hohe Bedeutung. Sie bedarf jedoch der Ergänzung durch das gemeinsame Hören auf Gottes Wort in der Gemeinschaft mit anderen, nicht zuletzt im öffentlichen Gottesdienst.⁶² Predigten und Predignachgespräche können zu neuer Bibellese ermutigen. Sie kann ergänzt werden durch künstlerische Darbietungen wie z. B. Pantomime und Theater. Mit Phantasie können unterschiedliche Zugangsweisen zur biblischen Botschaft gefunden werden. Ein *einseitig* rationaler Umgang mit der Bibel entspricht nicht dem Reichtum von Gottes Schöpfung.⁶³ Zu einer Verlagerung des Glaubens ins Gefühl, wie dies z. B. bei E. DREWERMANN der Fall ist,⁶⁴ darf es jedoch nicht kommen. „Verkopfung“ der Theologie darf nicht durch „Verbauchung“ ersetzt werden (H. SCHRÖER).⁶⁵ Die Bibellektüre eines „schlichten“ Lesers kann reicher und angemessener sein als diejenige eines Intellektuellen, ohne dadurch unvernünftig zu werden.⁶⁶ Vernunft ist nicht alles, was zur Wahrnehmung gehört. Die Wirklichkeit Gottes betrifft nicht nur unser Denken, sondern alle unsere Sinne. Das wird manchmal in der Begegnung mit geistig Behinderten deutlich. Oft haben sie sog. Nichtbehinderten durch ihre intuitive Wahrnehmungsfähigkeit viel voraus.

Unabhängig davon, welche Zugangsweise zum Bibeltext wir wählen: Immer lassen wir uns in die Wirkungsgeschichte des Textes verwickeln. Wir werden nicht zur Passivität verurteilt, unsere Mitarbeit an seiner Aktualisierung ist gefragt, das In-Empfang-Nehmen des Wortes kostet mitunter große Mühe.⁶⁷ Indem wir mit aller Kraft zu verstehen suchen, haben wir Anteil an der „Sinerschließung“ des Textes.⁶⁸ Wir werden aber nicht zu Textproduzenten. Vielmehr bedeutet Sinnerschließung, dass sich uns ein – unserem Verstehenwollen immer vorausliegender – Sinn öffnet. Der Heilige Geist ist *mehr* als Sprache und Verstand des Menschen, aber in unserer Bibellese bedient er sich unseres Verstandes und aller unserer Sinne, um uns Wirklichkeit zu eröffnen. Also nicht nur in der Entstehung, sondern auch im Verstehen der Heiligen Schrift ereignet sich „Herunterlassung Gottes“.

62 Vgl. I. DALFERTH: Von der Vieldeutbarkeit der Schrift und der Eindeutigkeit des Wortes Gottes. In: R. ZIEGERT (Hg.), a. a. O., 155-173.

63 Vgl. R. FISCHER, a. a. O., 220.

64 Vgl. E. DREWERMANN: Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde. ²1991. Nach J. FISCHER wird ein eindimensionales Wirklichkeitsverständnis durch DREWERMANN nicht überwunden, sondern er kapituliert vor ihm. J. FISCHER: Glaube als Erkenntnis, München 1989, 141f., zit. bei R. FISCHER, a. a. O., 220.

65 H. SCHRÖER: Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. In: EvTh 45 (1985), 506, zit. bei R. FISCHER, a. a. O., 221.

66 Vgl. FREY, a. a. O., 280.

67 Vgl. ECO: Lector in fabula, 5. 8. 61 u. ö.

68 R. FISCHER, a. a. O., 81.

In vielen Fällen des Alltags „funktioniert“ Sprache ohne Probleme, d. h. sie ist klar genug, um Zusammenleben und Verständigung zu ermöglichen.⁶⁹ Andererseits sind die „unklaren“ Fälle nicht unwichtig. Sie gehören notwendig zur Kommunikation, sie können sie beleben, weil sie z. B. eine scheinbare Totalplausibilität der Sprache entlarven und ihre Grenzen aufzeigen. Die Unschärfen signalisieren also auf ihre Weise (anders und komplementär zu den klaren Aussagen) etwas von dem Angewiesensein auf den, der Sprache geschaffen hat und Menschen einander verstehen lässt. Übertragen auf die Lektüre der Bibel heißt dies: Sowohl die klaren als auch die unklaren Schriftstellen signalisieren unser Angewiesensein auf den Heiligen Geist, dem wir Entstehung und „geistliche“ Wirkung der Heiligen Schrift verdanken. Die Dynamik des Heiligen Geistes bringt es fertig, dass der Leser der Heiligen Schrift – trotz bleibender Fragen – von der Wahrheit des Wortes überzeugt wird, denn: „Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, nicht Zweifel oder subjektive Ansichten hat er in unser Herz geschrieben, sondern verbindliche Aussagen, die gewisser und unerschütterlicher sind als das Leben selbst und alle Erfahrung“ (LUTHER).⁷⁰

Die Theologie verdankt der leserorientierten Hermeneutik eine hilfreiche Sensibilisierung für die Prozesse, die beim Lesen und Verstehen der Heiligen Schrift ablaufen. Im Blick auf die von mir herangezogene Literatur habe ich jedoch den Eindruck, dass eine zu starke Konzentration auf das Subjekt des Lesers erfolgt, er ist für die „Sinnproduktion“ verantwortlich. Aber was wäre eine Bibel, die uns letzten Endes nur auf uns selbst zurückwürfe? Wir dürften in unserer Bibellese kein wirkliches Reden Gottes erwarten, und wir hätten keine reale Hoffnung auf globale und persönliche Erneuerung durch den lebendigen Gott am Ende der Zeiten.

Auch SNODGRASS kritisiert, dass die Hermeneutik des Reader-Response-Criticism den Menschen viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt sein lasse und selbst zuviel rede. Deshalb sei so etwas wie eine „Hermeneutik des Hörens“ („hermeneutics of hearing“) vonnöten. Im Hören auf die Heilige Schrift wolle er nicht seine eigene Stimme oder etwa die der Kirche, sondern die Stimme Gottes vernehmen.⁷¹ Sachlich dürfte eine solche „Hermeneutik des Hörens“ komplementär zu dem zu verstehen sein, was SCHLATTER den „Sehakt“ genannt hat. Statt einer Selbstüberschätzung des Lesers geht es ums Empfangen aus dem Reichtum eines anderen, der uns Wesentliches voraus hat. Denn was haben wir, was wir nicht empfangen haben (1. Kor 4, 7)? „Rezeptionsästhetik“ kann in dem Maße hilfreich sein, wie sie tatsächlich zu einer Wahrnehmung ($\alpha\lambda\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$) von Wirklichkeit verhilft, einer Wahrnehmung,

69 Vgl. STUHLMACHER, a. a. O., 213 (mit Bezug auf GADAMER).

70 LUTHER, a. a. O., 14.

71 SNODGRASS, a. a. O., ohne den Anspruch, damit etwas völlig Neues zu sagen; mit Hinweis auf H.-G.

GADAMER, E. BETTI, P. RICCEUR u.a.; vgl. auch OEMING, a. a. O., 182.

die auch für ein Empfangen (*receptio*) dessen offen ist, was menschlicher Verfügung entzogen ist.⁷²

So wie die Theopneustie der entscheidende Faktor in der Entstehung der biblischen Texte ist, ist sie es auch im Verstehen. Gott redet nicht unter Ausschaltung des Menschen, sondern indem er ihn beteiligt und in Dienst nimmt. Deshalb sollen wir um rechtes Verstehen beten, als ob alle menschliche Mühe nichts nützte, und uns mit allen Sinnen um Verstehen bemühen, als ob alles Beten nichts nützte.

Dr. Johannes Demandt

Theologisches Seminar des BFeG

Jahnstraße 48

35716 Dietzhölztal-Ewersbach

72 Vgl. L. Durrant, Von der Offenbarung des Heiligen Geistes, in: *Die Theologie des Heiligen Geistes*, hrsg. v. J. Demandt, 1971, S. 171-172.
73 Vgl. R. F. C. Hull, *The Holy Spirit*, 1926, S. 226.
74 Vgl. E. Durrant, *The Holy Spirit*, 1926, S. 199. Nach J. Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
75 H. Gunkel, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1926, S. 171-172.
76 Vgl. J. Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
77 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
78 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
79 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
80 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
81 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
82 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
83 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
84 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
85 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
86 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
87 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
88 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
89 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
90 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
91 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
92 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
93 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
94 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
95 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
96 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
97 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
98 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
99 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.
100 Demandt, *Die Theologie des Heiligen Geistes*, 1971, S. 171-172.