

# Rezeptionsästhetische Texthermeneutik

## Weiterführung eines lutherischen Schriftverständnisses

Die sog. »Krise des Schriftprinzips«<sup>1</sup> zielt auf eine der fundamentalen Grundlagen protestantischer Theologie,<sup>2</sup> und die implizierten Problemstellungen sind nach wie vor Gegenstand von Bearbeitungen.<sup>3</sup> Der vorliegende Beitrag gliedert sich insofern in diese Bearbeitungen ein, als er die Möglichkeiten und Konsequenzen präsentiert, die eine rezeptionsäs-

---

<sup>1</sup> WOLFHART PANNENBERG, Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: DERS. (Hrsg.), Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Göttingen <sup>2</sup>1971, 11–21, 11.

<sup>2</sup> Nach PANNENBERG »[bildet] [d]ie Auflösung der Lehre von der Schrift [...] die Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie« (a. a. O., 13). Zur enzyklopädischen Dimension des Problems s. Frederike van Oorschots Beitrag in diesem Sammelband sowie ausführlicher: DIES., Die Krise des Schriftprinzips als Krise der theologischen Enzyklopädie, in: *EvTh* 76 (2016) 5, 386–400.

<sup>3</sup> Neben dem vorliegenden Sammelband wird das Forschungsinteresse auch durch den interdisziplinären Sammelband von FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hrsg.), *Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen* (ThLZ.F 37), Leipzig 2020, dokumentiert. Auch der XVII. Europäische Kongress für Theologie der WGTh findet 2020, wenn er denn stattfindet, zum Thema »Heilige Schriften in der Kritik« statt. Auf das vielleicht wichtigste der vielen mit der Schriftthematik verbundenen Spannungsfelder weist der Sammelband von MICHAEL MEYER-BLANCK (Hrsg.), *Säkularität und Autorität der Schrift* (VWGTh 45), Leipzig 2015.

thetische Texthermeneutik für ein theologisches Schriftverständnis bietet. Er lotet zudem aus, wie weit Bezüge zum reformatorischen Schriftverständnis Martin Luthers reichen können, und markiert, wo bleibende Differenzen einzuzeichnen sind.<sup>4</sup>

Im Folgenden wird zunächst erläutert, weshalb eine Rezeptionsästhetische Texthermeneutik eine gewinnbringende Perspektive auf Fragen und Probleme einer theologischen Schriftlehre bietet, und begründet, weshalb Luthers Schriftverständnis für eine gegenwärtige Skriptologie einen geeigneten Ausgangspunkt darstellt. In einem zweiten Schritt werden elementare Aspekte einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre skizziert. Zuletzt werden die wichtigsten Anknüpfungspunkte, Transformationsmöglichkeiten und Differenzen zu Luthers Schriftverständnis präsentiert.

## **1. Eine rezeptionsästhetisch orientierte Schriftlehre und Luther – Problemdarstellung und Ausgangspunkte**

Die mit der »Krise des Schriftprinzips« verbundene Problematik ist allseits bekannt und soll hier nur in aller Kürze in Erinnerung gerufen werden: Die Anwendung historisch-kritischer Methoden hat im Ergebnis gezeigt, dass es sich bei der Bibel nicht um eine homogene und kohärente Textsammlung, sondern um eine Zusammenstellung pluraler, perspek-

---

<sup>4</sup> Bei meinem Vortrag handelte es sich weitestgehend um eine ausschnittshafte Zusammenfassung meiner Dissertation: KINGA ZELLER, *Luthers Schriftverständnis aus rezeptionsästhetischer Perspektive. Eine Untersuchung zu Anknüpfungspunkten, Transformationsmöglichkeiten und bleibenden Differenzen* (ASTh 15), Leipzig 2020.

tivischer und prozessual entstandener Texte handelt.<sup>5</sup> Die Konzentration auf die menschlichen Verfasser dieser Texte, ihre Umwelt und ihre vermuteten Aussageabsichten führte zudem dazu, die Texte nicht mehr als Abbild einer Wirklichkeit anzusehen, sondern als Deutung von erlebter Wirklichkeit.<sup>6</sup> Hermeneutisch muss zudem bedacht werden, dass der historische Abstand zwischen den biblischen Texten und ihren Kontexten zu heutigen Gegebenheiten eine Verstehensbarriere bildet und auch die je gegenwärtigen Auslegerinnen und Ausleger nicht aus ihrer jeweiligen historischen Verhaftetheit herauskommen.<sup>7</sup>

- 
- <sup>5</sup> Einen anschaulichen Überblick über die theologische Virulenz historisch-kritischer Einsichten sowie gängiger Problemlösungsstrategien mitsamt ihren Unzulänglichkeiten bieten ROCHUS LEONHARDT/MARTIN RÖSEL, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schrifthermeneutik, in: ThZ 56 (2000) 4, 298–324, 302–317. Einen kurzen Aufriss darüber, inwiefern biblische Inhalte auch naturwissenschaftlichen Erkenntnissen entgegenstehen, bietet ALBRECHT BEUTEL, Die Formierung neuzeitlicher Schriftauslegung und ihre Bedeutung für die Kirchengeschichte, in: FRIEDRIKE NÜSSEL (Hrsg.), Schriftauslegung (Themen der Theologie Bd. 8), Tübingen 2014, 141–178, hier: 163–169. Den forschungsgeschichtlichen Überblick darüber, wie die historisch-kritischen Einsichten und Methoden das protestantische Schriftprinzip verändert haben, liefert, mit besonderem Fokus auf die Zeit von Schleiermacher bis zur jüngsten Vergangenheit JÖRG LAUSTER, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46), Tübingen 2004.
- <sup>6</sup> Vgl. hierzu JÖRG LAUSTER, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma (ThLZ.F 21), Leipzig 2008, bes. 54–57.
- <sup>7</sup> HANS-GEORG GADAMER, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 283: »Die Naivität des sog. Historismus besteht darin, daß er sich einer solchen Reflexion [scil. seine Vorurteile betreffend; Anm. d. Verf.] entzieht und im Vertrauen auf die Methodik seines Verfahrens seine eigene Geschichtlichkeit vergißt. [...] Ein

Sollen dennoch theologische Aussagen aus einer rekonstruierten Autorenintention entnommen werden, tritt das Problem hinzu, dass die verschiedenen biblischen Verfasser und Redaktoren auch bezüglich gleicher Themen durchaus Unterschiedliches sagen.<sup>8</sup> In der systematisch-theologischen Praxis wird dieser Pluralität der biblischen Texte häufig mit komplexitätsreduzierenden Konzeptionen wie dem »Kanon im Kanon« oder der »Mitte der Schrift« begegnet.<sup>9</sup> In solchen

---

wirklich historisches Denken muß die eigene Geschichtlichkeit mitdenken.« Unabhängig von der Geschichtlichkeit allen Verstehens bringt der historische Abstand zwischen den biblischen Texten und ihren Rezipienten noch Weiteres mit sich: GOTTHOLD EPHRAIM LESSING macht mit seiner Rede vom »garstige[n] breite[n] Graben« (DERS., Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover, Braunschweig 1777, 13), der ihn von den Geschichten der biblischen Erzählungen trennt, darauf aufmerksam, dass sog. historische Wahrheiten zum einen keine unmittelbare Wirkkraft mehr hätten (a. a. O., 6 f.), zum anderen aber auch nicht zuverlässig seien, weil sie nicht demonstriert, sondern nur geglaubt werden könnten (a. a. O., 7 f.). Aus Letzterem folge, dass »zufällige Geschichtswahrheiten [...] der Beweis von nothwendigen Vernunftswahrheiten nie werden [können]« (a. a. O., 9).

<sup>8</sup> Vgl. hierzu die Ausführungen und Beispiele in: WALTER BÜHRER/RAPHAELA J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER/CAROLIN ZIETHE, Pluralität und Einheit der Schrift, in: FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hrsg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig 2020, 95–122, bes. Punkt 2 *Pluralität in und unter den biblischen Texten und Modi des biblischen Umgangs damit*.

<sup>9</sup> Darauf, dass das, was mit diesen Konzeptionen gemeint ist, keineswegs einheitlich bestimmt ist, verweist bspw. MARTIN SCHLOEMANN, Die zwei Wörter. Luthers Notabene zur »Mitte der Schrift«, in: Luther 65 (1994), 110–123, bes. 112–115. Es ist wichtig festzuhalten, dass die genannten Konzeptionen nur bezüglich der Pluralität der biblischen Texte komplexitätsreduzierend sind. Auf Seiten der Ausleger und Auslegerinnen können sie, darauf machte mich Tobias Graßmann mit Blick auf Theologen der altpro-

Konzeptionen sind es bei genauerer Betrachtung die Rezipierenden, also unsere Vorgängerinnen und Vorgänger sowie wir selbst explizit und implizit in unseren Diskursen, die sich – aus durchaus guten Gründen – auf bestimmte, interpretations-normierende Inhalte einigen, sodass deutlich wird, dass die Rolle der lesenden und interpretierenden Personen einen entscheidenden Beitrag zur Bestimmung des Sinnes der biblischen Texte leistet.

Bemerkenswert ist nun, dass die eben beschriebenen historisch-kritischen Probleme das Resultat einer sogenannten produktionsästhetischen Perspektive sind. In dieser wird nach den Ursachen, Regeln und Funktionen der Textproduktion und ihrer Tradition sowie Veränderungen durch entsprechende Trägerkreise gefragt. Was bisher kaum,<sup>10</sup> oder nur begrenzt auf die angenommenen originären Rezipienten-

---

testantischen Orthodoxie aufmerksam, geradezu zu einer kreativen Komplexitätsexplosion führen, wenn die durchaus wahrgenommenen Widersprüche harmonisierend erklärt werden.

<sup>10</sup> Neuere synchrone Ansätze finden sich bspw. in der Methodenlehre UDO SCHNELLES, demnach »[e]in Blick auf die Entwicklung der letzten drei Jahrzehnte deutlich [zeigt], dass nicht Methodenpurismus in der einen oder anderen Weise, sondern eine bewusste Methodenvielfalt und Methodenkombination sich als sinnvoll und hilfreich erwiesen haben« (DERS., Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen <sup>8</sup>2014, 5). Auch die Voraussetzungen des geschichtlichen Verstehens selbst seien hierbei zu reflektieren, vgl. a. a. O., 221–225. Explizite Rezeptionstheorien finden sich in der Reflexion noch keine. Im exegetischen Vollzug begegnet deren Anwendung allerdings bereits: vgl. bspw. die Arbeit des Neutestamentlers MOISÉS MAYORDOMO-MARÍN, Den Anfang hören. Leserorientierte Evangeliumsexegese am Beispiel von Matthäus 1–2 (FRALANT 180), Göttingen 1998, oder des Alttestamentlers STEFAN GEHRIG, Leserlenkung und Grenzen der Interpretation. Ein Beitrag zur Rezeptionsästhetik am Beispiel des Ezechielbuches (BWANT 10 – Der ganzen Sammlung Heft 190), Stuttgart 2013.

kreise,<sup>11</sup> im Blick ist, ist die Wirkung eines Textes. Dieser Aspekt wird von der sog. Rezeptionsgeschichte, dem einen Zweig rezeptionstheoretischer Forschung im deutschsprachigen Raum, abgedeckt.<sup>12</sup> »Wirkung« kann theologisch aber nicht nur ein sich im Laufe der Jahrhunderte wandelndes Textverständnis, sondern auch ein je aktuales, gläubiges Affiziert-Werden durch die Worte des Textes meinen. Dieses kommt bei der historisch-kritischen Forschung gar nicht in den Blick, ist theologisch jedoch höchst bedeutsam. Weil sich das gläubige Affiziert-Werden durch die Worte des Textes auf den durch die jeweilige Person konkretisierten Sinn stützt und sich mithin die Frage stellt, wie Leserinnen oder Leser Texte verstehen, gewinnt von hier aus der andere Zweig rezeptionstheoretischer Forschung, die von Wolfgang Iser sog. Wirkungstheorie,<sup>13</sup> an Bedeutung. Es wird deutlich, dass auf-

---

<sup>11</sup> Am prominentesten ist hierbei wohl nach wie vor der sog. Canonical Approach, auch bekannt als Canonical Criticism. Er wurde erstmals 1979 von BREVARD S. CHILDS präsentiert und fokussiert auf die Endgestalt des Textes »in relation to a community of faith and practice« (DERS., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979, 74).

<sup>12</sup> Als bedeutsamster Vertreter einer Theorie der Rezeptions- bzw. Wirkungsgeschichte gilt im deutschsprachigen Raum HANS ROBERT JAUSS. Ausgehend von Gadammers Hermeneutik ist es sein Anliegen, »die Einheit der drei Momente des Verstehens, des Auslegens und des Anwendens, die hermeneutische Priorität des Fragens, die Horizontstruktur und die Dialogizität des Verstehens [zu bedenken und wieder zu gewinnen]« (DERS., *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik* [Stw 955], Frankfurt a. M. 1991, 365).

<sup>13</sup> Vgl. zu den beiden Zweigen rezeptionsästhetischer Forschung: WOLFGANG ISER, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, Paderborn 21984, I. Zentral für diesen zweiten Zweig ist die Annahme, dass »der Text selbst eine ›Rezeptionsvorgabe‹ und damit ein Wirkungspotenzial [ist], dessen Strukturen Verarbeitungen in Gang setzen und bis zu einem gewissen Grade kontrollieren« (ebd.). Wie weit dieser Grad reicht, ist unter

grund der verschiedenen Fragerichtungen Produktions- und Rezeptionstheorien nicht zwangsläufig als sich gegenseitig ausschließende Alternativen verstanden werden müssen,<sup>14</sup> sondern durchaus auch als Ergänzungen zueinander zu denken sind.<sup>15</sup> Von hier aus stellt sich die Frage, inwiefern Rezep-

---

Rezeptionstheoretikern umstritten. Parallel zu den Ansätzen Iser und Jaufß' entstehen Ende der 1960er Jahre auch im angloamerikanischen Sprachraum verschiedene rezeptionsästhetische Theoriebildungen, die als *reader-response criticism*, *audience-oriented criticism* oder auch *reception theory* bezeichnet werden, vgl. hierzu HEINZ ANTOR, Art. Rezeptionsästhetik, in: ANSGAR NÜNNING (Hrsg.), *Grundbegriffe der Literaturtheorie* (Sammlung Metzler Bd. 347), Stuttgart/Weimar 2004, 229–232, 231.

- <sup>14</sup> Diese Möglichkeit steht im Raum, wenn nur nach dem Strukturmoment gefragt wird, das Rezeptions- und Produktionsästhetik voneinander trennt, indem es jeweils andere Antwortkorridore auf die Frage nach der Lokalisierung des Sinnes eines Textes eröffnet. In produktionsästhetischer Perspektive wird der Sinn eines Textes von dessen Autor bzw. Autorin festgelegt und ist entsprechend mit seiner/ihrer Intention identisch. In rezeptionsästhetischer Perspektive wird die Rolle des Lesers bzw. der Leserin und der Lesegemeinschaft als unverzichtbar und konstituierend für den Sinn des Textes angenommen und die Rolle des Autors bzw. der Autorin diesbezüglich marginalisiert, wenn nicht sogar ganz dispensiert. Der Vollständigkeit halber wäre hier auch noch Werkästhetik als dritter Antwortkorridor zu nennen (vgl. hierzu ZELLER, *Schriftverständnis* [s. Anm. 4], 154 ff.), im vorliegenden Kontext kann sie aber unberücksichtigt bleiben. Für eine kritische hermeneutische Würdigung der verschiedenen Richtungen zur Sinnsuche vgl. TERRY EAGLETON, *Einführung in die Literaturtheorie*. 5., durchgesehene Auflage. Aus dem Englischen von Elfi Böttinger und Elke Hentschel (Sammlung Metzler Bd. 246), Stuttgart/Weimar 2012, 17–53.
- <sup>15</sup> Darauf weist nicht nur die Aufnahme und Anwendung rezeptionsästhetischer Methoden in der exegetischen Literatur (vgl. Anm. 10), sondern auch das Selbstverständnis zumindest einiger Rezeptionstheoretiker. So sieht Jaufß Rezeptionsästhetik »nicht [...] den Rang eines autonomen methodischen Paradigmas beanspruchen. Die Rezeptionsästhetik ist keine autonome, für die Lösung ihrer [scil. »die Aufgaben der sich gegenwärtig neu formierenden Theorie und Geschichte der Kunst«] Probleme alleine zurei-

tionstheorien das Themenfeld der Skriptologie bereichern und auf bestehende Schwierigkeiten neue Antworten und Perspektiven bieten, sodass systematisch-theologische Erwägungen, die vor dem Hintergrund historisch-kritischer Bibelforschung kaum mehr vermittelbar sind,<sup>16</sup> durch andere Begründungsstrukturen denkbar und aussagbar bleiben. Die Vermutung gewinnbringender Einsichten ist der Anlass zu untersuchen, wie eine rezeptionsästhetisch orientierte Schriftlehre aussehen kann.

Als Ausweis und Diskussion konfessioneller Bezüge einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre gerade bei Luthers Schriftverständnis als Anknüpfungspunkt anzusetzen, bietet sich wiederum aus unterschiedlichen Gründen an.

---

chende Disziplin, sondern eine partiale, anbaufähige und auf Zusammenarbeit angewiesene, auf das eigene Tun gerichtete und darin methodische Reflexion« (DERS., *Erfahrung*, 736 f. [s. Anm. 12]).

<sup>16</sup> Man denke an dieser Stelle nur an die Inspirationslehre, bezüglich derer Varianten HARTMUT ROSENAU die Schwierigkeiten pointiert formuliert: »Die Theorie von der Verbalinspiration wirkt angesichts der Tatsache, dass Autographen fehlen und komplizierte Textkritik zur mutmaßlichen Herstellung eines ursprünglichen Textbestandes nötig ist, unglaubwürdig. Die schwächere Lehre von der Realinspiration ist angesichts der vielen historischen und sachlichen Irrtümer der Bibel, mehr aber noch aufgrund der pluralen Theologien der biblischen Bücher selbst (die nahezu alle dogmatischen Topoi von der Schöpfungslehre bis zur Eschatologie betreffen), wenig hilfreich zur Legitimierung ihrer Autorität. Und auch die noch weiter abgeschwächte Lehre von der Personalinspiration ist problematisch, weil wir nicht wissen, welche Personen es gewesen sind, die die biblischen Schriften verfasst haben, nur dass sie in unterschiedlichen kulturellen Kontexten sehr Unterschiedliches geschrieben haben« (DERS., *Die Bibel – Kritik, Autorität und Wahrheit*, in: ELISABETH GRÄB-SCHMIDT/MATTHIAS HEESCH et al. [Hrsg.], *Leibhaftes Personsein, Theologische und interdisziplinäre Perspektiven. Festschrift für Eilert Herms* [MThSt 123], Leipzig 2015, 143–155, hier: 150).

Zunächst ist der schlichte Umstand festzuhalten, dass gerade für *lutherische* Theologie der Reformator die Identitätsfigur schlechthin ist.<sup>17</sup> Gerade bezüglich des Themenkomplexes der Schrift in der Systematischen Theologie ist Luther nach wie vor die zentrale, wenn auch nicht unkritisch betrachtete Bezugsfigur.<sup>18</sup> Als lutherische Theologinnen und Theologen

<sup>17</sup> Die Fülle an Publikationen während der Lutherdekade und besonders zum Reformationsjubiläum haben diesen Umstand deutlich unterstrichen (vgl. hierzu anschaulich die von Michael Beyer zusammengestellten jeweiligen Listungen der »Lutherbibliographie« der letzten Jahre im Lutherjahrbuch). Dabei geht es keinesfalls nur um eine unkritische Repräsentation der Theologie Luthers. Vielmehr kann Martin Hein mit Blick auf die letzten Jahrzehnte der Reformations- und Lutherforschung u. a. feststellen, dass durch ökumenische Gespräche einerseits und durch die Auseinandersetzung mit anderen Wissenschaften andererseits »die Plausibilität und scheinbare Fraglosigkeit überkommener theologischer Topoi abgenommen haben« (DERS., Umstrittene Reformation. Anmerkungen zum Ertrag der »Lutherdekade« und zum anstehenden Reformationsjubiläum, in: ThLZ 142 [2017], 3–18, 6).

<sup>18</sup> Vor mittlerweile 20 Jahren stellten Rochus Leonhardt und Martin Rösel heraus, dass »[d]as reformatorische Schriftprinzip *in seiner auf Luther zurückgehenden Gestalt* [...] für das theologische Selbstverständnis des deutschen Protestantismus bis in die Gegenwart von großer Bedeutung [ist]« (DIES., Schriftprinzip, 298 [s. Anm. 5]; Herf. d. Verf.). Diese Einschätzung wird durch jüngere Publikationen nach wie vor bestätigt: Bspw. bezieht sich Wilfried Härle auch in der neuesten Auflage seiner Dogmatik in seinen Ausführungen zum Unterpunkt *Die Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens* explizit auf Luther und dessen entsprechende Grundlegungen (vgl. DERS., Dogmatik, Berlin 52018, 106–134, bes. 130–134). Das interdisziplinäre Interesse an Luthers Schriftverständnis dokumentiert der von STEFAN ALKIER herausgegebene Sammelband: *Sola Scriptura 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen* (Colloquia historica et theologica 7), Tübingen 2019. Luthers Art, die Schrift zu verstehen und mit ihr umzugehen, wird hier als nicht weniger denn »das Herzstück protestantischer Identität« bezeichnet (STEFAN ALKIER, Einleitung, in: DERS. [Hrsg.], *Scriptura*, IX–XX, XI, ähnlich XVI).

stehen wir in einer stark von Luther selbst geprägten Tradition, aus der wir wesentliche Elemente unserer theologischen Identität ziehen, die es aber auch kritisch zu prüfen und vor der es sich immer wieder auszuweisen gilt. Das geschieht, wenn Rezeptionsästhetische Einsichten und deren theologische Adaptionen auf den Reformator und sein Schriftverständnis bezogen werden. Des Weiteren enthält Luthers Schriftverständnis zwar bis heute prägende Motive und Elemente der Schriftlehre, diese sind bei ihm jedoch weder systematisch gebündelt noch in letzter Stringenz miteinander vermittelt, sodass bei der Auseinandersetzung einer gewissen Flexibilität Raum gegeben wird. Schließlich wird mit einem Einsetzen bei Luther dem Umstand Rechnung getragen, dass Rezeptionsästhetische Ansätze in ihren Grundzügen eine durchaus beachtenswerte Nähe zu lutherischen Anliegen aufweisen,<sup>19</sup> eine tatsächliche Vermittelbarkeit bisher aber nicht vertieft untersucht wurde,<sup>20</sup> sodass mit der Wahl des Reformators auch einem Forschungsdesiderat nachgegangen wird.

---

Nicht zuletzt ist schließlich auch in dem Titel dieses Symposiums, in dem »Claritas Scripturae«, ein deutlicher Verweis auf Luther und die von ihm stark beeinflusste altprotestantische Orthodoxie erkennbar.

<sup>19</sup> Das erkennt bspw. NOTGER SLENCZKA, *Historizität und normative Autorität der Schrift. Ein neuer Blick auf alte Texte*, in: CHRISTOF LANDMESSER/ENNO EDZARD POPKES (Hrsg.), *Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens*, Leipzig 2015, 13–36, hier: 23 f.

<sup>20</sup> Entsprechend hält Ulrich H. J. Körtner fest, dass »[e]s [...] keineswegs schon ausgemacht [ist], ob das reformatorische Schriftprinzip durch Rezeptionsästhetische Texttheorien wirklich gestützt oder aber weiter untergraben wird« (DERS., *Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik*, Leipzig 2015, 127). Eine hinreichende Bearbeitung ließe sich zwar in der Dissertation HANS-ULRICH GEHRINGS, *Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss, Neukir-*

Im Folgenden werden mithin zwei Größen miteinander vermittelt, deren Produkt wesentliche Elemente einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre mit reformatorischer Fundierung bieten kann. Dabei sind die zwei Größen weder homogen noch feststehend<sup>21</sup> und in der hier präsentierten Form das Resultat vorangegangener Entscheidungen, die es kurz zu skizzieren und an gegebener Stelle zu vertiefen gilt:

---

chen-Vluyn 1999, vermuten, allerdings geht es Gehring weniger um Luthers *Schriftverständnis*, das er hauptsächlich und vergleichsweise knapp aus der Sekundärliteratur rekonstruiert (vgl. a. a. O., 13–22), als vielmehr um den Predigtstil des Reformators.

- <sup>21</sup> Es gibt verschiedene rezeptionsästhetische Texttheorien, deren Unterschiede theologisch weitreichende Konsequenzen haben können. Zur Veranschaulichung: Wenn diskutiert wird, ob ein Text unendlich viele Sinne hat (bspw. so vertreten von Jonathan Culler; s. Anm. 68), ein begrenztes Sinnpotenzial (wie bspw. bei Umberto Eco; s. Anm. 68.) oder ob überhaupt der Text den Sinn konstituiert oder nicht vielmehr der Kontext und die Interpretationsgemeinschaft (so z. B. bei Stanley E. Fish; s. Anm. 68), so kann das zu unterschiedlichen Folgerungen für ein Verständnis der Bibel als Norm führen. In letzterem Fall, wenn Kontext und Interpretationsgemeinschaft allein den Sinn konstituieren, kann von einer Bibel als *norma normans* schlechthin gar nicht mehr gesprochen werden.

In Bezug auf Luther wiederum ist ernst zu nehmen, dass es keinen Text gibt, in dem der Reformator selbst sein Schriftverständnis umfassend gebündelt und systematisiert präsentiert (bspw. begegnet die Unterscheidung von innerer und äußerer Klarheit explizit nur in *De servo arbitrio* [s. Anm. 105], ist jedoch für Luthers gesamtes Schriftverständnis konstitutiv). Seine Aussagen sind stets kontextbezogen und daher mit Blick auf eine übergeordnete Schriftlehre fragmentarisch. Zudem ist sich die Lutherforschung in einigen Punkten uneinig, wie der Reformator zu verstehen sei. Das gilt beispielsweise für seine Rede von der Bibel als Prinzip der Theologie (vgl. hierzu etwa OSWALD BAYER, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*, Tübingen 1999, 299 f., der davon ausgeht, dass Luther den Prinzipienbegriff verwendet, um durch dessen Implikationen einen Kon-

Texttheoretisch beziehen sich die folgenden Überlegungen größtenteils auf Wolfgang Iser und sein Werk »Der Akt des Lesens«. Iser sieht in Texten eine Kommunikationsstruktur,<sup>22</sup> durch die dem lesenden Subjekt »etwas über Wirklichkeit«<sup>23</sup> mitgeteilt wird.<sup>24</sup> Was dem Leser bzw. der Leserin mitgeteilt wird, sei dabei keineswegs eindeutig vorgegeben, stattdessen habe fiktionale Literatur »nur ein Wirkungspotential [...], dessen Signale lediglich die Art des Zugangs [...], die Aufmerksamkeit [...] sowie die geforderte Reaktion des Empfängers [...] mit Sicherheit hervorbringen vermögen«<sup>25</sup>. Der Kontext, in den das Gelesene falle, sei ebenfalls nicht de-

---

flikt der wissenschaftlichen Theologie zum Ausdruck zu bringen, und BENGT HÄGGLUND, *Evidentia sacrae scripturae. Bemerkungen zum »Schriftprinzip« bei Luther*, in: HELMAR JUNGHANS/INGETRAUT LUDOLPHY et al. [Hrsg.], *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967. Festschrift für Franz Lau zum 60. Geburtstag*, Göttingen 1967, 116-125, demnach der Prinzipienbegriff und die damit verbundene Evidenz auf den Glauben bezogen zu denken seien und nur für Christen gelten würden).

<sup>22</sup> Iser sieht diese Struktur in habitueller Hinsicht analog zu der eines illokutionären Sprechaktes; vgl. hierzu DERS., *Akt* (s. Anm. 13), 96 ff. sowie umfassender zur Sprechakttheorie als Isers Ausgangspunkt a. a. O., 89-101.

<sup>23</sup> A. a. O., 88.

<sup>24</sup> Dass es sich bei den von Iser untersuchten Texten um literarische und damit fiktionale Texte handelt, ändert nichts an ihrem Mitteilungscharakter, insofern Iser davon ausgeht, dass »[w]enn Fiktion nicht Wirklichkeit ist, so weniger deshalb, weil ihr die notwendigen Realitätsprädikate fehlen, sondern eher deshalb, weil sie Wirklichkeit so zu organisieren vermag, daß diese mitteilbar wird, weshalb sie das von ihr Organisierte selbst nicht sein kann« (ebd.). Fiktionalität zielt mithin auf das konstruierende Element in jeder Darstellung unabhängig von dessen Referenzrahmen auf Imaginiertes oder Reales. *In diesem Sinne* kann auch von den biblischen Texten ohne Weiteres als fiktionale Literatur gesprochen werden, sodass Isers Texttheorie auch auf sie anwendbar ist.

<sup>25</sup> A. a. O., 94.

terminiert.<sup>26</sup> Allerdings habe jeder Text Repertoireelemente, d. h. Verweise auf Konventionen, Normen und Traditionen, ebenso eignen ihm Strategien,<sup>27</sup> d. h. Strukturen, die einerseits »die Beziehungen zwischen den Elementen des Repertoires vorzeichnen« und andererseits »Beziehungen stiften zwischen dem von ihnen organisierten Verweisungszusammenhang des Repertoires und dem Leser des Textes«<sup>28</sup>. Durch Textrepertoire und Textstrategien würden die Leserinnen und Leser stimuliert, den ästhetischen Gegenstand des Textes, seinen Sinn, im Leseprozess hervorzubringen.<sup>29</sup> Iser sieht die Möglichkeit an konkretisierbaren Sinnen des Textes damit durch den Text vorstrukturiert.

Luthers Schriftverständnis wurde weitestgehend aus zentralen Streitschriften von 1520/21 bis 1528 rekonstruiert.<sup>30</sup> Es wird davon ausgegangen, dass die Setzung der Schriftworte als »die ersten Prinzipien der Christen«<sup>31</sup> als oberstes Struk-

<sup>26</sup> Vgl. a. a. O., 96 f.

<sup>27</sup> Vgl. hierzu ausführlich a. a. O., 87–174.

<sup>28</sup> Vgl. zu Textstrategien a. a. O., 143–174. Inwieweit der Bestimmtheitsgrad des Textes erkannt werde, hänge von den Kompetenzen des jeweiligen Lesers bzw. der jeweiligen Leserin ab (vgl. a. a. O., 154).

<sup>29</sup> Die Konkretion basiere dabei auf der Kombination perspektivisch durch Erzählerstimme, Figuren, Handlung oder Leserfiktion vermittelter Elemente (vgl. a. a. O., 163). Bei der Sinnkonkretion handelt es sich insgesamt um einen komplexen Prozess, der häufig durch Revisionen gekennzeichnet ist.

<sup>30</sup> Hierbei handelt es sich um das Vorwort der *Assertio*-Schrift (s. Anm. 31), sowie um schrifttheoretisch relevante Stellen aus den Auseinandersetzungen mit Emser und Latomus (s. Anm. 106 und 35) einerseits und mit den sog. Schwärmern andererseits (s. Anm. 110 und 138) sowie um die einschlägigen Stellen aus *De servo arbitrio* (s. Anm. 105).

<sup>31</sup> MARTIN LUTHER, *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum*. 1520, in: WA 7, (91) 94–151, 98,4; Übers. i. WILFRIED HÄRLE (Hrsg.), *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studien-*

turmoment für die verschiedenen Elemente in Luthers Schriftlehre fungiert.<sup>32</sup> Diese Setzung ist zu Beginn der Frühen Neuzeit keineswegs neu oder ungewöhnlich, Luther zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass er die Schrift allen anderen theologischen Autoritäten überordnet,<sup>33</sup> und die Notwendigkeit Letzterer dadurch relativiert, wenn nicht sogar dispensiert, dass er die einem Prinzip eignende Selbstevidenz auch für die Schriftworte behauptet.<sup>34</sup> Dass Luther so verfahren kann, liegt im Wesentlichen darin begründet, dass für ihn die Worte der Schrift noch als direkte Worte Gottes gelten.<sup>35</sup> Hierin zeigt sich, dass jede (spät- oder post-)moderne, akademisch vorwiegend westeuropäisch situierte oder affilierte<sup>36</sup> Bezugnahme

---

ausgabe Bd. 1, *Der Mensch vor Gott*, Leipzig 2006 (im Folgenden als LDStA 1 abgekürzt), 81,30. Es werden an dieser Stelle zwar »verba divina« (ebd.) als erste Prinzipien bezeichnet; aus dem Kontext, der verhandelt, weshalb der Schrift die oberste Autorität zukommen sollte, geht aber hervor, dass Luther damit an dieser Stelle die verschriftlichten Worte Gottes in der Bibel meint (vgl. a. a. O., 98,17–20).

- <sup>32</sup> Dafür spricht in erster Linie Luthers denktheoretischer Hintergrund, wie er v. a. in dem *Assertio*-Vorwort zur Geltung kommt, sich aber auch in *De servo arbitrio* zeigt; vgl. hierzu ZELLER, *Schriftverständnis* (s. Anm. 4), 49–73,91–97.
- <sup>33</sup> Vgl. bspw. LUTHER, *Assertio* (s. Anm. 31), 96,4 ff. Für die Genese des lutherischen Schriftverständnisses im Kontext der Autoritätsfrage im Ablassstreit vgl. ZELLER, *Schriftverständnis* (s. Anm. 4), 37–48.
- <sup>34</sup> Vgl. LUTHER, *Assertio* (s. Anm. 31), 98,4–16.
- <sup>35</sup> Vgl. etwa MARTIN LUTHER, *Rationis Latomianae confutatio*. 1521, in: WA 8, (36) 43–128, 61,19 f.
- <sup>36</sup> Wolfram Kinzig macht in seiner Untersuchung darauf aufmerksam, dass »die Inspirationslehre außerhalb Westeuropas nie an Attraktivität verloren [hat]. Dies gilt insbesondere für die Vereinigten Staaten und die von dort aus weltweit missionierenden evangelikalen und pentekostalen Gruppierungen mit ihrer ausgeprägten Bibelfrömmigkeit« (DERS., *Von der Verbalinspiration zur Verbalinspiration. Beobachtungen zur Geschichte der*

auf den Reformator vor die Schwierigkeit gestellt wird, zentrale Prämissen nicht mehr teilen zu können. Zum Ausweis der konfessionell-lutherischen Bezüge einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre gehört es auch, diesen Umstand ernst zu nehmen und zu bedenken.

## 2. Elementare Aspekte einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre

Weil es grundsätzlich etwas anderes ist, ob die biblischen Texte auf dogmatische Lehrinhalte hin befragt werden,<sup>37</sup> oder ob sie bei ihren Leserinnen und Lesern Glauben bewirken oder stärken, halte ich es für folgerichtig, den Ort, an dem die Schriftthematik verhandelt wird, aufzuteilen und die Rolle der Schrift sowohl in den dogmatischen Prolegomena als auch materialdogmatisch, v. a. bei den Heilmitteln, zu verhandeln.<sup>38</sup> Natürlich ist dabei nicht der biblische Text als sol-

---

Schriftautorität in der Neuzeit, in: MICHAEL MEYER-BLANCK [Hrsg.], Säkularität und Autorität der Schrift [VWGTh 45], Leipzig 2015, 74–113, hier: 97).

<sup>37</sup> Der vorliegende Beitrag widmet sich dezidiert der Frage nach der Bibel im Rahmen der Dogmatik. Auch dort, wo von »Systematischer Theologie« gesprochen wird, ist der Bereich der Dogmatik gemeint. Rezeptionstheorien lassen sich aber natürlich ebenso für den Umgang mit den biblischen Texten in ethischen Erwägungen fruchtbar machen, allerdings wäre dies Gegenstand eines anderen Aufsatzes.

<sup>38</sup> Frederike van Oorschot, Friedrich-Emanuel Focken und Elisabeth Mai-kranz heben hervor, dass es in der Dogmatik einen offenen Diskurs zur Frage nach der Verortung der Schriftlehre gibt: »Während die Bekenntnistexte von einer fundamentaltheologischen Bedeutung der Schrift ausgehen, zeigt sich in einigen Dogmatiken die Tendenz, die Schriftlehre stattdessen als Thema der Soteriologie oder Ekklesiologie zu entfalten. Dadurch findet

cher Heilmittel, sondern das Wort Gottes – allerdings begegnet das Wort Gottes, wenn es nicht in der Predigt vernommen wird, sondern sich in der Lektüre ereignet, in schriftlich vermittelter Form. Damit ist nicht gesagt, dass biblischer Text und Wort Gottes grundsätzlich identisch wären, stattdessen weist dieser Umstand aber darauf hin, dass die Verortung der Schriftthematik in unterschiedliche Teilbereiche der Dogmatik gerade aufgrund der oben genannten Erkenntnisse der historischen Kritik notwendig ist. Ebenso weil »die Verstehensbedingungen schriftlicher Texte grundlegend anders als diejenigen mündlicher Kommunikationsvorgänge sind«<sup>39</sup>, muss die Schriftlehre hermeneutisch am jeweiligen Ort eigens bedacht werden.<sup>40</sup>

Beginnen werde ich mit der Bibel als Element der dogmatischen Prolegomena. Anschließend betrachte ich sie materialdogmatisch in ihrer Funktion als Heilsmedium.

---

eine Verschiebung in der Fragestellung statt, da die hermeneutische Relevanz der Schrift nicht grundlegend, sondern bereits aus einer bestimmten Perspektive heraus bearbeitet wird. In anderen Dogmatiken hingegen finden sich die Ausführungen zur Schriftlehre als Teil einer Fundamentaltheologie vor den materialdogmatischen Topoi. Friedrich Mildenberger hingegen verweist auf die konstitutive Doppelstellung der Schrift in der Dogmatik« (DIES., Hermeneutisches Anliegen, Fokus und Ziel des Projekts, in: FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT [Hrsg.], Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen [ThLZ.F 37], Leipzig 2020, 15–40, hier: 23).

<sup>39</sup> ULRICH H. J. KÖRTNER, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik*, Göttingen 1994, 14 f.

<sup>40</sup> Dabei ist natürlich zu beachten, dass die Aussagen über die Schrift sich an den verschiedenen Orten nicht widersprechen, sondern in einen kohärenten Zusammenhang gesetzt werden können.

## 2.1 *Rezeptionsästhetisch orientierte Bestimmungen für die Bibel als Teil der dogmatischen Prolegomena*

Der Stand der Bibel in den Prolegomena wurde vor allem durch die Einsichten der historisch-kritischen Exegese erschüttert. Als ein wesentliches Problem für den systematisch-theologischen Umgang mit den biblischen Texten präsentiert sich deren Pluralität.<sup>41</sup> Pluralität ist in rezeptionsästhetischer Perspektive wiederum kein Problem, sondern grundgegeben.<sup>42</sup> Weil sich die hier gemeinte Pluralität nicht auf Aussagen verschiedener Autoren in Bezug auf ein gemeinsames Thema bezieht, sondern darauf, dass Texte grundsätzlich nicht einen Sinn haben, sondern mehrere, wird die durch verschiedene Autoren und Redaktoren eingezeichnete Pluralität der biblischen Texte in dieser Perspektive und auf anderer Ebene noch potenziert. Systematisch-theologisch kann die Pluralität der Texte als Problem dann relativiert und einem produktiven Umgang zugeführt werden, wenn sie eine theologische Deutung erfährt. Dass die (Sinn-)Pluralität eine theologische Deutung erfährt, zeigt freilich, dass in dieser

---

<sup>41</sup> Vgl. zur Pluralität der Texte und dazu, inwiefern sie doch als Einheit betrachtet werden könnten: WALTER BÜHRER/RAPHAELA J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER/CAROLIN ZIETHE, Pluralität (s. Anm. 8). Das andere wesentliche Problem für die Systematische Theologie ist der kontingente Charakter der Texte, aus denen allgemeingültige Aussagen gewonnen werden sollen (s. hierzu erneut Lessings Dictum, demnach »zufällige Geschichtswahrheiten [...] der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden [können]«, in Anm. 7.)

<sup>42</sup> Mayordomo-Marín hat in einem breit angelegten Vergleich als gemeinsame Grundannahmen verschiedener Rezeptionstheorien u.a. herausgestellt, dass sie alle Texte als polyvalente Gebilde verstünden, denen eine mehr oder minder weit zu denkende Sinnoffenheit eigne; vgl. DERS., Anfang (s. Anm. 10), 24.

Konzeption die dogmatischen Prolegomena nicht in Gänze unabhängig von den materialdogmatischen Entfaltungen gedacht werden. Insofern ist Christian Danz durchaus zuzustimmen, demnach »es nicht möglich [ist], die Schrift gleichsam außerhalb ihres religiösen Gebrauchs als erkenntnistheoretische Grundlage der Dogmatik zu postulieren wie in dem alt-protestantischen Lehrbegriff«<sup>43</sup>. Gleichzeitig bezieht die Dogmatik ihre Inhalte wesentlich auch aus den biblischen Texten und sie sind deshalb im Rahmen der dogmatischen Prolegomena als Quelle zu problematisieren und zu bestimmen. Die besonders virulente Pluralität kann im Anschluss an Ulrich Körtner inkarnatorisch und kreuzestheologisch betrachtet und damit christologisch eingeholt werden.<sup>44</sup> Körtners Gedanke lässt sich wie folgt skizzieren:

Dass aus rezeptionsästhetischer Perspektive ein Text seinem Autor bzw. seiner Autorin gegenüber autonom ist, verbindet Körtner mit der »relativen Eigenständigkeit«<sup>45</sup> der Schöpfung gegenüber Gott. Text wie auch allgemein die Schöpfung seien damit mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit und damit auch Pluralität gehöre denn auch zu den biblischen Texten und dem in ihnen enthaltenen Versprechen Gottes, denn ohne sie »[wäre] die Unabgegoltenheit biblischer Verheißung und ihrer fortgesetzten Applikation im Verlauf der Geschichte Israels nicht möglich«<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> CHRISTIAN DANZ, Autor und Autorität der Schrift. Anmerkungen zur Schriftlehre der Dogmatik, in: WJTh 12 (2019), 113–128, 124.

<sup>44</sup> Vgl. für die folgenden Ausführungen: ULRICH H. J. KÖRTNER, Exegese, Tod und Leben. Zur Hermeneutik des Todes und der Auferstehung biblischer Texte, in: ZThK 102 (2005), 312–332.

<sup>45</sup> A. a. O., 325.

<sup>46</sup> Ebd.

Die rezeptionstheoretische Marginalisierung bis hin zur Negierung der Bedeutung des Autors bzw. der Autorin für einen Text wird allgemein hin unter dem Begriff »Tod des Autors«<sup>47</sup> verhandelt. Diesen rezeptionsästhetischen Gedanken parallelisiert Körtner mit dem Tod Christi:

»[K]reuzestheologisch ist der Tod Gottes als Gestalt seiner Verborgenheit, d. h. aber sub contrario als Weise seiner Anwesenheit zu denken. Biblisch ist es durchaus sachgemäß, auf Gott bezogen vom Tod des Autors zu sprechen, sofern damit kreuzestheologisch die letzte Konsequenz aus dem Gedanken der Inkarnation gezogen wird. Die Schriftwerdung des göttlichen Wortes ist [...] der Endpunkt seiner Erniedrigung und Entäußerung.«<sup>48</sup>

Freiwilligkeit des Kreuzestodes und Interpretationsoffenheit biblischer Texte entsprechen einander, insofern »das Wort Gottes, das Wort Jesu wie das Wort der christlichen Verkündigung, aber auch der biblische Text, kein unwiderstehliches Wort von zwingender Gewalt, sondern äußerlich schwach [ist]«<sup>49</sup>. Sinnpluralität und ein daraus resultierender »Konflikt der Interpretationen«<sup>50</sup> lassen sich damit auch als theologische Folge sowohl des Kreuzesgeschehens als auch seiner literarischen Verarbeitungen begreifen.

Wird die Pluralität der Texte in dieser Weise christologisch begründet, stellt sich nahezu reflexartig die Frage nach dem Alten Testament: Wird es, wenn eine christologische Begründung für die natürlich auch dort geltende (Sinn-)Plura-

---

<sup>47</sup> S. hierzu grundlegend: ROLAND BARTHES, *Der Tod des Autors*, in: FOTIS JANNIDIS/GERHARD LAUER et al. (Hrsg.), *Texte zur Theorie der Autorschaft* (Reclams Universal-Bibliothek Nr. 18058), Stuttgart 2000, 185–193.

<sup>48</sup> KÖRTNER, *Exegese* (s. Anm. 44), 326.

<sup>49</sup> A. a. O., 327.

<sup>50</sup> Ebd.

lität herangezogen wird, christologisch überformt? Dahinter steht die Frage, inwiefern der biblische Kanon in seinen verschiedenen Gestalten jeweils als Einheit betrachtet werden kann. In rezeptionsästhetischer Perspektive ist das in formaler Hinsicht insofern möglich, als der jeweilige Kanon faktisch als ein Buch vorliegt. Die Texte auch als eine inhaltliche Einheit zu betrachten, sei nach Körtner aus dem altkirchlichen Gemeindeleben ableitbar, insofern »[n]icht nur der komplexe Prozess der Kanonisierung der einzelnen Bücher [...], sondern auch die Idee des Kanons als einem Gesamtwerk [...] Resultat gläubiger Rezeption und Applikation [ist]«<sup>51</sup>. Der Kanon wird so verstanden als »Frucht einer gemeinschaftlichen Lesetradition frühchristlicher und altkirchlicher Gemeinden«<sup>52</sup> und kann gleichzeitig als »Anleitung zu fortgesetzter gemeinschaftlicher, synchroner Lektüre«<sup>53</sup> dienen. Es ist eine theologische wie rezeptionsästhetische Pointe Körtners, »dass nicht nur der Sinn der einzelnen Bibeltexte, sondern auch die Bibel als Makrotext in der Rezeption und ihrer Geschichte fortlaufend neu entsteht«<sup>54</sup>. Ebenso gilt für Körtner, im Anschluss an Ebeling, der Kanon als ein hermeneutisches Prinzip, das erfordere, »die Einzeltexte und Schriften der

---

<sup>51</sup> KÖRTNER, Arbeit (s. Anm. 20), 53 f. Dazu, inwiefern die neutestamentlichen Autoren das Jesus-Christus-Ereignis von den alttestamentlichen Texten her deuteten und damit gleichzeitig das Alte Testament einer christologischen Lesart zuführten, vgl. CAROLIN ZIETHE/FREDERIKE VAN OORSCHOT/KINGA ZELLER, Schrift und Christus, in: FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hrsg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig 2020, 123–154.

<sup>52</sup> KÖRTNER, Arbeit (s. Anm. 20), 54.

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> A. a. O., 96.

Bibel nicht nur für sich genommen zu lesen, sondern sie im Rahmen des Gesamtkanons als Teil eines vielschichtigen Makrokontextes zu interpretieren<sup>55</sup>. Kanon und Einzeltext stünden so in einem hermeneutischen Zirkel, der genauer als »ein Richtungspfeil, der über sich hinaus weist«<sup>56</sup>, zu denken sei. Dieser müsse wiederum durch Christus näher bestimmt sein, denn

»[d]as Wort ›Gott‹ erfährt [...] in der christlichen Bibel seine letztgültige Bestimmung erst dadurch, dass es zum Namen Jesu Christi in Beziehung gesetzt wird. Im Neuen Testament interpretieren sich das Wort ›Gott‹ und der Name Christi wechselseitig. Gott ist der Vater Jesu Christi. Der Vater Jesu Christi aber ist der Gott Israels, den die Schriften des Alten Testaments bezeugen. Der christliche Kanon versetzt die Schriften des Alten und Neuen Testamentes in einen hermeneutischen Zirkel, in welchem sich diese wechselseitig interpretieren. Erst in diesem von Altem und Neuem Testament gebildeten hermeneutischen Zirkel erschließt sich also nach christlicher Auffassung der Sinn des Wortes ›Gott‹ bzw. des christlichen Bekenntnisses, dass der Gott Israels der Vater Jesu Christi und als solcher als Geist gegenwärtig ist.«<sup>57</sup>

Für das Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist damit festzuhalten, dass aus einer rezeptionsästhetischen Per-

<sup>55</sup> A. a. O., 12.

<sup>56</sup> A. a. O., 13. Die Rede von einem »Richtungspfeil« entnimmt Körtner Paul Ricœur, für den ein angemessenes Verständnis des Wortes »Gott« darin besteht, »dem Richtungspfeil seines Sinnes zu folgen« und dabei »alle aus den Einzelreden hervorgegangenen Bedeutungen zu vereinen und einen Horizont zu eröffnen, der sich dem Abschluß der Rede entzieht« (DERS. Philosophische und theologische Hermeneutik, in: DERS./EBERHARD JÜNGEL [Hrsg.], Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von Pierre Gisel, München 1974, 24–44, hier: 42); bei Körtner ebenfalls zitiert: DERS., Arbeit (s. Anm. 20), 97.

<sup>57</sup> KÖRTNER, Arbeit (s. Anm. 20), 97 f.

spektive, sei sie geschichtlich oder wirkungstheoretisch orientiert, die Texte des Alten Testaments tatsächlich nicht für sich stehen bleiben, sondern ihren originären Kontext transzendieren und dem Christus-Ereignis<sup>58</sup> zugeordnet<sup>59</sup> sind.<sup>60</sup> Dabei gilt, dass »jede Bestimmung eines Kanons im Kanon und jede theologische Sachkritik an biblischen Texten an den hermeneutischen Zirkel fortgesetzter Schriftinterpretation zurückgebunden bleibt und offen für eine Selbstkorrektur bleiben muss«<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Die Netzwerkgruppe zur Schriftbindung evangelischer Theologie hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Rede vom (Jesus-)Christus-Ereignis in den verschiedenen theologischen Disziplinen unterschiedlich verwendet wird. Wird hier von »Christus-Ereignis« gesprochen, steht die einheitsorientierte Perspektive, wie sie v. a. in der Dogmatik zum Zuge kommt, im Zentrum. Die Rede vom »Jesus-Christus-Ereignis (s. Anm. 51) meint demgegenüber eine historisch orientierte Perspektive; vgl. zu den Begriffsbestimmungen: ZIETHE/VAN OORSCHOT/ZELLER, Schrift (s. Anm. 51).

<sup>59</sup> Wenn von »zuordnen« oder einer Zuordnung statt von einer Vorordnung gesprochen wird, so »wird der Vorstellung gewehrt, dass Christus schon immer im Alten Testament gegenwärtig war. Stattdessen liegt der Fokus darauf, dass es sich bei einer Zuordnung von Schrift und Christus immer um ein Wechselverhältnis handelt, in dem der Blick auf die Texte von Christus her einerseits, aber auch die Vorstellung von Christus durch die Texte andererseits verändert wird« (ZIETHE/VAN OORSCHOT/ZELLER, Schrift [s. Anm. 51], 142 f.).

<sup>60</sup> Diese Zuordnung darf weder aus allgemeiner rezeptionsästhetischer Perspektive noch konkret bei Körtner so missverstanden werden, als wäre die Rechtfertigung in irgendeiner ihrer Lehrvarianten das Interpretament aller kanonischer Texte. Zu Recht bringt Körtner hier die historisch-kritische Einsicht als Korrektiv ein, wonach »die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften [...] nicht in der Weise [erfolgte], dass anhand des paulinischen Kerygmas als objektiver Lehrnorm über die Aufnahme einzelner Schriften in den Kanon entschieden worden wäre« (DERS., Arbeit, [s. Anm. 20], 98).

<sup>61</sup> A. a. O., 99.

Wenn sich die rezeptions- wie produktionsästhetisch behauptete (Sinn-)Pluralität der Texte theologisch deuten und produktiv aufnehmen lässt, wenn der Sinn eines Textes in fortgesetzter Rezeption und Applikation stets neu und gar nicht so selten auch abweichend von gängigen Lesarten entsteht und wenn daraus konsequenterweise auch eine Offenheit zur Selbstkorrektur folgt, dann haben Rezeptionstheorien und ihre theologischen Aufnahmen wie Verarbeitungen vor allem einen Einfluss darauf, wie Schriftauslegungen zu werten sind.

Wenn es um die Wertung von Schriftaussagen geht, spielt die grundlegende rezeptionstheoretische Prämisse eine entscheidende Rolle, nach der es zur Sinnthematik gehört, dass es zur Konkretion eines dieser Sinne immer einer lesenden Person bedarf. Diese gibt es aber nie »als solche«, sondern stets nur als Individuum in einer konkreten, lebensweltlichen Situation. Wie also ein Text verstanden wird, hängt immer auch von der individuellen Person des Auslegers oder der Auslegerin ab. Von hier aus<sup>62</sup> drängt sich die Frage nach einem Kriterium auf, an dem die verschiedenen Sinnkonkretionen auf ihre Angemessenheit hin bewertet werden können. Hierfür ist eben die Individualität der Ausleger und Auslegerinnen relevant mitzudenken. Fruchtbar ist es an dieser Stelle, Philipp Stoellgers Überlegungen zum Thema »Wahrheit in Perspektiven« einzubeziehen.<sup>63</sup> Stoellger stellt gemeinsam mit Ingolf

<sup>62</sup> Von den Texten her drängt sich ganz ähnlich die Frage nach deren Wahrheit natürlich auch auf, vgl. die genannten Einsichten Lessings in Anm. 11.

<sup>63</sup> Stoellgers Anliegen ist es, Wahrheit als Anspruch im Sinne eines Kommunikationsgeschehens zu konzipieren, in dessen »Vollzug [...] die Perspektivität von Wahrheit ebenso irreduzibel ist wie ihr Kontext und ihre Zeit als ihr Horizont« (DERS., *Wirksame Wahrheit. Zur effektiven Dimension der Wahrheit in Anspruch und Zeugnis*, in: DERS./INGOLF U. DALFERTH

U. Dalferth heraus, dass Fragen und Erwägungen zur Wahrheit, aber natürlich auch zur Angemessenheit von Aussagen, nie für sich alleine, gleichsam situationslos begegnen, sondern »sich aus Problemlagen [ergeben], die perspektivisch gebunden sind«<sup>64</sup>. Damit ist die Perspektive, aus der eine Aussage getroffen wird, ein wesentlicher Bestandteil ihrer selbst und bei ihrer Diskussion und Bewertung mitzubedenken.<sup>65</sup> Vor diesem Hintergrund ist es möglich, dass verschiedene Auslegungen mit zunächst derselben Legitimität nebeneinander existieren.<sup>66</sup> Aus einer grundsätzlichen Gleichwertigkeit verschiedener Perspektiven folgt natürlich nicht, dass sie alle kritiklos zu bejahen seien. Sie ist allerdings Voraussetzung dafür, dass verschiedene Perspektiven miteinander ins Gespräch gebracht werden können und einander so informieren, beeinflussen oder auch korrigieren. Dieser Gedanke führt zu der Frage, mit welchen Methoden in einer rezeptions-

---

[Hrsg.], Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation [Religion in Philosophy and Theology 14], Tübingen 2004, 333–382, hier: 334, Herv. i. Orig.).

<sup>64</sup> INGOLF U. DALFERTH/PHILIPP STOELLGER, Perspektive und Wahrheit. Einleitende Hinweise auf eine klärungsbedürftige Problemgeschichte, in: DIES. (Hrsg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation (Religion in Philosophy and Theology 14), Tübingen 2004, 1–28, hier: 4.

<sup>65</sup> Vgl. a. a. O., 4.19.

<sup>66</sup> Stoellger und Dalferth führen diesen Gedanken implizit mit, wenn sie die entsprechenden Folgefragen benennen: »Fraglich ist nicht nur, ob und inwiefern die verschiedenen religiösen, wissenschaftlichen und individuellen Perspektiven auf diese Geschichte wirklich plurale Perspektiven auf dasselbe oder denselben sind. Fraglich ist auch, ob und wie die pluralen Perspektiven auf Jesus Christus durch ebendiesen reguliert werden. Gleiches gilt für den Rekurs auf die Schrift oder die Tradition« (a. a. O., 20). Überhaupt sei zu bedenken, was mit der je eigenen Perspektive geschieht, wenn sie den Einbruch Gottes in das eigene Leben erfährt, und wie Perspektivität im Detail beschaffen sei (vgl. a. a. O., 20 f.).

ästhetisch orientierten Perspektive die biblischen Texte auszulegen sind.

Grundsätzlich ist durch eine rezeptionsästhetische Perspektive keine bestimmte Methodik zur Textauslegung vorgegeben. Zwar wäre es naheliegend zu vermuten, dass vor allem leserorientierte Methoden im Fokus stünden,<sup>67</sup> allerdings wären Rezeptionstheorien in dieser Engführung missverstanden. Rezeptionstheorien behaupten, dass Leser und Leserin sowie Ausleger und Auslegerin unabhängig von der gewählten Methode immer einen Anteil an der jeweiligen Sinnkonkretion haben und es keine leserunabhängige Interpretation gibt.<sup>68</sup> Weil aber die jeweilige Sinnkonkretion eines

---

<sup>67</sup> Beispiele und auch Bewertungen solcher Methoden in einem theologischen Kontext finden sich bei MANFRED OEMING, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 42013, 91–139.

<sup>68</sup> Umberto Eco spricht zwar von »Grenzen der Interpretation« und einer »*intentio operis*«, gesteht aber auch zu, dass Text und Leser in einer Dialektik stehen und innerhalb dieser Grenzen viele Interpretationen möglich sind – auch solche, die der Autor beim Verfassen des Werkes nicht im Blick hatte (vgl. zu »Grenzen der Interpretation«, »*intentio operis*« und zur Dialektik von Text und Leser: DERS., *Überzogene Textinterpretation*, in: DERS. [Hrsg.], *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini, München 1996, 52–74; vgl. zu unerwarteten, aber möglichen Interpretationen DERS., *Zwischen Autor und Text*, a. a. O., 75–98, bes. 82–97). »Möglich« ist dabei der neuralgische Begriff, denn dass es de facto auch Interpretationen gibt, die von anderen als »falsch« oder eben »unmöglich« bezeichnet werden, zeigt auch, dass die Frage dessen, was möglich ist, auf ein stets relatives Urteil der jeweiligen Leser- und Auslegungsgemeinschaft verweist. Statt von unmöglichen Interpretationen zu sprechen, wäre es hier präziser, sie als »unplausibel, redundant, irrelevant oder langweilig« zu bezeichnen (so bei JONATHAN CULLER, *Ein Plädoyer für die Überinterpretation*, in: UMBERTO ECO [Hrsg.], *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*. Mit Einwüfen von Richard Rorty, Jonathan

Auslegers immer nur ein Sinn neben anderen möglichen ist, folgt hieraus zunächst eine grundsätzliche Relativierung jeder Aussage, die das Resultat von Schriftauslegung ist. Eine Bewertung der Auslegungen mit den Prädikaten »richtig« und »falsch« in einem absoluten Sinne erscheint dadurch verfehlt. Damit sei nicht gesagt, dass Interpretationen keine bspw. philologischen Fehler enthalten könnten und auf diese dann nicht auch hingewiesen werden müsste. Auch müssen Interpretationen nach wie vor kohärent in Bezug auf die Repertoireelemente eines Textes und der angenommenen Textstrategie sein. Insgesamt scheint es vor diesem Hintergrund

---

Culler, Christine Brooke-Rose und Stefan Collini, München 1996, 120-134, hier: 121). Der Hauptgrund dafür, dass entsprechende Theoretiker für eine grundsätzliche Sinnoffenheit von Texten argumentieren, liegt darin, dass Texte auf ihre Kontexte hin als offen zu denken sind: Was der Kontext eines (biblischen) Textes ist, variierte je nach Erkenntnisinteresse und Horizont des Auslegers sowie aktuellem Stand der Forschung. Weil stets neue Kontexte gefunden würden, was sich nicht zuletzt auch in dem Aufkommen neuer Interpretationsstrategien und Auslegungsmethoden zeige, sei theoretisch auch davon auszugehen, dass irgendwann für jede anfangs noch zu abwegig erscheinende Interpretation der passende Kontext zukünftig gefunden werden könne (vgl. STANLEY E. FISH, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Massachusetts 122003, 345). Der interpretierte Text selbst könne dabei nach Fish nicht als Maßstab einer Interpretation genommen werden, insofern er eben Produkt seiner Interpretation sei (vgl. a. a. O., 322-337). Daher könne ein Text auch keine eigenen Grenzen haben. Insofern jede Interpretation sich aber nach wie vor als in sich kohärent erweisen muss und sich diese Kohärenz auf die Repertoireelemente und angenommenen Strategien des Textes bezieht, lässt sich sagen, dass Texte ihrer Interpretation zwar keine Grenzen, wohl aber Hürden setzen können. Vgl. zu einer Diskussion verschiedener Positionen um die Grenzen der Interpretation und einer genaueren Begründung der Rede von »Interpretationshürden« statt »-grenzen« ZELLER, *Schriftverständnis* (s. Anm. 4), 197-209.

jedoch weiterführender, in der Bewertung von »plausiblen« und »nicht-plausiblen« Auslegungen und Textverständnissen zu sprechen und die Prädikate »richtig« und »falsch« nur mit Konkretisierung des Verwendungszusammenhanges zu gebrauchen. Für die Diskussion um die Angemessenheit oder Unangemessenheit einer gewählten Methode ist zudem immer auch die Funktion der angewendeten Methode und das Erkenntnisinteresse, das der Ausleger oder die Auslegerin verfolgt, zu bedenken und auf ihre Konsistenz hin zu befragen. Erst vor dem Hintergrund eines solchen Gesamtbildes kann darüber diskutiert werden, ob eine jeweilige Methode in ihrem jeweiligen Zusammenhang angemessen ist oder nicht.<sup>69</sup>

Praktisch stellt sich eingedenk rezeptionstheoretischer Grundannahmen für die Ausleger und Auslegerinnen in jedem Fall die Aufgabe, mit einer Hermeneutik des Verdachts, wie Paul Ricœur sie präsentiert,<sup>70</sup> die eigene Auslegungstä-

---

<sup>69</sup> Oeming verweist in diesem Kontext sehr zutreffend auf den Postmoderne-Philosophen Jean-François Lyotard, mit dem die gegenwärtige Methodenvielfalt zur Textauslegung als ein »Widerstreit« bezeichnet werden kann, der sich dadurch auszeichne, dass er »nicht angemessen entschieden werden kann, da eine auf beide Argumentationen [Lyotard hat hier »(wenigstens) zwei Parteien« im Blick; Anm. d. Verf.] anwendbare Urteilsregel fehlt. Die Legitimität der einen Argumentation schliesse nicht auch ein, daß die andere nicht legitim ist. Wendet man jedoch dieselbe Urteilsregel auf beide zugleich an, um ihren Widerstreit gleichsam als Rechtsstreit zu schlichten, so fügt man einer von ihnen Unrecht zu. [...] Ein Unrecht resultiert daraus, daß die Regeln der Diskursart, nach denen man urteilt, von denen der beurteilten Diskursart(en) abweichen« (DERS., *Der Widerstreit*, München <sup>2</sup>1989, 9).

<sup>70</sup> Vgl. RICŒUR, *Hermeneutik* (s. Anm. 56). Eine Hermeneutik des Verdachts zielt auf »eine Kritik der Illusionen des Subjekts«, in deren Zuge die »Vorurteile [...], die es verhindern, die Welt des Textes sein zu lassen«, abgebaut werden sollen (a. a. O., 44).

tigkeit selbstkritisch zu befragen, wo und inwiefern sie von eigenen Vorannahmen geleitet ist, und diese Lenkung im gegebenen Fall weitestmöglich zu korrigieren.

Von hier aus bleibt im Kontext dogmatischer Prolegomena schließlich, auf die Frage nach Autorität und Normativität der Schrift einzugehen. Die Konsequenz aus dem bisher Dargestellten ist klar: Wenn es der textuellen Sinne legitimerweise viele gibt, Ausleger und Auslegerinnen an der Sinnproduktion beteiligt sind und Auslegungen mit verschiedenen Graden der Plausibilität, statt mit »richtig« und »falsch« bewertet werden, dann kann in der Folge davon kein klassisches Verständnis von Schriftautorität und von der Schrift als *norma normans* beibehalten werden, das sich auf die Annahme eines eindeutigen Textsinns stützt. Damit ist auch aus rezeptionsästhetischer Perspektive ausgeschlossen, was aus einer historisch-kritischen Sicht ohnehin nicht mehr vertretbar ist.<sup>71</sup> Das bedeutet aber nicht, dass gar keine Rede von Schriftautorität mehr möglich wäre. Zu klären ist hier, wie Autorität verstanden wird, sowie in Bezug auf was und wie sie gelten, bzw. sich erweisen soll.

Grundlegend für Autorität ist, dass sie relational gedacht werden muss: jemand ist oder hat (aus Gründen) Autorität

---

<sup>71</sup> S. hierzu Pkt. 1 dieses Beitrags. Jüngst hat Heiko Schulz gezeigt, inwiefern auch systematisch-theologisch und religionsphilosophisch ein Festhalten am lutherischen *sola scriptura*, verstanden als Autorität und Norm für dogmatische wie ethische Fragen, unmöglich erscheint und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, um es aus pragmatischer Hinsicht aufrecht erhalten zu können. Vgl. hierzu DERS., Schrift (als) Prinzip. Zum Normativitätsanspruch der Bibel aus systematisch-theologischer und religionsphilosophischer Perspektive, in: STEFAN ALKIER (Hrsg.), *Sola Scriptura* 1517–2017. Rekonstruktionen – Kritiken – Transformationen – Performanzen (Colloquia historica et theologica 7), Tübingen 2019, 245–263, bes. 254–263.

für jemanden in Bezug auf etwas, d. h. aber auch, dass Autorität immer mit ihrer Anerkennung einhergeht und ohne sie nicht denkbar ist.<sup>72</sup> Nun ist ein Text per se keine personale Größe, auch der biblische nicht, und kann als Objekt nicht Teil einer wechselseitigen Relation sein.<sup>73</sup> Eine Rede von Schriftautorität wird mithin auch vom Autoritätsbegriff selbst her erschwert. Allerdings hindert dies selbstverständlich Theologinnen und Theologen nicht daran, die Autorität der Schrift nicht doch anzuerkennen. Diese Anerkennung kann aus unterschiedlichen Gründen erfolgen und sich ebenso unterschiedlich ausdrücken. Gründe für die Anerkennung lassen sich differenzieren in unmittelbare Wirkung oder angenommenes Wirkpotenzial der Schrift<sup>74</sup> einerseits und die Annahme, dass die Inhalte biblischer Texte für den jeweiligen

---

<sup>72</sup> S. hierzu JOSEPH MARIA BOCHENSKI, Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität (Herderbücherei 439), Freiburg i. Br. 1974, 21 f., der nicht von Anerkennung spricht, aber die Relationalität der Autorität hervorhebt und begründet. Für den theologischen Bereich finden sich Erwägungen zur Bedeutung der Relationalität der Schriftautorität in: KINGA ZELLER/CLARISSA BREU/RAPHAELA J. MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER/FREDERIKE VAN OORSCHOT, Autorität der Schrift und Rezeptionsprozesse, in: FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hrsg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig 2020, 303–341. Ausführlich zum Autoritätsverständnis bezüglich der Schrift aus rezeptionsästhetischer Perspektive außerdem ZELLER, Schriftverständnis (s. Anm. 4), 210–216.

<sup>73</sup> Die Möglichkeit zu behaupten, dass die Personen hinter den Texten, in diesem Fall die biblischen Autoren, Autoritätsträger seien, scheidet in diesem Fall aus, weil die Bedeutung des Autors rezeptionsästhetisch gerade marginalisiert, wenn nicht gar negiert wird.

<sup>74</sup> Gemeint ist damit der Fall, in dem Rezipienten und Rezipientinnen darauf hoffen und/oder erfahren, dass die Texte in ihnen immer wieder Glauben wecken und stärken.

Zusammenhang auch unabhängig von einer aktuellen Wirkung einen besonderen, informativen Wert haben, andererseits. Die Orte, an denen diese Autoritätsanerkennung ihren Ausdruck findet, sind der Gottesdienst oder gelegentlich auch die private Bibellektüre einerseits und – im Kontext dieses Beitrags – die Systematische Theologie andererseits. Die Art, in der die Anerkennung von Schriftautorität hier jeweils ihren Ausdruck findet, unterscheidet sich, sodass hier von zwei verschiedenen Rezeptionsräumen, einem glaubenspraktischen und einem wissenschaftlich-theologischen, gesprochen werden kann. Beide Räume verweisen aufeinander, insofern der praktizierte Glaube verstanden werden will und die Bibel für die Systematische Theologie keine Bedeutung hätte, stünde ihre Hochschätzung und das Vertrauen in das Wirken ihrer Worte nicht in einer kirchlichen Tradition.<sup>75</sup>

Aufgrund der Wechselwirkung gilt es, den glaubenspraktischen Rezeptionskontext an dieser Stelle zu bedenken. Wenn Leser und Leserinnen im Rahmen eines glaubenspraktischen Rezeptionsraums die Schrift rezipieren, dann geht das mit einem Zutrauen in ihre Existenz erschließende Wirk-

---

<sup>75</sup> Vgl. zu den unterschiedlichen Rezeptionsräumen: ELISABETH MAIKRANZ/KINGA ZELLER, Schrift, Rezipierende und Rezeptionsgemeinschaften, in: FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hrsg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig 2020, 226–266. »Auch wenn Individuen beiden Rezeptionsgemeinschaften angehören können, so ist es dennoch sinnvoll, zwischen ihnen zu unterscheiden, weil beide Rezeptionsgemeinschaften ihren eigenen Bereichslogiken folgen: In der Theologie ist dies der Anspruch, wissenschaftlich zu arbeiten sowie an andere Wissenschaftsdiskurse und -methoden entweder anschlussfähig oder zumindest im Gegenüber auskunftsfähig zu sein. In der Kirche hingegen fungiert die Vermittlung und Praxis des christlichen Glaubens als Leitprämisse« (ebd.).

weise einher. Versteht sich ein Leser oder eine Leserin im Zuge seiner oder ihrer Textrezeption existenziell neu vor Gott, kann er oder sie basierend auf diesem Ereignis Schriftautorität auf Grund der Wirkung der Texte auf ihn bzw. sie und in Bezug auf den jeweils rezipierten Inhalt, durch den sich die Wirkung vollzogen hat, anerkennen. Welche Ausdrucksform diese Anerkennung annimmt, ist variabel.<sup>76</sup> Weil weder das Zutrauen noch das Wirken der Schrift stabile Größen sind,<sup>77</sup> »bedarf es der Kirche als Institution, die der Bibel traditionell das Zutrauen in ihre Wirkmächtigkeit entgegenbringt, um deren Rezeption weiterhin sicherzustellen«<sup>78</sup> und so die Möglichkeitsbedingungen für das Wirkpotenzial zu erfüllen. Autoritätsanerkennung kann damit auch dann bestehen, wenn nicht während jeder Schriftrezeption eine besondere Leseerfahrung gemacht wird.

»Das Zutrauen in die Schrift kann sich auf eine vorangegangene Erfahrung gründen – auf die eigene oder auch auf die der Rezeptionsgemeinschaft, in der der einzelne steht. In dieser Hinsicht kann von unmittelbarer und mittelbarer Schriftautorität gesprochen werden.«<sup>79</sup>

Insofern der oder die Einzelne Teil der Glaubensgemeinschaft ist, stehen mittelbare und unmittelbare Autorität in einem Wechselverhältnis zueinander: Im Rahmen der kirchlichen Verkündigung

»[wird] [d]urch das Wirken der als Zutrauen bestimmten mittelbaren Autorität [...] gewährleistet, dass es immer wieder zu Rezeptionssituationen kommen kann, aus denen heraus die Erfahrung einer unmit-

<sup>76</sup> Vgl. hierzu ZELLER/BREU/MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER/VAN OORSCHOT, Autorität (s. Anm. 72).

<sup>77</sup> Letzteres geschieht immer nur *ubi et quando visum est Deo*.

<sup>78</sup> ZELLER, Schriftverständnis (s. Anm. 4), 214.

<sup>79</sup> Ebd.

telbaren Autorität entstehen kann. Durch die je einzeln anerkannte, unmittelbare Autorität wird der Pool der Zeugen, die für die mittelbare Autorität einstehen, je und je erneuert und das Fortbestehen der mittelbaren Autorität so gestützt.«<sup>80</sup>

Mit Letzterer verbunden ist die Aufgabe, die biblischen Texte immer wieder zu Wort kommen zu lassen und weiterzuerzählen.<sup>81</sup>

Im systematisch-theologischen Kontext dogmatischer Prolegomena geht es bezüglich der Bibel nicht um eine existenzielle Bedeutungsebene für individuelle Leser und Leserinnen, sondern um eine Sinnebene,<sup>82</sup> die auf vielfältige Weise mit theologischen Aussagen in Verbindung gebracht werden soll. Zwar kann natürlich auch eine Theologin oder ein Theologe, Luther ist hier eines der prominentesten Beispiele, basierend

---

<sup>80</sup> A. a. O., 215. Dieser Gedanke lässt sich mit Körtners rezeptionsästhetischer Deutung der Christologie Kählers und Tillichs verbinden: Über die neutestamentlichen Verfasser hinaus könne jede Person, die durch die Schrift affiziert wurde, als Zeuge ihres Inhalts verstanden werden (vgl. hierzu ULRICH H. J. KÖRTNER, *Historischer Jesus – geschichtlicher Christus. Zum Ansatz einer rezeptionsästhetischen Christologie*, in: DERS./KLAAS HUIZING/PETER MÜLLER (Hrsg.), *Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie*, Bielefeld 1997, 99–135). Die Zeugen bürgen dabei lediglich für die Bedeutsamkeit und das Wirkpotenzial der Texte, nicht für einen einheitlichen Sinn.

<sup>81</sup> Vgl. hierzu Ulrich H. J. Körtner, der von einem Sprachverlust der Kirchen spricht, dem man durch tätiges Warten begegnen solle, »indem wir einfach Geschichten aus der Bibel erzählen« (DERS., *Leser* [s. Anm. 39], 41); vgl. zum Sprachverlust der Kirchen a. a. O., 13–43.

<sup>82</sup> Mit Iser, der sich seinerseits auf Ricoeur stützt, wird hier zwischen Sinn und Bedeutung dergestalt unterschieden, dass Sinn »die in der Aspekthaf-tigkeit des Textes implizierte Verweisungsganzheit, die im Lesen konstitu-iert werden muß«, bezeichnet, Bedeutung dagegen »das Moment der Über-nahme des Sinns durch den Leser, d. h. das Wirksamwerden des Sinns in der Existenz« (DERS., *Akt* [s. Anm. 13], 244 f.).

auf einer gemachten existenziellen Leseerfahrung ihre oder seine Theologie neu konzipieren – aber sie oder er kann zumindest im gegenwärtigen Kontext nordwest-europäischer Theologie an staatlich anerkannten Hochschulen ihre oder seine theologischen Einsichten nicht mit Verweis auf diese Leseerfahrung begründen. Sie oder er muss sich stattdessen an die gängigen Diskursregeln halten. Aus den genannten Gründen können konkretisierte Schriftsinne nicht ohne Weiteres als inhaltlich-normativ gewertet werden. Darin, dass Theologinnen und Theologen die biblischen Texte dennoch immer wieder befragen und auslegen, drückt sich aber eine Autoritätsanerkennung aus, die die Bibel zur notwendigen Gesprächspartnerin für theologische Fragestellungen erhebt.<sup>83</sup> Was aber als inhaltlich normativ gilt, darüber entscheidet in einer rezeptionsästhetischen Perspektive letztendlich der Diskursrahmen, der sich auf gültige Auslegungen einigt – idealerweise immer auch mit Bezug auf die biblischen Texte und nicht zuletzt auch mit Blick auf die jeweiligen Bekenntnisschriften<sup>84</sup> –, sodass dieser zur normgebenden Größe wird.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Diese Bestimmung hat dabei den Charakter einer zugegebenermaßen nicht ganz freien Selbstverpflichtung, insofern die Bibel für die Theologie auch bekenntnisschriftlich verankerte Quelle und Norm christlicher Lehre ist (vgl. Irene Dingel [Hrsg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland], *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition*, Göttingen 2014, 216–219). Der theologische Alltag zeigt aber, dass es auch viele Möglichkeiten gibt, dieser (Selbst-)Verpflichtung zu entgehen.

<sup>84</sup> Der Zusammenhang zwischen Bibeltexten und Bekenntnisschriften in Bezug auf eine Skriptologie wäre auch aus rezeptionstheoretischer Perspektive eigens zu erörtern, kann hier aber nur als Desiderat markiert werden.

<sup>85</sup> Wenn Theologen und Theologinnen hier das interdisziplinäre Gespräch mit ihren jeweiligen Fachkollegen und -kolleginnen aus den anderen theologischen Bereichen bereit sind zu suchen und zu führen, dann ist

Soll also die Schrift ihren Ort in den dogmatischen Prolegomena behalten, wird deutlich, dass auch aus einer rezeptionsästhetischen Perspektive ihre Position deutlich geschwächt wird und vor allem die klassischen Topoi von Schriftautorität und Normativität neu durchdacht werden müssen.<sup>86</sup>

## 2.2 Rezeptionsästhetisch orientierte Bestimmungen für die Bibel in materialdogmatischen Themen

Mit Blick auf materialdogmatische Themen sind vor allem diejenigen Aspekte relevant, die im Zusammenhang mit der Rechtfertigung stehen. Es soll gezeigt werden, welche Möglichkeiten Rezeptionstheorien für die Rede vom *Christus praesens* einerseits und für die Betrachtung des Lesers oder der Leserin, der oder die eine besondere, Glauben weckende oder stärkende Leseerfahrung gemacht hat, andererseits bieten.

Die im Kontext der dogmatischen Prolegomena eingangs erwähnte Entäußerung Christi in die Schrift kann in Kombination mit Iusers Texttheorie so weitergedacht werden, dass auch von der Möglichkeit eines Erfahrbar-Werdens des *Christus praesens* in der Schrift gesprochen werden kann. Ich will das nicht ontologisch verstanden wissen, sondern hier nur

---

eine rezeptionsästhetische Schriftauslegung auch nicht immun gegen eine produktionsästhetische Perspektive, sondern können sich beide gegenseitig informieren, bereichern und ggf. auch korrigieren.

<sup>86</sup> S. hierzu aus exegetischer wie systematisch-theologischer Perspektive: ZELLER/BREU/MEYER ZU HÖRSTE-BÜHRER/VAN OORSCHOT, Autorität (s. Anm. 72) sowie FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/CLARISSA BREU/TORBEN STAMER, Normativität, in: FRIEDRICH-EMANUEL FOCKEN/FREDERIKE VAN OORSCHOT (Hrsg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F 37), Leipzig 2020, 190–225.

eine denkerische Option zeigen. Es lässt sich nämlich auch in Aufnahme von Texttheorien explizieren, wie und von wo aus das Menschenwort je und je im Akt des Lesens zum Gotteswort werden kann. Diese Möglichkeit einzuzeichnen ist dann wichtig, wenn Raum gelassen werden soll, um im Kontext der Heilmittel auch von der besonderen Wirkkraft der Schrift sprechen zu können.

Laut Iser ist der Sinn eines Textes nie mit dem Text selbst identisch, weil der Leser bzw. die Leserin erst aus der Selektion, Gewichtung und Kombination der verschiedenen Elemente des Textrepertoires und der Textstruktur einen Sinn konkretisiert.<sup>87</sup> D. h., dass dieser konkretisierte Sinn im Text selbst nur virtuell gegeben und in der Zeichenfolge als solcher abwesend ist.<sup>88</sup> Es lässt sich hier von einer abwesenden Anwesenheit sprechen. Diese Sichtweise ist wiederum theologisch bedeutsam. Körtner hebt nämlich hervor, dass durch »Kreuz und Auferstehung Christi [...] nun auch das endgültige Medium des monotheistischen Gottes abwesend ist. Die Dialektik der Anwesenheit und Abwesenheit Gottes kehrt also auf der Ebene seines definitiven Mediums wieder.« Soll diese Dialektik nicht verlorengehen,<sup>89</sup> brauche es neben den Medien der Verkündigung und des Sakramentes eben auch das der Schrift. Dieses sei nämlich »das Medium der Differenz«<sup>90</sup>. Denn es sei nicht nur der Autor oder die Autorin im Text abwesend, sondern, hier schließt sich der Kreis zu Iser, auch das durch die Worte Bezeichnete. Gerade aber indem die

<sup>87</sup> Vgl. ISER, Akt (s. Anm. 13), 107–112, ausführlicher a. a. O., 114–174.

<sup>88</sup> Vgl. a. a. O., 154 f.

<sup>89</sup> Ihr Verlust führe nach Körtner entweder zum Schwärmertum »oder aber zu einem massiven Sakramentalismus und zur Überhöhung der Kirche als Heilsmedium« (DERS., Exegese [s. Anm. 44], 321).

<sup>90</sup> A. a. O., 323.

Abwesenheit demonstriert werde, komme es zur Anwesenheit. Wegen ihres Differenzcharakters sei

»die Schrift ihrerseits auf Vermittlung, d. h. auf Auslegung und Aneignung angewiesen. Nur so werden die Texte der Bibel [...] allererst zur Heiligen Schrift, durch die hier und jetzt Gottes Präsenz in der Welt und in der menschlichen Existenz vermittelt wird.«<sup>91</sup>

Fände diese Vermittlung tatsächlich statt, käme es zum Glauben als »Verstehen der eigenen Existenz in ihrer Gottesrelation«<sup>92</sup>. Die Dialektik von An- und Abwesenheit bleibt dabei erhalten, weil

»jedes Verstehen immer ein Andersverstehen ist. Der Text als materielles Artefakt liegt dem Lesenden und Interpretierenden voraus und bleibt ihm gegenüber eine externe Instanz. Darin manifestiert sich die Externität und Transzendenz Gottes, die durch die Immanenz seiner heilvollen und heilstiftenden Beziehung zum Menschen im Glauben nicht aufgehoben wird.«<sup>93</sup>

Diejenigen Stellen im Text, an denen der Leser oder die Leserin die verschiedenen Textelemente anhand ihrer Struktur miteinander verbindet, werden bei Iser Leerstellen genannt.<sup>94</sup> »Indem die Leerstellen eine ausgesparte Beziehung anzeigen, geben sie die Beziehbarkeit der bezeichneten Positionen für die Vorstellungsakte des Lesers frei; sie ›verschwinden‹, wenn eine solche Beziehung hergestellt wird.«<sup>95</sup> Das Ausfüllen der Leerstellen ist damit ein wesentlicher Teil der Sinnkonkretion. »Wenn die Sinnkonkretion im religiösen Sinne gelingt

---

<sup>91</sup> Ebd.

<sup>92</sup> Ebd.

<sup>93</sup> Ebd.

<sup>94</sup> Vgl. ISER, Akt (s. Anm. 13), 284.

<sup>95</sup> KÖRTNER, Exegese (s. Anm. 44), 323.

und sich aus dem Beziehungsnetz der Textelemente ein Verstehen erhebt, das Glauben ist, dann entsteht auf diese Weise auch eine Beziehung des Textrezipienten [bzw. der Textrezipientin, Anm. d. Verf.] zum Gegenstand des Textes<sup>96</sup>, und damit zu dem so erfahrbaren *Christus praesens*.<sup>97</sup> Die Leerstellen des Textes sind damit der Ausgangspunkt für eine *communicatio idiomatum*, in der die menschlichen Worte des Bibeltextes zum Gotteswort werden und ihre sakramentale Wirkweise entfalten.<sup>98</sup> Der rezeptionsästhetisch von Iser behauptete situationsbildende Charakter fiktionaler Texte<sup>99</sup> kann so christologisch fruchtbar gemacht werden. Anzunehmen bleibt, dass es keine intersubjektiven Kriterien gibt, anhand derer sich feststellen ließe, ob tatsächlich die Menschenworte zu Gotteswort geworden sind.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> ZELLER, Schriftverständnis (s. Anm. 4), 179.

<sup>97</sup> Weil die Sinnkonkretionen, die zum *Christus praesens* führen, im Text angelegte Möglichkeiten sind, die zu ihrer Realisation des Lesers bzw. der Leserin zwar bedürfen, in ihrem Gelingen aber unverfügbar sind, lässt sich auch nicht behaupten, dass durch eine rezeptionsästhetisch orientierte Schriftlehre die *perfectio sive sufficientia* als klassisches Attribut der Schrift eingeschränkt wäre. Auch insofern Texte ihren Umfang auf ihre Kontexte hin sprengen (s. hierzu a. a. O., 172), lässt sich von keiner Einschränkung der *perfectio sive sufficientia* sprechen.

<sup>98</sup> Ähnlich formuliert Körtner, wenn er schreibt: »Die Wirklichkeit, die mit dem Wort ›Christus‹ bezeichnet wird – nämlich das Von-Woher gläubiger Existenz in der Gemeinschaft der Glaubenden – findet sich nicht in den Texten selbst, sondern ist zwischen den Zeilen je und je neu, im Ereignis des Lesens und Verstehens, zu entdecken« (DERS., Arbeit [s. Anm. 20], 99).

<sup>99</sup> Vgl. ISER, Akt (s. Anm. 13), 101–114.

<sup>100</sup> Eindringlich formuliert das schon David Friedrich Strauß bezüglich der Inspiration der Schrift: »Wenn das innerlich empfundene Zeugnis des Geistes mich von der Gottlichkeit der heil. Schrift gewiss macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere Frage aufsteigen zu machen: *Wer versichert mich denn nun, dass diese Empfindung in mir von der Einwirkung*

Versteht sich ein Leser oder eine Leserin im Zuge der Lektüre neu als Glaubender bzw. Glaubende, lässt sich, wie prominent von Körtner in die Diskussion eingebracht, von einem inspirierten Leser oder einer inspirierten Leserin sprechen.<sup>101</sup> Damit wird in einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre Raum für eine Leseerfahrung geschaffen, in der Gott als Verfasser der Texte gesehen wird und sich auf die oben beschriebene Weise durch die Texte der Leserin oder dem Leser vermittelt.<sup>102</sup> Weil diese Erfahrung und ihre Deutung in der Interaktion von Text und Leser bzw. Leserin verortet wird, statt ihren Ursprung in einer besonderen Qualität der Texte zu nehmen, kann sie unabhängig von Einsichten der historischen Kritik bestehen. Wichtig ist jedoch zu bedenken, dass es sich bei diesem Resultat der Sinnkonkretion, in deren Zuge Glaube gestiftet oder gestärkt wird, um eine unverfügbare, im Text angelegte Möglichkeit handelt, die sich aus verschiedenen Konstellationen und Konkretionen ergeben kann, aber

---

*des heil. Geistes herrührt?* – So bleibt die Kluft zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen; es hilft zu nichts, zwischen die Schrift und den menschlichen Geist den in diesem von jener zeugenden göttlichen einzuschieben; denn wer zeugt nur von der Göttlichkeit dieses Zeugnisses? Entweder nur wieder es selbst, d. h. Niemand; oder irgendetwas, sei es Gefühl oder Denken, im menschlichen Geiste –: hier ist die Achillesferse des protestantischen Systems« (DERS., *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*. Erster Band, Tübingen 1840, 136 [Herv. d. Verf.]).

<sup>101</sup> Vgl. hierzu: KÖRTNER, *Leser* (s. Anm. 39), bes. 16 f. 110–113.

<sup>102</sup> Hier lässt sich eintragen, was Körtner für den Glauben festhält: »Glauben im christlichen Sinne heißt, sich selbst neu zu verstehen, wobei dieses Selbstverständnis aus einem Verstandenwerden und Verstandensein resultiert, als dessen Subjekt Gott zu denken ist (vgl. 1Kor 13,12)« (DERS., *Einführung in die theologische Hermeneutik*, Darmstadt 2006, 80). Diese Art des Verstehens bzw. Verstandenwerdens kann sich in der Begegnung mit den biblischen Texten ereignen.

nicht muss.<sup>103</sup> Hier liegt nach wie vor das Moment des *ubi et quandum visum est Deo*.<sup>104</sup>

### 3. Anknüpfungspunkte, Transformationsmöglichkeiten und bleibende Differenzen zu Martin Luthers Schriftverständnis

Beim Ausweis der lutherisch-konfessionellen Bezüge einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre fällt zunächst der grundlegende Gegensatz zum Reformator ins Auge: Wo rezeptionsästhetisch eine Sinnoffenheit und -pluralität aller Texte behauptet wird, kannte Luther zwar dunkle Stellen in der Schrift,<sup>105</sup> ging aber als archimedischer Punkt seines

<sup>103</sup> In dieser Zuspitzung scheint mein Verständnis des inspirierten Lesers von demjenigen Körtner in Teilen abzuweichen. S. hierzu ZELLER, Schriftverständnis (s. Anm. 4), 186–189.

<sup>104</sup> Hierin besteht natürlich eine gewisse Anfälligkeit einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre für fundamentalistische Bibellektüre. OEMING kritisiert mit Blick auf eine solche zu Recht: »Wenn alle apologetischen Versuche nichts mehr ausrichten, bleibt als letzter Rettungsanker die Behauptung, die Schrift könne nur von denjenigen verstanden werden, die glauben. Diese erkenntnistheoretische These erlaubt es dann, jede Erkenntnis, die nicht in (ihrem) Glauben gewonnen ist, als Irrtum abzuweisen« (DERS., Hermeneutik [s. Anm. 67], 156). Diese Anfälligkeit kann nur dann vermieden werden, wenn zum einen der Inhalt des Glaubens so weit wie möglich offengehalten wird (s. hierzu auch Oeming: »Das Kerygma kann es – schon von den philosophischen Voraussetzungen her – niemals ungeschichtlich und allzeit verfügbar ›auf Flaschen gezogen‹ geben, sondern nur je und je konkret.« [a. a. O., 174]), und zum anderen der Beitrag der lesenden Person zur Sinnkonkretion stets mitbedacht und auch in der Konsequenz einer relativierten biblischen Autorität und Normativität ausbuchstabiert wird.

<sup>105</sup> Vgl. MARTIN LUTHER, De servo arbitrio. 1525, in: WA 18, (551) 600–787, 606,22.

Schriftverständnisses davon aus, dass die biblischen Texte grundsätzlich<sup>106</sup> und von der Rechtfertigungsbotschaft aus gesehen<sup>107</sup> eindeutig seien. Diese Grundspannung lässt sich jedoch in Teilen einholen: Erstens schloss der eindeutig auf die Rechtfertigungslehre zielende Inhalt der biblischen Texte für Luther nicht aus, dass der Leser bzw. die Leserin nicht von den Texten überrascht werden und mehr, als bisher bekannt, in ihnen finden könne.<sup>108</sup>

Zweitens war sich Luther durchaus dessen bewusst, dass nicht jedes Wort der Bibel jede es hörende oder lesende Person in gleicher Weise trifft.<sup>109</sup> Die Ansprechbarkeit variiert auch

<sup>106</sup> Vgl. etwa LUTHER, *Assertio*, 97,23 f. mit der Charakterisierung der Schrift als »durch sich selbst ganz gewiss, ganz leicht zugänglich, ganz verständlich« (Übers. i. LDStA 1, 81,2 f.), woraus konsequent die Abweisung eines doppelten Schriftsinns folgt; vgl. hierzu etwa DERS., Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Bocks Emsers zu Leipzig Antwort. Darin auch Murnarts seines Gesellen gedacht wird. 1521, in: WA 7, (614) 621–688, 650,19 f.: »Es muß der eynige recht hewbt synn, den die buch-staben geben, alleine thun.«

<sup>107</sup> Vgl. LUTHER, *Arbitrio*, 606,24–28: »Was kann denn in der Schrift noch Erhabenes verborgen sein, nachdem [...] das höchste Geheimnis an den Tag getreten ist, dass nämlich Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden ist, dass Gott dreifaltig ist und ein einziger, dass Christus für uns gelitten hat und herrschen wird in Ewigkeit« (Übers. i. LDStA 1, 235,36–42).

<sup>108</sup> Vgl. LUTHERS sog. letzten Zettel, auf dem er gesteht, der Bibel gegenüber ein Bettler zu sein, in: WAT 5, 317,11–318,5 (Nr. 5677), oder auch DERS. in: WAT 5, 4,6–10 (Nr. 5193): »[D]ie biblia ist das rechte buch, da stets vill klerer, und man findt alle tag ettwas newes drinnen. Ich hab nuhn 28 jar, sindt ich Doctor gewesen bin, stetig in der biblia gelesen und draus geprediget, doch bin ich ir nicht gewaltig und findt noch alle tag ettwas newes drinnen.« Diese Möglichkeit, in der Bibel stets Neues entdecken zu können, ergibt sich auch aus Luthers Sprachverständnis; vgl. hierzu ZELLER, *Schriftverständnis* (s. Anm. 4), 115–122.

<sup>109</sup> Vgl. etwa MARTIN LUTHER, Über das erste Buch Mose, Predigten sampt einer Unterricht, wie Moses zu lernen ist. 1527, in: WA 24, (XV), 1–710, 12,22–

nach der jeweiligen Lebenssituation. Dieser Punkt weist bei Luther selbst über einen sturen Formalismus hinaus, auch wenn der Reformator gute Gründe hatte, ihn nicht in diese Richtung auszuweiten.<sup>110</sup>

Drittens kannte Luther neben der Eindeutigkeit der Schrift auch eine äußere Schwäche der Schrift, die sich gegen verkehrte Auslegungen des *proprius spiritus* nicht wehren kann.<sup>111</sup> Hierin konvergiert er sachlich mit der oben ausgeführten, inkarnatorischen und kreuzestheologischen Deutung der Sinnpluralität und ist damit ein Anschluss an die rezeptionsästhetische Rede vom Tod des Autors möglich. Ein Unterschied besteht aber in der Wertung dieser Sinnpluralität, insofern für Luther ein Verstehen, das nicht mit der von ihm formulierten Rechtfertigungslehre harmonisierbar ist, verfehlt war. Dass Luther hier seine eigene Lehre in die Schrift eintrug und zum hermeneutischen Prinzip machte, ist be-

---

25: »Es ist zweyerley wort ynn der schrift: Eines gehet mich nicht an, betrifft mich auch nicht, Das ander betrifft mich, Und auff das selbige, das mich angehet, mach ichs kuenlich wagen und mich darauff als auff einen starcken felsen verlassen, Trifft es mich nicht, so sol ich still stehen.«

<sup>110</sup> Insofern neben den sog. Sophisten und seinen katholischen Widersachern vor allem die Schwärmer Luthers Hauptfront in Schriftfragen ausmachten, ist es wenig verwunderlich, dass er mit Blick auf beide Seiten auf der Eindeutigkeit des buchstäblichen Sinnes beharrt, vgl. hierzu exemplarisch: LUTHER gegen Emser in Anm. 106 sowie DERS., Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament. 1525, in: WA 18, (37) 62–214, 150,7 ff., 186,4–9.

<sup>111</sup> In der Vorrede der Assertio, in der es gerade um die Selbstevidenz der Schrift geht, kann Luther entsprechend schreiben: »Dies ist gewiss wahr, dass die Heilige Schrift den Hoffärtigen und Gottlosen immer Gelegenheit zu größerer Blindheit bietet – aber welche menschlichen Schriften sind nicht auch den Hochmütigen Gelegenheit zu noch größerer Finsternis?« (DERS., Assertio [s. Anm. 31], 97,36–98,3, Übers. i. LDSa 1, 81,22 ff.).

kannt.<sup>112</sup> Gerade angesichts der Herausforderungen, die die sog. *New Perspective on Paul* an die lutherische Rechtfertigungslehre stellt, ist hier ohnehin zu fragen, welche Elemente inwiefern als konstitutiv lutherisch betrachtet werden können,<sup>113</sup> und inwieweit sich ein (post-)modernes Lutherum an welchen Punkten differenzierteren Denkmöglichkeiten öffnen will. Es kann hier bspw. im Anschluss an Ricœur und in texttheoretischer Weiterführung von Iser zwischen Sinn und Bedeutung dergestalt unterschieden werden, dass es sinnvoll erscheint, das Rechtfertigungsgeschehen und das sich darin ereignende Neu-Verstehen des Selbst durch Gott und sein Wort in einem unverfügbaren Zusammenspiel von plural konkretisierbarem Sinn und stets individueller Bedeutung zu lokalisieren.<sup>114</sup> An Luther wäre ein solches Herangehen insofern anschlussfähig, als er, wie oben genannt, durchaus Raum für individuell verschiedene Ansprechbarkeiten ließ.

Luther hatte bekanntermaßen eine sehr kritische Stellung zum *proprius spiritus* des Menschen, dem Eigengeist, der von dem rationalen Vernunftvermögen zu unterscheiden ist.<sup>115</sup> Seine diesbezüglichen Aussagen<sup>116</sup> lassen sich insofern

---

<sup>112</sup> Vgl. etwa FRIEDEMANN STENGEL, *Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips* (ThLZ.F 32), Leipzig 2016, 111.

<sup>113</sup> Vgl. hierzu etwa: BO KRISTIAN HOLM, *Beyond juxtaposing Luther and the »New Perspective on Paul«. A common quest for the »other« way of giving?*, in: *LuJ* 80 (2013), 159–183, der vor allem Gabe-theoretische Perspektiven zur Lösung dieses Problemkomplexes hervorhebt.

<sup>114</sup> Vgl. hierzu ZELLER, *Schriftverständnis* (s. Anm. 4), 190–195, vgl. auch Anm. 82.

<sup>115</sup> Vgl. zu dieser Unterscheidung bei Luther a. a. O., 72 f.90.

<sup>116</sup> Vgl. etwa LUTHER, *Assertio* (s. Anm. 31), 96,35–97,9; DERS., *Propheten* (s. Anm. 110), 142,34–144,2.

mit einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre verbinden, als eine selbstkritische Hermeneutik des Verdachts auch hier nicht dispensierbar ist. Weil die biblischen Texte vor dem Hintergrund des bisher Dargelegten in die Eigenverantwortung der Leserinnen und Leser überantwortet sind, erhält Luthers Warnung vor dem *proprius spiritus* hier eine bleibende Aktualität.

Bezüglich Autorität und Normativität der biblischen Texte für die christliche Lehre ist ein direkter Anschluss an Luther auch aus rezeptionsästhetischer Perspektive nicht möglich. Auch wenn die Bibel als bleibende Gesprächspartnerin in theologischen Fragen behauptet wird, unterschreitet die oben getroffene Bestimmung doch das, was Luther im Sinn hatte. Für den Reformator war die Bibel die einzige Autorität in theologischen Lehrfragen, und ihr Inhalt besaß damit eine normative Gültigkeit.<sup>117</sup> Das stellt sich aus rezeptionsästhetischer Perspektive, wie eben ausgeführt, grundsätzlich anders dar. Diese Differenzen zu Luthers Verständnis sind in einem systematisch-theologischen Kontext nicht einholbar, wenn die Einsichten historisch-kritischer Bibelwissenschaften nicht ignoriert werden sollen – und das kann auch nicht im Interesse einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre sein, wenn ihre Perspektive eine Ergänzung zu statt Verdrängung von produktionsästhetischen Positionen sein soll.

---

<sup>117</sup> Autorität und Normativität der Schrift resultieren bei Luther daraus, dass er den Geist Gottes als eigentlichen Urheber (nicht Autor, insofern er noch keine elaborierte Inspirationslehre vertrat, vgl. hierzu: WERNER BRÄNDLE, Art. Inspiration/Theopneustie. III. Kirchen- und theologiegeschichtlich, 3, in: RGG<sup>4</sup> 4 [2001], 169–171, hier: 169) sah, der als solcher weder lüge noch sich selbst widerspreche (vgl. bspw. LUTHER, Confutatio [s. Anm. 35], 82, 9–14).

Anschlussfähig ist eine rezeptionsästhetisch orientierte Schriftlehre bezüglich Autorität und Normativität der Schrift allerdings an Luthers Forderung zum Schriftumgang in *Oratio, Meditatio* und *Tentatio*.<sup>118</sup> Diese sind insofern mit Autorität und Normativität der Texte verbunden, als sie als deren praktische Umsetzung verstanden werden können. In der *Oratio* wird im Rahmen des privaten Gebetes um das rechte Verständnis der Schrift gebeten,<sup>119</sup> das eben ein Verstehen im Geiste Gottes statt gemäß des *proprius spiritus* sei.<sup>120</sup> Die *Meditatio* hat demgegenüber einen öffentlichen Zug: »[n]icht allein im hertzen, sondern auch eusserlich die muendliche rede und buchstabische wort im Buch jmer treiben und reiben, lesen und widerlesen, mit vleissigem auffmercken und nachdencken, was der heilige Geist damit meinet«<sup>121</sup>. Oswald Bayer hebt hervor, dass Luther den Meditationsbegriff hier eher im Sinne der Alten Kirche verstünde als »Übung des lauten Lesens und Betens«<sup>122</sup>. Dadurch verbinden sich in der *Meditatio* der Dienst am Wort einerseits mit der Möglichkeit des eigenen Ausgelegt-Werdens durch das Wort andererseits, indem die laut lesende Person nicht nur für sich selbst, sondern auch für andere das Wort verkündet,<sup>123</sup> wodurch sich auch Gott selbst immer zur Sprache bringen kann.<sup>124</sup>

<sup>118</sup> Vgl. MARTIN LUTHER, Vorrede zum 1. Bande der Wittenberger Ausgabe der deutschen Schriften. 1539, in: WA 50, (654) 657–661, 659,4

<sup>119</sup> Vgl. a. a. O., 659,10 ff.

<sup>120</sup> Vgl. a. a. O., 659,15–18.

<sup>121</sup> A. a. O., 659,22–25.

<sup>122</sup> OSWALD BAYER, *Oratio, Meditatio, Tentatio. Eine Besinnung auf Luthers Theologieverständnis*, in: LuJ 55 (1988), 7–59, 38.

<sup>123</sup> Das schätzt auch Albrecht Beutel so ein: »Solche meditative Lektüre der Bibel kommt ihrer Verlautbarung durch das *verbum praedicatum* gleich« (DERS., *Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte*, Tübingen 1998, 86). Joachim Ringleben sieht zudem, dass die Sprechenden

Die *Tentatio* war für Luther »der Pruefestein, die leret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie warhafftig, wie suesse, wie lieblich, wie mechtig, wie troestlich Gottes wort sey [...]«<sup>125</sup>. Denn sobald ein Mensch zum Gläubigen geworden sei, werde er durch den Teufel in Gestalt von allerlei Anfechtungen versucht und müsse sich ihm mittels der Schriftworte widersetzen.<sup>126</sup> Lehrstreitigkeiten können durchaus als Teil der *Tentationes* gesehen werden, insofern hier verschiedene Verständnisse christlicher Lehre aufeinandertreffen und die Gläubigen um das rechte Verstehen miteinander ringen müssen.<sup>127</sup> Zwar lege sich die Schrift selbst aus, dennoch müssen die Verstehensweisen kritisch geprüft und begründet werden.<sup>128</sup>

Die *Oratio* ließe sich als Privatempfehlung für die einzelne Person verstehen. Die *Meditatio* schließt vor allem an den von Körtner geforderten Appell an, die biblischen Texte je

---

dabei »zu Instrumenten von Gottes eigenem Reden« würden (DERS., *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her* [HUTH 57], Tübingen 2010, 50).

<sup>124</sup> Vgl. MARTIN LUTHER, *Auslegung des dritten und vierten Kapitels Johannis in Predigten 1538–1540*, in: WA 47, 1–231; 213, 23–31.

<sup>125</sup> LUTHER, *Vorrede* (s. Anm. 118), 660,1–4.

<sup>126</sup> Vgl. a. a. O., 660,5 ff.

<sup>127</sup> S. hierzu Bo Kristian Holms Untersuchung zur Funktion der Lehre bei Luther, der insbesondere anhand der großen Galatervorlesung zeigen kann, inwiefern die *rechte* Lehre als Waffe und Stütze gegen *Tentationes* gebraucht werden kann: DERS., *Zur Funktion der Lehre bei Luther. Die Lehre als rettendes Gedankenbild gegen Sünde, Tod und Teufel*, in: KuD 51 (2005), 17–32, bes. 19–21.

<sup>128</sup> Dies korrespondiert mit der Notwendigkeit des äußeren Urteils, »nach dem wir nicht nur für uns selbst, sondern auch für andere und um des Heils anderer willen höchst gewiss die Geister und Lehren aller beurteilen« (LUTHER, *Arbitrio* [s. Anm. 105], 653,22 ff., übers. i. LDSa 1, 327,3 ff.).

und je neu zur Sprache kommen zu lassen.<sup>129</sup> Das kann im Rahmen von Predigt und Verkündigung aber auch anderweitig geschehen und kann auch als Ausdruck eines Vertrauens in die Wirksamkeit der Schrift – und damit implizit im weiteren Sinne als Anerkennung einer Schriftautorität – gesehen werden. An diesem Punkt können sich eine rezeptionsästhetisch orientierte Schriftlehre und Luthers Forderung für den Schriftumgang sehr nahe kommen. Die Forderung, mit der Schrift *Tentationes* abzuwehren, kann dahingehend transformiert werden, dass sich Lehrstreitigkeiten, wie theologische Themen generell, vor den biblischen Schriften ausweisen müssen – und sei es mit dem Hinweis, dass dazu in den Texten nichts zu finden ist oder aus Gründen von biblischen Positionen abgewichen wird. Markiert werden muss aber, dass damit Luthers Verständnis des Schriftgebrauchs in deutlich anderer Weise nachgegangen wird, als vom Reformator intendiert.

Der von Luther zusammengestellte und gewissermaßen dadurch neu konzipierte<sup>130</sup> biblische Kanon lässt sich, wie Körtner zeigen kann, sehr gut in eine rezeptionsästhetisch orientierte Schriftlehre einfügen, wenn die verschiedenen Kanongestalten nicht nur als Abgrenzungen, sondern auch als gegenseitige, konfessionelle Ergänzungen verstanden werden.<sup>131</sup> Von hier aus gilt:

»Wenn jeder Kanon als eine partikulare Realisierung der Idee der Heiligen Schrift verstanden wird, die auf den Austausch mit anderen

---

<sup>129</sup> Vgl. Anm. 81.

<sup>130</sup> Vgl. hierzu KÖRTNER, Arbeit (s. Anm. 20), 20 f., der bezüglich der Lutherbibel pointiert zusammenfasst: »Die Übersetzung ist das Original« (a. a. O., 21).

<sup>131</sup> Vgl. a. a. O., 55 ff.

Gestalten ihrer Realisierung angewiesen ist, ist auch ein Hybrid wie der protestantische Kanon theologisch legitim.«<sup>132</sup>

Mit dieser Sicht des Kanons wird jedoch nur indirekt an Luther selbst angeschlossen, insofern es nicht seine theologischen Prämissen sind, denen hier gefolgt wird.

Es wird mit Blick auf die Bibel als Teil der dogmatischen Prolegomena deutlich, dass hier nur ein vorsichtiger, über Umwege modellierter Anschluss an den Reformator möglich ist. Dies ändert sich bei der Betrachtung der Schrift als Heilsmedium. In diesem Kontext lässt sich Luthers Rede von der Urheberschaft Gottes bezüglich der biblischen Texte<sup>133</sup> in ein Leserurteil transformieren, das auch heute noch bestehen kann, wenn dem jeweils konkretisierten Sinn keine Allgemeingültigkeit zugesprochen wird.

Eine Inspiration des Lesers findet sich schon bei Luther, wenn er gegen Erasmus von der Klarheit des Herzens spricht,<sup>134</sup> sodass hierin ein direkter Anschluss an den Reformator möglich wird – »zwar nicht insofern, dass etwas intersubjektiv Klares als existenziell bedeutsam erkannt werden würde, wohl aber in der Grundstruktur, dass etwas kognitiv Verstandenes auch affektiv und existenziell begriffen wird«<sup>135</sup>.

Damit ein Leser oder eine Leserin inspiriert wird, müssen die menschlichen Worte der Texte, theologisch gesprochen, zu den Worten Gottes werden. Das geschieht nach Luther, wenn der Geist durch die Worte im Herzen des Menschen wirkt und dort Erkenntnis gibt.<sup>136</sup> Die menschlichen Worte

---

<sup>132</sup> A. a. O., 57.

<sup>133</sup> S. Anm. 117.

<sup>134</sup> Vgl. LUTHER, *Arbitrio* (s. Anm. 105), 609,4–12.

<sup>135</sup> ZELLER, *Schriftverständnis* (s. Anm. 4), 226.

<sup>136</sup> Vgl. LUTHER, *Arbitrio* (s. Anm. 105), 609,5 ff.

verwandeln sich dann analog zur Idiomenkommunikation in die Worte des Geistes.<sup>137</sup> Dieser Gedanke kann in einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre aufgenommen und noch vertieft werden, indem die Idiomenkommunikation texttheoretisch in den Leerstellen des Textes verortet wird und von hier aus das Paradox der Zweinaturenlehre auch von Christus als dem virtuellen Gegenstand des Textes ausgesagt werden kann. Der bedeutendste Anknüpfungspunkt einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre an Luthers Schriftverständnis findet sich damit in Zusammenhang mit der Rechtfertigung durch das Wort. In mehreren Schriften unterstreicht der Reformator, dass er das Rechtfertigungsgeschehen eng an die Schriftworte gebunden wissen will.<sup>138</sup> Indem rezeptionsästhetisch davon ausgegangen wird, dass Texte ihre Leserinnen und Leser mit einer Wirklichkeit zusammenschließen und weil sich im Zuge von Sinnkonkretionen auch ein Verstehen ereignen kann, das Glaube ist, wird dieses Phä-

---

<sup>137</sup> Vgl. zur Bedeutung der Idiomenkommunikation in Luthers Theologie: JOHANN ANSELM STEIGER, Die *communicatio idiomatum* als Achse und Motor der Theologie Luthers. Der »fröhliche Wechsel« als hermeneutischer Schlüssel zu Abendmahlslehre, Anthropologie, Seelsorge, Naturtheologie, Rhetorik und Humor, in: NZSTH 38 (1996) 1, 1–28, bes. 23 ff., in Bezug auf die Schrift.

<sup>138</sup> Davon, wie sehr Luther das Rechtfertigungsgeschehen an die Schriftworte gebunden wissen wollte, zeugen verschiedene Aussagen. Vgl. bspw. prägnant gegen Karlstadt: »Das wort, das wort, das wort [...], das wort thuts, Denn ob Christus tausentmal fur uns gegeben und gecreuzigt wuerde, were es alles umb sonst, wenn nicht das wort Gottes keme, und teylets aus und schencket myrs und spreche, das soll deyn seyn, nym yhn und habe dyrs« (DERS., Propheten, 202,37–203,2); s. a. DERS., Deudsch Catechismus (Der Große Katechismus). 1529, in: WA 30 I, 123–238, 188,6–14, oder DERS., Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis. 1528, in: WA 26, (239) 261–509, 478,33–479,8.

nomen durch Rezeptionstheorien in seinen Möglichkeitsbedingungen explikabel.

Es wird deutlich, dass im Rahmen einer rezeptionsästhetisch orientierten Schriftlehre trotz bleibender Differenzen wesentliche Gedanken und Anliegen des Reformators eingeholt und fortgeführt werden können. Und das ist meines Erachtens der Grund, weshalb eine rezeptionsästhetische Texthermeneutik nicht nur viele Potenziale für eine gegenwärtige Schriftlehre birgt, sondern sich auch als Weiterführung eines lutherischen Schriftverständnisses anbietet.