

Faix, Tobias, Wünc, Hans-Georg & Meier, Elke (Hg.) 2011.
Theologie im Kontext von Biographie und Weltbild.
Marburg: Francke-Buchhandlung. (GBFE Jahrbuch, 3).
ISBN 978-3-86827-282-6
Alle Rechte vorbehalten

Der Text und sein Leser

Hermeneutik im Kontext von Weltbild und Prägung

Hans-Georg Wünc¹

Einführung

Hermeneutik beschäftigt sich mit den Grundfragen der Auslegung und des Verständnisses von Texten bzw. Kunstwerken. Es handelt sich also nicht um einen spezifisch christlichen Begriff. Hermeneutik hat aber, da das Christentum ja ganz wesentlich von der Beschäftigung mit biblischen Texten lebt, natürlich hier auch eine sehr zentrale Bedeutung. In den letzten Jahrzehnten sind im Bereich der hermeneutischen Wissenschaft eine Reihe neuer Ansätze entstanden. Man spricht von leserorientierter Hermeneutik, von Narratologie und Intertextualität oder von einem postkolonialen Bibelverständnis, um nur einige der neueren Ansätze zu nennen.

Nun kann es natürlich nicht Aufgabe eines Artikels sein, einen gründlichen Überblick über diese und andere moderne

¹ Wünc, Hans-Georg Dr. theol., Lehrer für Altes Testament und Hermeneutik am Theologischen Seminar Rheinland (früher Theol. Seminar Neues Leben).
Email: hgwuench@neues-leben.de

Ansätze zu liefern oder diese gar zu evaluieren.² Dem Autor geht es vielmehr um zwei Aspekte, die in solchen aktuellen hermeneutischen Modellen Beachtung finden: Intertextualität auf der einen und Leserorientierung auf der anderen Seite. Vor allem für die Leserorientierung (Stichwort: reader-response) gilt, dass sie von evangelikaler Seite häufig noch unzureichend zur Kenntnis genommen bzw. sogar abgelehnt wird. Dieser Artikel möchte einen Beitrag zur Diskussion liefern und für eine bewusste und verantwortete Aufnahme wichtiger Erkenntnisse aus diesen neueren hermeneutischen Modellen in eine evangelikale Hermeneutik argumentieren.

Allgemeine Überlegungen zum Kommunikationsmodell

Was geschieht eigentlich, wenn wir einen Bibeltext lesen? Das einfache, lineare Kommunikationsverständnis der frühen Kommunikationswissenschaft sieht bei einer Nachrichtenübermittlung hier einen Sender und dort einen Empfänger am Werk. Der Sender verschlüsselt einen bestimmten Inhalt in seinen Worten, der Empfänger entschlüsselt diesen Inhalt wieder und „versteht“ so, was gesagt werden soll.

Dieses Kommunikationsverständnis genügt nur (und auch da nur begrenzt), wenn wir von einer Kommunikation innerhalb eines geschlossenen Systems ausgehen, wenn also z.B. eine Mutter ihr Kind zum Essen ruft.³ Aber spätestens wenn Sender und Empfänger in eine zeitliche oder räumliche Distanz geraten, treten weitere Aspekte hinzu. Wenn z.B. ein Mann seiner Freundin einen Brief schreibt, dann ereignet sich Kommunikation zwar grundsätzlich ebenfalls in dem oben genannten Sinn.

² Einen guten Überblick über aktuelle hermeneutische Ansätze bieten z.B. Egger & Wick (2011), Finnern (2010) und Oeming (2007).

³ Obwohl auch hier bereits Faktoren eintreten können, die in dem Modell nicht berücksichtigt sind, etwa der Aspekt der fehlenden Aufmerksamkeit des Kindes, der eben nicht nur zu einem „Nicht-Hören“, sondern auch zu Missverständnissen im Blick auf das Gesagte führen kann.

Aber es können auch vermehrt Missverständnisse auftreten. Etwas, was der Mann in einem bestimmten Sinne „gemeint“ hat, wurde von der Freundin ganz anders „entschlüsselt“. Es kommen also individuelle Faktoren sowohl bei der Verschlüsselung als auch bei der Entschlüsselung hinzu. Wenn der Mann z.B. davon berichtet, dass er „eine junge Frau getroffen“ hat, könnte dies für ihn lediglich bedeuten, dass er seiner Freundin von einer Begegnung erzählen will. Sie dagegen könnte darin eine Gefahr für ihre Beziehung sehen und den Begriff „junge Frau“ im Sinne einer Konkurrentin verstehen.

Noch mehr als bei mündlicher Kommunikation sind im Falle einer schriftlichen Kommunikation also neben den genannten Größen „Sender“ und „Empfänger“ noch andere Aspekte wirksam. In dem geschilderten Fall sind es im Wesentlichen subjektive Aspekte der Empfindung und Gefühle, aber auch Missverständnisse, die durch unterschiedliche Deutung von Worten und Sätzen entstehen. Bei Texten, die aus einer anderen Zeit und Kultur stammen, kommen geschichtliche, soziale, gesellschaftliche und weltanschauliche Aspekte hinzu – und zwar sowohl auf Seiten des Senders wie auch des Empfängers.

Über diese Aspekte hinaus sind schließlich auch intertextuelle Bezüge von wesentlicher Bedeutung. Sowohl der Sender wie auch der Empfänger stehen innerhalb eines größeren literarischen Zusammenhanges. Besonders bedeutsam ist dies, wenn es sich um Texte handelt, die in einem größeren Text- und Interpretationsrahmen stehen und von diesem geprägt werden. Solche intertextuellen Bezüge wurden in den letzten Jahrzehnten verstärkt untersucht. Dabei lassen sich im Blick auf die Bibel drei Arten von intertextuellen Beziehungen differenzieren (Dohmen 1992:47):

1. Texte wie z.B. die Psalmen sind innerhalb eines längeren Zeitraumes entstanden. Beziehungen der einzelnen Psalmen zueinander sind also zu beachten und können sehr aufschlussreich sein.⁴

⁴ Unter diesem Aspekt intertextueller Beziehungen werden häufig auch Bezüge innerhalb von biblischen Büchern untersucht, bei denen die vorausgesetzte

2. Bibeltexte haben häufig eine „Nachgeschichte“ innerhalb der Bibel. Sie werden in späteren Büchern aufgegriffen, erweitert oder interpretiert. Dohmen spricht hier u.a. von einem „Wachstumsmodell“, bei dem biblische Texte durch diese Nachgeschichte an „Bedeutungsfülle“ gewinnen.
3. Auch das „Lesen in Freier Assoziation“ (Dohmen) wird häufig als intertextuelle Auslegung bezeichnet. Hier verknüpft der Leser die biblischen Texte durch Assoziation mit eigenen Einfällen, Eindrücken und Erkenntnissen. Dies kann eine gewisse Berechtigung beim Lesen der Bibel haben, sollte aber immer durch eine Rückkoppelung an die biblischen Aussagen selbst überprüft werden, da sonst die Gefahr eines ungehinderten Subjektivismus entsteht.

Neben diesen intertextuellen Bezügen spielen schließlich auch die größeren gesellschaftlich-weltanschaulichen Zusammenhänge, innerhalb deren Schreiber und Leser sich befinden, eine wesentliche Rolle. So kann es sein, dass ein vom westlich-humanistischen Individualismus geprägter Leser einen Bibeltext völlig anders versteht als ein Leser, der aus einem afrikanischen oder asiatischen Kontext kommt und seine Individualität vorwiegend aufgrund seiner familiären Zugehörigkeit oder seines gesellschaftlichen Standes definiert. Dabei wird die Kommunikation zwischen Sender (Autor) und Empfänger (Leser) umso komplizierter, je weiter die gesellschaftlich-weltanschaulichen Prägungen von Autor und Empfänger auseinander liegen.

Die Aufgabe der Hermeneutik besteht darin, diese unterschiedlichen Aspekte bewusst zu machen und zu integrieren. In den letzten Jahrzehnten ist dies immer stärker in das Bewusstsein theologischer Forschung getreten. Röhser schreibt: „Die Exegese hat [...] den Schwerpunkt ihres Interesses von der

längere Textentwicklung (in mehreren Schichten) nicht wirklich beweisbar ist, sondern auf bestimmten historisch-kritischen Voraussetzungen beruht. Dies sollte meines Erachtens nur dort geschehen, wo klar erkennbar ist, dass Texte aus mehreren Quellen stammen (wie z.B. die Chronike-Bücher). Und auch hier sollte man mit Festlegungen sehr vorsichtig sein.

‚historisch-diachronen Rückfrage‘ auf die ‚ganzheitlich-synchrone Textinterpretation‘ verlagert“ (2008:271). Dabei sind unterschiedliche Ansätze entwickelt worden. Röhser nennt in diesem Zusammenhang linguistisch-strukturanalytische Methoden, narrative Analyse, Intertextualitätsforschung, Kanonische Auslegung und Rezeptionsanalyse (:179–286). Einen guten Überblick über neuere Ansätze eines relationalen Textmodelles bieten Egger & Wick (2011). Hermeneutik wird hier nicht statisch im Sinne eines durch Regeln definierbaren Kommunikationsvorganges, sondern als „Beziehungsgeschehen“ definiert und entfaltet (:16f).

Im Rahmen dieses Artikels können die jeweiligen hermeneutischen Ansätze natürlich weder inhaltlich noch im Blick auf ihre unterschiedlichen Ausprägungen ausführlicher diskutiert werden. Es soll vielmehr versucht werden, einen eigenen hermeneutischen Grundansatz zu definieren, der einige der genannten Vorstellungen integriert. Selbstverständlich ist auch dies nur sehr vorläufig möglich und muss in vielen Bereichen noch weiter diskutiert werden. Der vorliegende Artikel möchte einen Beitrag zu dieser Diskussion leisten.

Die Untersuchung erfolgt dabei in drei Schritten: Zunächst sollen die Elemente betrachtet werden, die auf Seiten des Autors bzw. Textes zu beachten sind. Dann wenden wir uns den Aspekten zu, die auf Seiten des Lesers von Bedeutung sind. Und schließlich wird eine Synthese dieser Aspekte hergestellt.

Bevor wir jedoch damit beginnen, soll zunächst noch ein Wort zum Gegenstand der Hermeneutik gesagt werden: der Bibel. Ich gehe davon aus, dass die Bibel das inspirierte, unfehlbare Wort Gottes ist, und zwar in allen ihren Teilen und Aussagen. Dies ist keine beweisbare Folgerung, sondern ein zugrunde liegendes Axiom meines Denkens – eine Glaubensaussage. Nach meiner Überzeugung ist es keineswegs unwissenschaftlich, mit einem solchen Axiom zu arbeiten. Unwissenschaftlich wäre es jedoch, sich dieser Grundvoraussetzung nicht bewusst zu sein.

Auf der anderen Seite muss aber auch beachtet werden, dass eben dieses inspirierte, unfehlbare Wort Gottes in einer konkreten, historisch bedingten Form vorliegt. Es handelt sich eben nicht um ein vom Himmel gefallenes Buch, sondern um ein Buch, das innerhalb eines großen zeitlichen Rahmens und innerhalb unterschiedlicher kultureller, historischer und heilsgeschichtlicher Kontexte entstanden ist.

Beide Seiten sind in einer verantwortbaren evangelikal-hermeneutik von Bedeutung. Und beide Seiten müssen ihr volles Recht behalten, ohne dass sie durch die Existenz der jeweils anderen Seite eingeschränkt werden dürfen. Es sollte also nicht so sein, dass die Betonung der göttlichen Inspiration dazu führt, die Texte mehr oder weniger geschichtslos aus ihrem jeweiligen Kontext zu lösen und sie in ihrer Aussage direkt auf die heutige Zeit beziehen zu wollen. Und umgekehrt bedeutet eine Beachtung der konkreten, historisch bedingten Form keine Einschränkung der Unfehlbarkeit der Texte.

Die Betonung der Inspiration (die, wie wir noch sehen werden, eigentlich deutlich weiter gefasst werden müsste als das bisher häufig geschieht) ist von großer Bedeutung für die Hermeneutik. Einerseits wird dadurch verhindert, dass die biblischen Texte lediglich als Glaubenszeugnisse verstanden werden, die bestenfalls einen Beitrag zu einer möglichen Berührung des Lesers durch das Göttliche (im Sinne einer existentialistischen Exegese) liefern können.

Auf der anderen Seite ist die Inspirationslehre auch deshalb wichtig, weil sie für die Exegese selbst eine erkenntnisleitende Funktion hat. Wenn ich davon ausgehe, dass die Bibel von Gott inspiriertes Wort ist, werde ich viel stärker ihre innere Zusammengehörigkeit zu verstehen suchen. Ich werde also biblische Aussagen nicht vorschnell als „andere Meinung“ oder „andere Theologie“ einstufen, sondern vielmehr im Sinne eines gegenseitigen Korrektivs verstehen.⁵

⁵ So kann man z.B. das Reden von einem zornigen Gott und den von Jesus in den Vordergrund gestellten liebenden Gott als Gegensatz verstehen und zwei unterschiedlichen Theologien (bzw. im Extremfall unterschiedlichen

Die Beachtung des historisch-kulturellen Kontextes biblischer Texte dagegen ist wichtig, wenn wir die Tatsache ernst nehmen wollen, dass sich in der Bibel Gottes Wort in menschlichen Worten wiederfindet. Und dass dieses Wort Gottes in einer Form geschrieben wurde, die der jeweiligen Gesellschaft und Kultur, in die hinein die Texte verfasst wurden, adäquat und verständlich war. Nur wenn wir dies beachten, wird verhindert, dass wir die Texte vorschnell und linear in unsere heutige Zeit übertragen und so letztlich unser eigenes Vorverständnis in die Texte hineinbringen.

Elemente auf Seiten des Textes

Intertextualität

Wie schon angedeutet scheint mir das Verständnis von Inspiration zu sehr auf den jeweiligen Text beschränkt zu sein. Der einzelne Text gilt im Sinne einer evangelikalischen Hermeneutik als inspiriert. Aus diesem Grund kann er – selbstverständlich unter Beachtung historischer Elemente – untersucht und auf die heutige Zeit angewandt werden. Dabei gilt als ein wichtiges Element der Exegese der reformatorische Grundsatz, dass die Schrift sich selbst auslegt.

An dieser Stelle müssen wir nach meiner Überzeugung noch einen Schritt weiter gehen. Die biblischen Texte sind ja Zeugnisse eines nach und nach „gewachsenen“ Textzusammenhanges. Sehr schnell wurden offensichtlich vorhandene Texte als inspiriert angesehen und dienten den neu entstandenen Texten als Hintergrund und Interpretationsrahmen. Texte sind also in einem intertextuellen Zusammenhang entstanden, und zwar sowohl im Blick auf die bisher vorhandenen schriftlichen Textzeugnisse als auch im Blick auf das in der Gesellschaft und Kultur gelebte Verständnis dieser Texte. Der von Crüsemann geprägte Begriff

Religionen) zuordnen, oder als ein kommunikativ-dialektisches Verständnis des einen Gottes ansehen.

„Wahrheitsraum“⁶ eignet sich sehr gut dazu, diesen intertextuellen Zusammenhang deutlich zu machen.

So zeigen z.B. die in sehr unterschiedlichen Zeiten entstandenen Psalmen dennoch durchgängig eine besondere Betonung des „Wortes“ Gottes. Psalm 119 ist dafür nur das bekannteste und umfangreichste Beispiel. In ähnlicher Weise kann man auch eine starke Abhängigkeit der Propheten von Deuteronomium erkennen. Immer wieder verweisen die Propheten auf das vorhandene „Wort Gottes“. Für ein angemessenes Verständnis der prophetischen Texte ist daher die Erkenntnis dieser Zusammenhänge von großer Bedeutung.

Biblische Texte entstehen also innerhalb eines Text- und Lesezusammenhanges der jüdischen bzw. christlichen Gemeinde. Dies gilt umso stärker, je mehr solcher Texte als kanonisch anerkannt wurden. Für die Anerkennung neuer Texte als kanonisch war die Erkenntnis der Übereinstimmung der in den neuen Texten enthaltenen Aussagen mit den bisher als Wort Gottes anerkannten Texten von entscheidender Bedeutung.

Gerade wenn man in diesem Sinn die Kanonwerdung als Prozess begreift, wird deutlich, dass Inspiration durchaus weiter gefasst werden kann als auf die Entstehung der einzelnen Texte. Letztlich ist auch der Prozess der Kanonwerdung ein von Gottes Geist geleiteter Prozess, der mit dem Begriff der „Inspiration“ beschrieben werden kann. Texte wurden als göttliche Texte anhand ihrer Wirksamkeit und Verlässlichkeit erkannt und geglaubt, ähnlich wie Paulus dies in 1. Thessalonicher 2,13 über seine Predigt schreibt: „Und darum danken wir auch Gott ohne Unterlass dafür, dass ihr das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das,

⁶ Crüsemann (2011) betont in seinem Buch vor allem die Gleichwertigkeit der beiden Testamente und ihre starke innere Zusammengehörigkeit und Verschränkung. Leider wird der im Titel verwendete Begriff „Wahrheitsraum“ und seine Bedeutung für das Entstehen der neutestamentlichen Schriften jedoch nicht ausführlicher entfaltet.

was es in Wahrheit ist, als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt.“ Nur wenn wir dies bei der Exegese beachten, verstehen wir die biblischen Texte „nicht nur als isolierte altorientalische oder antike Texte (‘Separata’) [...], sondern auch als Teile der Bibel, also als Bibel-Texte“ (Dohmen 1992:31).

Sowohl die jüdische als auch die christliche Gemeinde sind in diesem Prozess noch einen Schritt weiter gegangen. Sie haben die entstandenen Texte in einen Zusammenhang gestellt (kanonische Reihenfolge). Dies ist in den letzten Jahrzehnten durch die kanonische Exegese stärker in den Blick gerückt worden (z.B. Childs 2009, Oeming 2001, Steinberg 2006). Dass es hier unterschiedliche Reihenfolgen gibt (z.B. zwischen der hebräischen Bibel und der LXX) ist dabei kein Argument gegen ein Verständnis der Texte innerhalb des kanonischen Rahmens, sondern zeigt die Vielfältigkeit des biblischen Textes auf. Auch dieser Prozess kann meines Erachtens berechtigt als ein inspirativer Prozess verstanden werden.⁷

Wichtig ist also, die Intertextualität von biblischen Texten in einem sehr umfassenden Sinn zu sehen und als ein vom Geist Gottes geleitetes Korrektiv bei der Entstehung neuer Texte sowie der Zusammenstellung bestehender Texte in einen Kanonzusammenhang zu verstehen. Dabei können Texte aufgrund der göttlichen Inspiration innerhalb dieses größeren Rahmens eine tiefere Bedeutung erlangen, als sie in ihrem historischen Entstehungskontext hatten. Ratzinger schreibt:

Es gibt einen Sinnüberschuß des Einzeltextes über seinen unmittelbaren historischen Standort hinaus. Deshalb hat die Ganzheit der Schrift ihren eigenen Rang; sie ist mehr als der zusammengestückelte Teppich dessen, was die

⁷ So endet der hebräische Kanon mit dem Buch Chronike offen (d.h. Israels Geschichte setzt nach dem Exil wieder ein, ihr Ende ist offen), während der christliche Kanon der LXX mit Maleachi und dem Hinweis auf den kommenden Elia (und damit den Messias) schließt. Beides kann durchaus als von Gottes Geist geführte Reihenfolge verstanden werden, da beide Aussagen im neutestamentlichen Sinn ihre Berechtigung haben.

einzelnen Autoren an ihrem jeweiligen geschichtlichen Ort selbst intendieren konnten.

(Ratzinger 1989:41)

Es würde im Zusammenhang dieses Artikels zu weit führen, auch auf Überlieferung und Übersetzung von Bibeltexten einzugehen. Auch hier spielen solche intertextuellen Zusammenhänge eine große Rolle, und man kann inspirative Elemente am Werk sehen. Dies soll hier jedoch nur angedeutet werden.

Gesellschaftlich-weltanschauliche Elemente

Die biblischen Texte sind nicht nur innerhalb eines intertextuellen Zusammenhanges entstanden, sondern sowohl Autor als auch Erst-Adressaten stehen jeweils in einem größeren gesellschaftlich-weltanschaulichen Zusammenhang. Indem Gottes Wort zu einem menschlichen Wort wird, tritt es in diesen Zusammenhang hinein. Nur so ist es für den menschlichen Hörer/Leser überhaupt verständlich.

Dieser gesellschaftlich-weltanschauliche Zusammenhang geht weiter über das hinaus, was traditionell in der Exegese untersucht wird. Natürlich müssen bei der Exegese die kulturellen Gepflogenheiten der jeweiligen Gesellschaft beachtet werden. Regelungen wie etwa die Leviratshe werden ja z.B. nur verständlich, wenn man die gesellschaftliche Situation von alleinstehenden Frauen beachtet und zugleich sieht, dass eine andere Form von Versorgung (etwa im Sinne eines modernen Rentenrechts) nicht denkbar war.

Nun wurde ja der Bibel oft vorgeworfen, sie sei von überholten Vorstellungen geprägt. Ein archaisches Weltbild, eine Geister- und Dämonenwelt, ein Wunderglaube, alles das sei mythisches Weltbild und müsse entmythologisiert werden, damit der moderne Leser etwas damit anfangen könne (etwa im Sinne Bultmanns). Bei einem solchen Vorgehen wird also sozusagen in einem geschichtspositivistischen Sinn der sogenannte „moderne Leser“ zum Maßstab für die Beurteilung des Wahrheitsanspruchs eines Textes erklärt.

Natürlich ist es unzweifelhaft so, dass die Menschen etwa zurzeit des Neuen Testaments durchaus ein Weltbild hatten, das sich von unserem Weltbild unterscheidet. In ihrem Weltbild gab es sowohl im Blick auf die Kosmologie als auch im Blick auf die geistlichen Realitäten der jenseitigen Welt Vorstellungen, die sich deutlich von den heute weithin vertretenen Ansichten abheben⁸.

Wenn nun in der Bibel Gottes Wort an die Menschen jener Gesellschaft und Kultur ergeht, dann geschieht das in Worten und Bildern, die für diese Menschen verständlich waren. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die in diesen Worten enthaltenen Aussagen überholt und heute nicht mehr gültig sind. Ich möchte dies anhand eines Beispiels deutlich machen.

Die Bibel geht ganz selbstverständlich davon aus, dass Menschen von bösen Geistern besessen sein können. Auch schon im Judentum zur Zeit Jesu gab es daher Exorzisten, Menschen, die böse Geister austrieben. Dabei verwandten sie häufig bestimmte Beschwörungsformeln oder magische Gegenstände. Sehr wichtig war, sich selbst vor dem Einfluss der Geister zu schützen und die Austreibung im Namen einer übergeordneten Instanz zu vollziehen. Solch eine Instanz war zum Beispiel König Salomo: Er galt als der oberste menschliche Herrscher über die Dämonenwelt (vgl. Strack & Billerbeck 1928:533–535). In ähnlicher Weise versuchten später einige jüdische Exorzisten, Geister auszutreiben mit den Worten „Ich beschwöre euch bei dem Jesus, den Paulus predigt“ (Apg 19,13).

Erst für die Zeit der messianischen Herrschaft wurde eine tiefgreifende Veränderung erwartet. Der Messias, so war man überzeugt, wird die Macht der bösen Geister und Dämonen endgültig brechen (Strack & Billerbeck 1928:521). Wenn in den Evangelien berichtet wird, dass Jesus die Geister austrieb, sehen wir einen deutlichen Unterschied zu dem Verhalten der jüdischen Exorzisten. Jesus verwendet keine

⁸ Was allerdings nicht automatisch bedeutet, dass diese Vorstellungen alle falsch waren!

Beschwörungsformeln oder magischen Gegenstände. Er befiehlt – und die Dämonen gehorchen. Jesus nimmt damit die für die messianische Herrschaftszeit erwartete Vollmacht über die bösen Geister für sich in Anspruch. Damit standen die jüdischen Autoritäten vor einem schwerwiegenden Problem. Entweder sie erkannten die Messianität von Jesus an, oder sie mussten eine andere Autorität für seine Erfolge verantwortlich machen. Als Jesus z.B. einmal einen stummen Geist austrieb (Lk 11,14f), führte dies zu einer heftigen Diskussion darüber, ob Jesus vielleicht in der Kraft des obersten Dämons Beelzebul⁹ handelt.

Wenn man die damaligen Vorstellungen in der jüdischen Gesellschaft sieht, versteht man, warum das Tun Jesu eine solche Bedeutung hatte.

Jesus lässt sich also in seinem Handeln auf die Vorstellungen seiner Mitmenschen ein und macht auf diese Weise seinen Anspruch als Messias deutlich. Er unterstreicht durch die Vermeidung von Beschwörungsformeln und dergleichen seine unbeschränkte Macht über die Geister und Dämonen.

Nun ist es sicher keine Frage, dass eine Dämonenvorstellung, wie sie zur Zeit des Neuen Testaments im Judentum vorherrschte, heute nicht mehr vorhanden ist. Böse Geister, die vielfach nur allzu menschliche Züge tragen, die durch Amulette oder bestimmte Formeln in Angst geraten, die zu bestimmten Zeiten im Wasser oder in anderen Gegenständen herrschen¹⁰ – sie können heute zu Recht als überholt angesehen werden (auch wenn manche esoterischen Vorstellungen nicht allzu weit davon entfernt sind) und entsprechen auch nicht den biblischen Aussagen zu Geistern oder Dämonen. Daraus zu folgern, dass es keine bösen Geister oder Dämonen gäbe oder dass die Vorstellung, ein Mensch könne von bösen

⁹ Ohne hier auf die schwierige Frage näher einzugehen, woher die Beelzebul-Vorstellung stammt, wird doch deutlich, dass es sich dabei um den Obersten der bösen Geister, den Teufel selbst, handeln muss.

¹⁰ Vgl. dazu Strack & Billerbeck, Exkurs „Zur altjüdischen Dämonologie“ (1928:501–535).

Geistern besessen sein, grundsätzlich überholt sei und folglich entmythologisiert werden müsse, ist jedoch keineswegs zwingend.

Wer solch einen Schluss zieht, nimmt vielmehr das sogenannte moderne Wahrheitsverständnis zum Maßstab, mithilfe dessen die biblischen Aussagen als falsch identifiziert werden. Dies ist meines Erachtens unzulässig. Wenn man die biblischen Aussagen zum Thema Besessenheit betrachtet, stellt man fest, dass nicht nur bei erzählenden Texten davon berichtet wird, sondern dass es sich hier um eine auch lehrmäßig verankerte Aussage handelt.

Es muss also bei der Exegese darauf geachtet werden, nicht vorschnell angeblich moderne Ansichten zum Maßstab zu erheben, sondern die biblischen Aussagen daraufhin zu untersuchen, ob sich in ihnen allgemein gültige Lehren befinden. Vor allem für erzählende Texte gilt dabei, dass sich in ihnen sowohl die Vorstellungswelt der erzählten Personen als auch die des Erzählers und seiner Erstleser widerspiegelt. Hier muss sehr genau darauf geachtet werden, welche der Aussagen sich im gesamtbiblischen Kontext (also im „Wahrheitsraum“ des Alten wie des Neuen Testaments) als lehrmäßige Aussagen finden. Diese bestätigen oder korrigieren dann das jeweilige Wahrheitsverständnis (wie übrigens auch das Wahrheitsverständnis des modernen Lesers!).

Elemente auf Seiten des Lesers

Intertextualität

Nicht nur die biblischen Texte stehen in einem Textsystem, sondern auch der sie lesende Ausleger von heute. Er ist geprägt durch Texte ähnlichen Inhaltes, die er gehört und gelesen hat, und es ist nun seine Aufgabe, die biblischen Texte mit seiner Textwelt in Verbindung zu setzen. Dabei darf der Begriff „Textwelt“ nicht zu eng auf die schriftlichen Aspekte reduziert werden. Noch viel stärker als zu biblischen Zeiten ist der moderne Leser von einer medialen Gesellschaft

geprägt. Vorstellungen und Bilder haben sich ihm als „wahr“ eingeprägt.¹¹

Dazu kommen die verschiedenen Überzeugungen, die durch Schule und Ausbildung geprägt werden. Hier muss auch der starke geschichtspositivistische Drang beachtet werden, die jeweilige Zeit und die Überzeugungen dieser Zeit als den bisher vertretenen Überzeugungen überlegen anzusehen (wie dies oben bereits gezeigt wurde). Die Vorstellung, dass Überzeugungen und Ansichten etwa des Neuen Testaments den „modernen“ Ansichten überlegen sein oder einen höheren Wahrheitsgehalt als diese haben könnten, ist für den modernen Leser kaum vorstellbar.

Gesellschaftlich-weltanschauliche Elemente

Welche Bedeutung die weltanschauliche Prägung besitzt, wird schnell deutlich, wenn man die unterschiedlichen Lesarten biblischer Text innerhalb einer Zeitepoche vergleicht. Ein Vergleich des Bibelverständnisses mancher russlanddeutscher Gemeinden mit dem Bibelverständnis, das in Freikirchen deutscher Prägung der gleichen konfessionellen Überzeugung häufig anzutreffen ist, soll dies verdeutlichen. So findet sich in vielen russlanddeutschen Gemeinden eine rigoros-asketische Haltung im Blick auf einen Teil moderner Medien, vor allem das Fernsehen. Gleichzeitig kann es sein, dass andere Medien wie z.B. der PC teilweise völlig unreflektiert benutzt werden. Hintergrund eines solchen Verhaltens könnte sein, dass die Ablehnung des Fernsehers darauf zurückzuführen ist, dass der Fernseher in Russland (bzw. der Sowjetunion oder anderen Staaten der früheren UDSSR) bereits bekannt war und Christen einen Teil ihrer Identität durch die Ablehnung dieses Mediums gewannen. Ein PC war zu dieser Zeit entweder noch unbekannt oder zumindest für den gewöhnlichen Christen nicht erschwinglich, sodass sich hier keine entsprechende Tradition entwickeln konnte.

¹¹ So gab es eine Zeit, in der manche Kinder in Deutschland der Überzeugung waren, dass Kühe lila seien, weil sie die Milka-Werbung gesehen hatten.

Bei der Übersiedlung nach Deutschland erlebten diese Gemeinden einen starken kulturellen Schock. Dieses „Deutschland“ war völlig anders als die „deutsche“ Kultur, die sie sich in Russland erhalten hatten. Außerdem war man von einer (prä-)modernen Gesellschaft ganz plötzlich in eine postmoderne katapultiert worden. Die daraus resultierende Unsicherheit führte häufig dazu, dass die in Russland (in Zeiten der Unterdrückung und teilweise auch Verfolgung) gewonnenen Traditionen festgehalten und teilweise noch verschärft wurden, da sie Halt gaben. Dazu kam noch die Tatsache, dass die russlanddeutsche Kultur eine stark durch Scham gekennzeichnete Kultur ist, während die bundesdeutsche stärker eine Schuldkultur darstellt.

Dies alles wirkt sich nun in der Hermeneutik aus. Nehmen wir z.B. die Aussage von Jesus: „Was würde es einem Menschen nützen, wenn er die ganze Welt gewinnen würde, aber Schaden nähme an seiner Seele?“ (Mt 16,26 par). Dieser Text wird in vielen russlanddeutschen Gemeinden automatisch so verstanden, dass „Welt“ negativ ist. „Habt nicht lieb die Welt“ – das hört ein Christ mit einer solchen Prägung, wenn er oben genannten Vers liest. Und er verbindet sofort bestimmte Inhalte mit dem Begriff „Welt“. Unter „Welt“ zählen alle die Dinge, die „schon immer“ dazu gehörten: bestimmte Kleidungsstücke, eine bestimmte Frisur, der Fernseher, um nur einige dieser Elemente zu nennen.

Ein Christ aus einer westeuropäischen Gemeindekultur und -tradition dagegen liest den gleichen Text – und hört ihn nicht in erster Linie als Warnung, sondern als eine Anleitung dazu, wie man für sich und seine „Seele“ einen Nutzen ziehen kann. Er wird daher auch, wenn man ihm erklärt, dass der Begriff „Welt“ hier durchaus positiv gemeint ist (also in dem Sinn: was würde es einem Menschen nützen, wenn er das Beste und Schönste, was es in dieser Welt gibt, gewinnen würde...) diesen Gedanken sofort und gerne aufgreifen. Eine Verbindung zu bestimmten Verhaltensweisen, die als „Welt“ und damit „sündig“ gelten, entsteht für ihn

im Regelfall nicht.¹² Dieses Verständnis des Bibeltextes passt zu seiner Sozialisation, in der der einzelne Mensch und sein Glück einen ganz hohen (wenn nicht den höchsten) Stellenwert haben.

Um diesen Punkt abzuschließen, möchte ich noch ein anderes Beispiel anführen. In Lukas 17,7–10 spricht Jesus von einem Knecht, der vom Acker oder von der Weide kommt. Ganz selbstverständlich sagt sein Herr ihm, dass er nun zunächst für ihn den Tisch decken soll, bevor der Knecht selbst essen kann. Jesus formuliert dies mit einer rhetorischen Frage als eine Selbstverständlichkeit (V. 7). Dann fragt Jesus: „Dankt er etwa dem Knecht, dass er getan hat, was befohlen war?“ (V. 9). Und schließlich folgert Jesus daraus: „So auch ihr! Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprecht: Wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren“ (V. 10).

Einem vom westlichen Humanismus geprägten Leser fällt es schwer, diesen Text zu verstehen. Knechte oder Sklaven in diesem Sinn gibt es nicht mehr. Die Erinnerung an die Sklavenzzeit, die in den Vereinigten Staaten von Amerika noch bis Ende des 19. Jahrhunderts dauerte, und die erst jetzt, nach vielen Jahrzehnten, den ersten farbigen Präsidenten zuließ, sitzt tief. Ein positives Verständnis eines Sklaven oder Knechtes ist für uns kaum möglich. Hier wird deutlich, dass bei der Exegese ein weiter Weg gegangen werden muss, um den Text für einen modernen Leser in einer westlichen Gesellschaft verständlich zu machen.

Neben Intertextualität und gesellschaftlicher Prägung tritt schließlich noch eine dritte Komponente, die in den letzten etwa 40 bis 50 Jahren zunächst in den Literaturwissenschaften und seit Mitte der 1990er Jahre auch in der Exegese

¹² Natürlich ist mir bewusst, dass es auch in Deutschland Gemeinden gibt, die in vielen Fragen einen ähnlichen Rigorismus haben, wie er häufig in russlanddeutschen Gemeinden anzutreffen ist. Ich verwende lediglich die beiden Gemeindetypen, da es sich hier um deutlich auseinander liegende Ursprungskulturen und Gesellschaften handelt.

(Finnern 2010:187) zunehmend in den Blick gekommen ist: die persönliche „Antwort“, die ein Leser auf einen Text gibt, der „Sinn“, der bei ihm durch diesen Text entsteht. Traditionell wird dies mit Stichworten wie „Reader-response“ oder „Rezeptionsästhetik“¹³ in Verbindung gebracht.

Rezeptionsästhetik – der Sinn, der im Leser entsteht

In seiner Grundform bedeutet Rezeptionsästhetik, dass der Sinn eines Textes in der Begegnung des Lesers mit diesem Text entsteht. Wenn etwa ein Leser ein Gedicht liest, dann ist letztlich nicht entscheidend, welche Bedeutung dieses Gedicht für den ursprünglichen Autor hatte, sondern welche Bedeutung es für den Leser hat. Rezeptionsästhetik beschäftigt sich daher mit dieser neuen Bedeutung, die ein Text beim Lesen gewinnt.

Nun ist hier sicher vieles sehr überzeichnet. Es mag bei Gedichten oder verwandten Literaturarten so sein, dass der Sinn des Textes nicht in dem Text oder bei den dahinter liegenden Gedanken des Autors liegt, sondern in der Begegnung des Textes mit seinem Leser. Nimmt man aber z.B. einen Brief oder ein historisches Buch, dann kann die Bedeutung des Textes nicht von seiner ursprünglich gemeinten Bedeutung gelöst werden. In ihrer verabsolutierten Form ist die Rezeptionsästhetik daher sicher auf die Exegese biblischer Texte nicht anwendbar, es sei denn man löst sich von dem Gedanken, dass Gott durch diese Texte uns etwas mitteilen will, bzw. reduziert diese Mitteilung auf ein rein subjektives „Empfinden“.

In der Rezeptionsästhetik wird gewöhnlich zwischen offenen und geschlossenen Texten unterschieden. Geschlossene Texte sind z.B. Kochrezepte oder Beipackzettel von Medikamenten. Hier wird der Interpretationsrahmen des Lesers bewusst soweit wie möglich ausgeschaltet, da es in erster Linie auf die korrekte Anwendung des Textes ankommt. Offene Texte dagegen sind Gedichte, Kurzgeschichten oder

¹³ Auf eine durchaus notwendige Differenzierung zwischen diesen und damit verwandten Ansätzen wird im Rahmen dieses Artikels verzichtet.

Gleichnisgeschichten. Hier ist die Interaktion zwischen Text und Leser ein wesentliches Element der Hermeneutik.

Innerhalb der Bibel muss ebenfalls in diesem Sinn zwischen offenen und geschlossenen Texten unterschieden werden. Zu den offenen Texten zählen nach Thiselton vor allem Gleichnisse und Erzählungen (2009:311). Allerdings bedeutet dies nicht, dass der Leser aus diesen Texten machen darf, was er will. Auch bei Gleichnissen oder Erzählungen muss eine Rückbindung an die Ursprungssituation und den Kontext erfolgen.

Dabei kann die Rezeptionsästhetik uns jedoch einen wichtigen Aspekt aufzeigen: Der Sinn biblischer Texte darf nicht gelöst werden von dem, was dieser Text bei dem Leser auslöst und bewirkt! In einem gewissen Sinn entsteht die Bedeutung des Textes *für mich* tatsächlich in der individuellen Begegnung mit diesem Text. Finnnern schreibt, dass sich der Heilige Geist der „allgemein-menschlichen Rezeptionsprozesse bedient“ (2010:3). Die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist, ob es einen mehr oder weniger „objektiven“ Sinn in den Texten gibt, der dann je nach Leser in die subjektive Erfahrungswelt hinein übersetzt werden muss.

Sobald man von einer bleibenden Inspiration der Texte ausgeht, muss man einen solchen „objektiven“ Sinn voraussetzen. Inspiration bedeutet ja, dass Gott seinen Sinn in diese Texte hinein gelegt hat. Dabei ist es zwar möglich, dass der von Gott intendierte Sinn größer ist als der vom ursprünglichen Autor gemeinte (wenn z.B. Jesaja von einer jungen Frau spricht, die als ein Zeichen für König Ahas dienen soll, das NT diesen Text jedoch auf die Jungfrau Maria deutet, Jes 7,14; Mt 1,23), aber er ist nicht losgelöst von dem Text selbst.

Diese Einschränkung gegenüber einer extremen Reader-response-Theorie bedeutet jedoch nicht, dass der biblische Text nicht auf die jeweilige Antwort des Lesers wartet und durch diese in seinem Sinngehalt angepasst werden kann. Thiselton zeigt, dass dies im letzten Jahrhundert durch Ernst Fuchs und andere Theologen neu in den Blick gekommen ist. Der biblische Text muss uns *verändern*, wenn wir ihn im

eigentlichen Sinn *verstehen* wollen (Thiselton 2009:9.192f). In diesem Sinn hat jede Generation z.B. ihre Bedeutung in Texten der Offenbarung gesucht und gefunden.¹⁴ Aber nicht nur eschatologische Texte tragen ein solches Sinnpotential in sich, das entfaltet und angewandt werden kann. Wenn wir z.B. das Gleichnis vom verlorenen Sohn nehmen, so kann man sehr gut zeigen, dass dieses Gleichnis sehr unterschiedlich verstanden und angewandt worden ist.

Ursprünglich handelt es sich bei diesem Gleichnis ja um zwei Söhne, wobei der zweite aufgrund der ursprünglichen Zuhörerschaft der eigentlich Angesprochene ist. Jesus redet mit Pharisäern, die seine Nähe und Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern kritisierten. Sie vergleicht er daher mit dem zuhause gebliebenen Sohn, der sich über die Barmherzigkeit seines Vaters gegenüber dem verlorenen Sohn ärgert und sie nicht verstehen kann.

Nicht wenige Leser des Gleichnisses haben im Laufe der 2000-jährigen Wirkungsgeschichte dieses Textes den Fokus vom zweiten auf den ersten Sohn gelegt und sich selbst in dem „verlorenen“ Sohn entdeckt (und nicht wenige Prediger haben die Geschichte ebenfalls in diesem Sinn benutzt). Dabei bleibt völlig unbeachtet, dass das Gleichnis eigentlich innerhalb des jüdischen Kontextes erzählt wurde. Es ging um Menschen, die zu Gottes Volk gehörten, sich aber von Gott entfernt hatten (die sogenannten „Zöllner“ und „Sünder“). Heiden waren hier zunächst überhaupt nicht im Blick.

Bei der Aktualisierung der Geschichte in einem evangelistischen Kontext werden verschiedene Aspekte der Geschichte uminterpretiert oder schlicht überlesen. So z.B. die Tatsache, dass es sich bei dem verlorenen Sohn ja um jemand handelt,

¹⁴ Wolfgang Iser, der als Vertreter einer moderaten Reader-Response-Theorie gilt, betont, dass Leser immer etwas von sich selbst zu dem Text hinzu bringen, den sie lesen (Thiselton 2008:30). Dabei erschafft sich der Leser diesen Sinn nicht, sondern er füllt lediglich die entsprechenden Lücken aus, die in dem Text vorhanden sind. Er ergänzt sozusagen den Text für sich persönlich (:307).

der „zu Hause“ aufgewachsen war. Viele Menschen, die sich in dieser Geschichte wiederfanden, haben keine solche Vergangenheit gehabt. Sie sind, im Bild gesprochen, in der Ferne geboren und aufgewachsen. Von einer eigentlichen „Rückkehr“ kann man daher bei ihnen auch nicht sprechen.

Dennoch ist es nicht falsch, den Text in diesem Sinn zu lesen. Wenn ein Mensch das Gleichnis vom verlorenen Sohn liest und sich darin entdeckt, wenn der Text sozusagen in ihm einen Sinn entstehen lässt, ist dies durchaus innerhalb der Aussageintention, die Jesus ursprünglich mit dem Text hatte, auch wenn der „verlorene Sohn“ ursprünglich nicht im Fokus des Gleichnisses stand.

Es ist jedenfalls das Verdienst der Rezeptionsästhetik, die Erfahrungswelt des Lesers als interpretatives Element der Exegese neu in das Blickfeld gerückt zu haben. Die Vorstellung, beim Bibellesen gehe es darum, sozusagen als objektiver Leser die Erfahrungswelt des biblischen Autors zu untersuchen und zu verstehen und so den in den Texten liegenden Sinn zu finden, ist offensichtlich falsch. Den in diesem Sinn „objektiven“ Leser gibt es ja überhaupt nicht. Auch der Leser bricht zu der Begegnung mit dem Text aus einer Erfahrungswelt heraus auf und versteht die Texte vor dem Hintergrund dieser Erfahrungswelt. Diesen Aspekt kann und muss gerade auch die traditionelle evangelikale Hermeneutik noch stärker in den Blick bekommen.¹⁵

Synthese und Ausblick

Wichtig für das Verständnis von Texten aus einer anderen Zeit und Kultur sind also sowohl die Entstehungssituation der Texte (Autor, Adressat, Intertextueller Kontext, Weltbild, Kultur usw.) als auch die Situation des Lesers (Intertextueller Kontext, Weltbild, Kultur, Persönlichkeit usw.).

Abschließend möchte ich dies anhand eines neutestamentlichen Textes exemplarisch entfalten. Bewusst wähle ich

¹⁵ Eine sehr gründliche Darstellung des Zusammenhangs von Narratologie und Rezeptionsanalyse bietet Finnern (2010:186ff).

dabei einen relativ wenig verwendeten Text (Lk 13,31f). Jesus war unterwegs in Richtung Jerusalem. Da kamen einige Pharisäer zu Jesus und warnten ihn davor, dass Herodes versuche, ihn zu töten. Sie forderten Jesus auf, sich in Sicherheit zu bringen. Jesus antwortete ihnen: „Geht hin und sagt diesem Fuchs: Siehe, ich treibe böse Geister aus und mache gesund heute und morgen, und am dritten Tage werde ich vollendet sein“ (V. 32). Dann setzte Jesus seinen Weg in Richtung Jerusalem weiter fort.

Es soll hier nicht um eine umfassende Exegese dieses Textes und seiner ganzen Bedeutungsbreite gehen. Bewusst werden auch literarkritische Überlegungen außen vor gelassen. Vielmehr sollen einige grundlegende Überlegungen unter den oben angeführten Aspekten deutlich gemacht werden.

Da ist zunächst die allgemeine Entstehungssituation. Jesus ist auf dem Weg in Richtung Jerusalem, wo er gefangen genommen und gekreuzigt werden wird. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, warum die Pharisäer ihn eigentlich warnten. Wollten sie ihn wirklich vor Herodes warnen, damit er nicht umgebracht wird? Aufgrund ihrer sonst oft feindseligen Haltung gegenüber Jesus ist das zumindest fraglich.

Möglich wäre auch, dass es den Pharisäern darum ging, Jesus davon abzuhalten, nach Jerusalem zu ziehen. Da kam ihnen Herodes und seine angebliche Bedrohung gerade recht. Jerusalem, das war das Zentrum ihrer Macht. Und natürlich auch das Zentrum ihrer Religion. Hier konnte Jesus mit seiner Lehre besonders viel Unheil anrichten. Von daher hat man zumindest den Eindruck, dass den Pharisäern die Bedrohung durch Herodes ganz gut in das Konzept passte.

Was will Jesus nun mit dieser Bezeichnung von Herodes als „Fuchs“ sagen? Traditionell wird der Fuchs in unserer westlichen Gesellschaft ja als ein besonders schlaues Tier angesehen. Ist das die Aussage von Jesus? Herodes ist ein schlauer Mensch. Er müsste ja wissen, dass ich den Weg nach Jerusalem nicht unterbrechen kann.

Betrachtet man nun aber den historischen Zusammenhang und prüft, welche Bedeutung der Fuchs in Israel und seiner Umwelt hatte, wird schnell deutlich, dass dieses Verständnis vermutlich nicht korrekt ist. Ein Fuchs galt hier nämlich weniger als ein besonders schlaues Tier, sondern vielmehr als ein besonders überflüssiges oder sogar schädliches Tier. Zwar war auch die Schläue des Fuchses bekannt, aber im biblischen Kontext scheint es eher um den anderen Aspekt im Bild des Fuchses zu gehen (vgl. Strack & Billerbeck 1974:201; Bovon 1996:450; Keener 1998:373). Mit der Bezeichnung „Fuchs“ war also wohl ein unbedeutender Mensch, ein Schädling ohne positive Bedeutung für seine Mitmenschen gemeint. Wenn Jesus Herodes als Fuchs bezeichnet, dann ist das also nicht ein Lob seiner Schlauheit, sondern fast schon eine ziemlich grobe Beleidigung. Man könnte es vielleicht etwas salopp in unsere Zeit übersetzen mit „Sagt diesem Wurm...“.

Wenn man diese kulturelle Hintergrundinformation beachtet, erhält das Wort von Jesus einen völlig anderen Sinn. Jesus lässt sich von dem in Israel herrschenden Herodes nicht unter Druck setzen. Für ihn hat Herodes keinerlei Bedeutung, er ist sozusagen ein überflüssiger Schädling. So verstanden kann der Text für einen Menschen, der in einer Druck- oder Verfolgungssituation lebt, einen tiefen Sinn bekommen. Er kann ihm sagen: Lass dich von den Herrschenden nicht unter Druck setzen. Auch wenn sie die Macht zu haben scheinen, sind sie doch für Jesus ohne Bedeutung.

Dabei bleibt immer noch die Frage, ob eine solche Lesung des Textes wirklich die ganze Bedeutung des Textes erfasst. Schon oben wurde ja gefragt, warum die Pharisäer eigentlich zu Jesus kamen und ihn warnten. Wollten sie vielleicht Jesus auf diese Weise von Jerusalem fernhalten? Jedenfalls ist es äußerst unwahrscheinlich, dass die Pharisäer wirklich mit der Botschaft von Jesus zu Herodes gegangen sind. Herodes galt als leicht reizbar und unberechenbar. Wenn die Pharisäer ihm berichtet hätten, was Jesus ihnen gesagt hatte, hätte das für sie selbst ziemlich problematisch werden können.

Vielleicht hat Jesus den Pharisäern auch in dieser Weise geantwortet, weil er genau dies wusste. Er hat sie mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Sie wollten ihn mit Hilfe von Herodes aus Jerusalem fernhalten und Jesus benutzte Herodes, um ihnen zu erläutern, warum er genau dorthin gehen würde. Wenn man den Text in dieser Weise liest, kann er für uns zu einem Vorbild für einen klugen Umgang mit Gegnern werden. Jesus schlägt die Pharisäer sozusagen mit ihren eigenen Waffen.

Und noch in einer dritten Weise kann der Text für uns von Bedeutung werden. Gerade unter Menschen, die ihr Christsein ernst nehmen, herrscht manchmal die Vorstellung, „liebet eure Feinde“ würde bedeuten, dass man sich nie abschätzig oder negativ über jemand äußern darf. Genau das aber tut Jesus hier. „Fuchs“ war, wie wir gesehen haben, wohl eine ziemlich deutliche Beleidigung in der damaligen Kultur. In diesem Sinn macht der Text deutlich, dass unsere Vorstellung von dem „sanften“ Jesus nicht stimmt. So wie Jesus mit einer Geißel in der Hand die Geldwechsler und Verkäufer aus dem Tempel trieb, konnte er auch Herodes, der ihn töten wollte, ziemlich unverblümt einen unbedeutenden Schädling nennen.

Gleichgültig welche dieser Lesarten wir bevorzugen, sie alle passen jedenfalls zu der neutestamentlichen Lehre und in den gesamtbiblischen Kontext. Lukas hat diese Worte von Jesus offensichtlich ganz bewusst festgehalten und wiedergegeben, vielleicht sogar schon mit der oben angedeuteten Bedeutungsbreite.¹⁶

Ein wichtiges Korrektiv bei einer so verstandenen Leserperspektive ist, dass die gewonnenen Ergebnisse mit dem

¹⁶ Wenn Jesus direkt nach diesen Worten über Jerusalem klagt und dabei das Bild der Henne verwendet, die ihre Küken unter ihren Flügeln in Sicherheit bringen will, erhält die Rede von Herodes als „Fuchs“ noch eine tiefere Bedeutung. Herodes schadet den Juden, während Jesus sich darum bemüht, sie zu retten (vgl. Bovon 1996:449f, der diesen Abschnitt mit „Der Fuchs und die Henne“ überschreibt).

gesamtbiblischen Kontext (dem „Wahrheitsraum“ der Bibel, um mit Crüsemann zu sprechen) in Verbindung gesetzt und anhand dieses Kontextes überprüft werden müssen. Dies bewahrt uns vor einem ungezügelter Subjektivismus. Beachtet man dies, ist es jedoch durchaus berechtigt, die biblischen Texte in einem subjektiven Sinn zu verstehen und in der Begegnung mit ihnen Sinnzusammenhänge zu erschließen.

Einen letzten Gedanken möchte ich noch erwähnen. Neben der Ursprungssituation des Textes, seinen intertextuellen Zusammenhängen und der Interpretationssituation, in der ich als Leser mich befinde, muss auch gefragt werden, welche Bedeutung eine bestimmte Exegese für die Gesellschaft und Kultur hat, in die hinein der Text ausgelegt wird (also die ethische Dimension der Hermeneutik). Sicherlich dürfen die ethischen Konsequenzen einer Exegese nicht die mögliche Bedeutung eines Textes von vorneherein begrenzen. Aber ebenso wenig dürfen wir sie bei der Auslegung außer Acht lassen.

Dies hat sich in der Vergangenheit an vielen Stellen gezeigt. Wenn z.B. die Sklaverei begründet wurde mit der angeblichen Verwerfung aller Nachkommen Hams durch Gott, wird schnell deutlich, welche ethischen Folgen eine bestimmte Exegese hat. Das Gleiche lässt sich bei den deutschen Christen im dritten Reich und ihrer rassistischen Exegese beobachten oder auch bei den Versuchen, die Apartheid in Südafrika biblisch zu verankern. Eine biblisch begründete Hermeneutik muss immer auch im Blick haben, welche Folgen sich aufgrund der von ihr geleiteten Exegese ergeben.

Insgesamt sollte deutlich geworden sein, dass auch innerhalb einer evangelikalen Hermeneutik die Fragen nach Intertextualität und Leserorientierung eine wichtige Rolle spielen müssen. Es ist wichtig, den biblischen Text nicht als einen in seinem Sinngehalt ein für alle Mal festgelegten Text zu verstehen, den man mehr oder weniger „objektiv“ entschlüsseln könnte. Ganz offensichtlich spielen viele persönliche, konfessionelle, gesellschaftliche und weltanschauliche Aspekte eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Exegese. Thiselton

weist darauf hin, dass Hermeneutik nicht in erster Linie die Wissenschaft von den Regeln der Exegese ist, wie dies häufig in evangelikal-konservativen Kreisen behauptet wird, sondern vielmehr die Kunst des Verstehens (2009:3), wobei diese Kunst selbstverständlich auch Regeln einschließt. Oder mit anderen Worten: Hermeneutik ist weniger die Kenntnis und Anwendung von Regeln zur Exegese als ein Beziehungsgeschehen (Egger & Wick 2011:16), ein dynamischer Vorgang. Insgesamt sind viel mehr Aspekte für die Exegese zu beachten als grammatisch-syntaktische und historische Fragen. Der vorliegende Artikel sollte einige dieser Aspekte aufzeigen und ihre Relevanz deutlich machen.

Literatur

- Bovon, François 1996. *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband Lk 9,51-14,35*. Zürich: Benziger (in: EKK Bd. III/2).
- Childs, Brevard S. 2009. *Die Theologie der einen Bibel*. Freiburg: Herder.
- Crüsemann, Frank 2011. *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dohmen, Christoph 1992. Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in Dohmen, Christoph, Jakob, Christoph & Söding, Thomas (Hg.): *Neue Formen der Schriftauslegung?* Freiburg: Herder. (Quaestiones Disputatae 140).
- Egger, Wilhelm & Wick, Peter 2011. *Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen*. Neuausgabe 2011 (6. völlig neu bearb. und erw. Aufl.), Freiburg: Herder. (in: Grundlagen Theologie).
- Finnern, Sönke 2010. *Narratologie und biblische Exegese. Eine integrative Methode der Erzählanalyse und ihr Ertrag am Beispiel von Matthäus 28*. Tübingen: Mohr Siebeck. (in: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, 285).
- Keener, Craig S. 1998. *Kommentar zum Umfeld des Neuen Testaments. Historische, kulturelle und archäologische Hintergründe*. Bd. 1. Neuhäusen: Hänssler.

- Oeming, Manfred 2001. *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons? – Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*. Zürich: Pano.
- Oeming, Manfred 2007. *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*. 2. akt. Aufl. Darmstadt: WGB.
- Ratzinger, Joseph 1989. Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in Ratzinger, Joseph (Hg.): *Schriftauslegung im Widerstreit*. Freiburg: Herder. (Quaestiones Disputatae 117).
- Röhser, Günter 2008. Von der Welt hinter dem Text zur Welt vor dem Text. Tendenzen der neueren Exegese, in *ThZ* 64(3), 271–293.
- Steinberg, Julius 2006. *Die Ketubim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*. Hamburg: Philo. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 152).
- Strack, Hermann L. & Billerbeck, Paul 1924. *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte. Erläutert aus Talmud und Midrasch*. München: C. H. Beck. (in: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd 2).
- Strack, Hermann L. & Billerbeck, Paul 1928. *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*. Erster Teil, 5. unveränd. Aufl. München: C. H. Beck. (in: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd 4).
- Thiselton, Anthony C. 2009. *Hermeneutics. An Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.

Hier werden nur im Artikel verwendete Werke angeführt. Eine ausführliche Bibliographie zur Hermeneutik bis Ende 1998 bietet Prof. Manfred Oeming unter:

www.rzuser.uni-heidelberg.de/~dr6/hermeneutik.html
 #Allgemeine%20Hilfsmittel