

»Unser Text sagt ...«

Hermeneutischer Versuch zur Interpretation und Überwindung des »Texttods« der Predigt¹

von

Wilfried Engemann

Karl-Heinrich Bieritz, meinem verehrten Lehrer, in Dankbarkeit

1. Der ruinierte Text und der auctor ex machina

Es predigt seit ungefähr fünf Minuten. Der Text ist mir entfallen. Aber ich erinnere mich, daß der Prediger ihn als »außerordentlich schwierig« bezeichnet, als »enorme Herausforderung« an ihn als Exegeten empfunden und als »höchst unzeitgemäß« apostrophiert hat. Inzwischen ist er dabei, den »modernen Menschen«² und seine Welt zu schildern, die in diametralem Gegensatz zu der Welt stehe, die dem Text vorschwebe. Dies hält mich in einer mäßigen Neugier, da ich Texte mag, die sich querlegen und mich zu einer neuen Sicht auf Gott und die Welt und mein Leben provozieren. In der rhetorischen Strategie der Predigt

¹ Inauguralvorlesung anlässlich der Übernahme des Lehrstuhls für Praktische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, gehalten am 27. Oktober 1995 in der Aula des Schlosses der Universität Münster. Der fortlaufende Text – ohne die *petit* gesetzten Teile und Anmerkungen – ist mit dem Vortrag identisch. Dieser Beitrag will nicht *das* Problem heutiger Predigt lösen, sondern ausgehend von einem einzelnen Symptom – dem *Texttod* der Predigt – Rückfragen an die *Prämissen* einer Predigtlehre und Hermeneutik stellen, die eine von solcher Symptomatik gekennzeichnete Predigt ermöglichen haben. Dementsprechend beziehen sich meine Überlegungen zur Beschreibung und Überwindung dieses Symptoms ebenfalls auf den Prämissenbereich der Homiletik, so daß zahlreiche klassische homiletische Fragen unberücksichtigt bleiben werden.

² Wenn der *moderne Mensch* in der Predigt seinen Auftritt hat, erscheint er in der Regel als fiktiver, personifizierter Kontrast zu allem dem, was als Absicht des Autors plausibilisiert werden soll. Der bald latent, bald expressis verbis vom Prediger inszenierte Dialog zwischen Autor und »modernem Menschen« ist die einfallslosere, um Echtheit und Historizität heischende Abart der Predigtdialoge *Luthers* zwischen Christus und dem Teufel; am Ende *dieser* Wechselreden stehen die Hörer auf der »Siegerseite«, also bei Christus (vgl. z.B. M. Luther, WA 36, 252); im Zuge jener wird der Autor unversehens zum Gott, der *moderne Mensch* aber (durch den der Prediger seine Hörer sieht) zu seinem Widersacher.

zeichnet sich die Wiederkehr des Textes ab. Die Fragen ballen sich. Ein Abgrund tut sich auf zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Sollen und Sein. Und da kommt er: Mit den beherzten Worten »Unser Text sagt...!« stürzt sich der Prediger samt seinem Text mutig in jenen Abgrund. Ich werde Zeuge eines hermeneutischen Kamikaze, aber der Prediger, mit den sechsundsechzig Heiligen Büchern gepolstert, übersteht, um alsbald, nachdem er die Trümmer des einzelnen Textes zu einer Leiter verbunden, auf der anderen Seite des Abgrunds wieder emporzusteigen, gefolgt von dem aus dem zerschlagenen Text erstandenen Autor, der ihm fortan als bereitwilliger Zeuge für die Historizität des Wechsels in die Welt jenseits des Abgrunds zu Diensten steht. Von jetzt ab braucht nicht mehr vom Text geredet zu werden. Jetzt heißt es, »der Autor sagt« – sei es nun Paulus oder Petrus, der Psalmist oder der Propheten einer. »Fragen wir den Autor unseres Predigttextes, worauf oder auf wen er sein Leben stützt.«³

Unversehens ist der Prediger ein dem Autor Gleichzeitiger, ein Eben-Bürtiger geworden. Die kühnsten Vorstellungen großer Ausleger der Alten Kirche⁴, die forschesten Erwägungen der Scholastik⁵, die ausgreifendsten Thesen der europäischen Humanisten⁶ und die zunächst ungebrochenen Erwartungen der Aufklärer, den historischen Autoren *aequi*⁷ zu werden, scheinen in Erfüllung zu

³ Predigt 0016, 21. Die durch Nummern anonymisierten Zitate entstammen einer eigenen Predigtsammlung, die ausschließlich aus unveröffentlichten Manuskripten aus den Jahren 1982 bis 1995 besteht.

⁴ Augustin vermag beispielsweise in *De civitate Dei* XV, 8 vom »propositum« als der Absicht Moses im Hinblick auf die Abfassung der Genesis zu sprechen. Derselbe Gebrauch dieses Begriffs findet sich bei Cyrill: »Moyses minute de rerum natura disputare propositum non habuit, aut de primis, ut vocant, principiis, aut de elementis quae ab iis oriuntur«; zitiert nach P. LOMBARDI: Die intentio auctoris und ein Streit über das Buch der Psalmen. Einige Themen der Aufklärungshermeneutiken in Frankreich und Italien (in: A. BÜHLER [Hg.], *Unzeitgemäße Hermeneutik. Verstehen und Interpretation im Denken der Aufklärung*, 1994, 43–68), 44. Der eben zitierte Aufsatz bietet eine zuverlässige, aufschlußreiche Synopse der wichtigsten Stimmen in der Genese der Plädoyers für den Autorsinn.

⁵ In seiner *Summa theologiae* (I, q. I, 9 ad 2.) bezieht sich Thomas von Aquin auf den »principalem sensum, quem *auctor intendit*«, wenngleich er hinzufügt: »... alii sensus (possunt) non incongrue optari« (ebd.).

⁶ »Damit die Dinge so verstanden werden, wie es die Autoren beabsichtigt haben, lehren sie, zunächst ihren korrekten Gebrauch einzuhalten. Wenn dies beobachtet wird, dann wird der Geist des Lernenden sich so wenig wie möglich von der Absicht des Autors entfernen [...quam diu ab *intentione auctoris* mens discentis non deerravit].« So J. Clichtove (redigiert von Jacques Lefèvre d'Étaples) im Streit um die autorgetreue Interpretation Aristoteles' (in: *Totius philosophiae naturalis paraphrases*, Paris 1502, zitiert nach LOMBARDI [s. Anm. 4], 43f.).

⁷ Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifica pertractata, quae omnis cognitionis humanae principia continentur*, Halle Magdeburgicae 1728; zitiert nach

gehen: Der Prediger ist jetzt *dabei*, wenn der Apostel denkt und der Prophet empfindet. »Wir spüren: ... Jesaja will mehr.«⁸

Der hier redet, hat die Rolle des eingeweihten Vertrauten des Autors übernommen, und die Kanzelrede bekommt Züge einer latenten Laudatio auf die hehren Absichten des Autors. In einer Predigt beispielsweise wird vierundzwanzig Mal beteuert, »wessen sich Paulus bewußt« war, als er schrieb, was »ihm deutlich vor Augen stand«, was er »ahnte« usw.⁹ Es ist, als habe sich der Prediger den Autor auf die Kanzel bestellt, sichtlich davon überzeugt, im Zuge dieser vertraulichen, interview-gerechten Plausibilisierung¹⁰ der Botschaft Anteile an den »Vaterrechten« am Text zu erwerben, als deren vornehmstes man unter Berufung auf *Platon* das der autorisierten Interpretation unterstellen könnte¹¹.

Um diese Interpretation zu untermauern, werden häufig weitere Autoren-Autoritäten auf die Kanzel zitiert, um – nach einer kurzen Befragung – resümieren zu können, daß sie den Prediger und sich untereinander samt und sonders bestätigen – daß also »Luther ... nichts anderes sagen will als Paulus in unserem

den von J. ÉCOLE u.a. herausgegebenen Gesammelten Werken, Abt. II, Bd I/2–3, 1983, § 922.

⁸ Predigt 0030, 17f.

⁹ Predigt 0034, 12–17. Die vermeintliche Beugung unter die postulierte Sinnfindung des Autors kann derart devote Züge annehmen, daß schließlich der Autor als historischer Ermöglicher der Heilstatsachen erscheint. So spricht etwa eine Predigerin am Anfang, in der Mitte und am Ende ihrer Predigt stereotyp von der »Zusage des Apostels Paulus«. Selbst, »daß der Geist unserer Schwachheit zu Hilfe kommt«, wird sich sozusagen dank der Verlässlichkeit Pauli realisieren. »Diese Zusage machte Paulus der Gemeinde in Rom und sie gilt auch uns heute« (0035, 16; Hervorhebung von mir).

¹⁰ In einer Predigt zu Joh 8, 31–36 (ein Text, der selbst eine höchst dynamische Wechselrede bietet) steuert der Prediger in der Weise auf das Ziel seiner Rede zu, daß er Johannes als Autor des Evangeliums zur Rede stellt: »Johannes! Was beweist dir, daß du nicht auf dem Holzweg bist?« (Predigt 0016, 22).

¹¹ Der Begriff der »gewaltigen Vaterrechte« stammt von R. BARTHES (vgl. DERS., *Die Lust am Text*, 1982, 43). Charakteristischerweise jedoch bezeichnen diese Rechte bei BARTHES etwas, was es (für ihn) im Grunde nicht gibt, es sei denn als das Recht des Autors als eines Schöpfers, den Text so – und nicht anders – zu gestalten. Spätestens die Aneignung des Textes durch einen Leser macht aus dem Autor einen »Enteigneten« (ebd.).

Das Motiv der *Vaterschaft* als Verhältnisbestimmung des Autors zu seinem Text ist freilich ein klassischer sprachphilosophischer Topos und begegnet bereits in Platons Meisterdialog »Phaidros«: »Denn dieses Mißliche ... hat eben die Schrift an sich und ist darin in Wahrheit der Malerei ähnlich. Auch deren Erzeugnisse stehen ja wie lebendige Wesen; wenn du sie aber etwas fragst, dann schweigen sie erhaben still. ... Sie sagen immer nur ein und dasselbe aus. Ist sie aber einmal geschrieben, so treibt sich eine jede Rede überall umher ... und weiß nicht, zu wem sie reden soll und zu wem nicht. ... Wird sie aber beleidigt und ungerecht geschmäht, so bedarf sie stets der Hilfe ihres Vaters. Denn allein vermag sie sich nicht zu ehren noch sich zu helfen« (Platon, Meisterdialoge. Phaidon. Symposion. Phaidros, eingel. und übertr. v. R. RUFENER, 1958, 260).

Predigttext«¹². Der Autor, den solche Predigt hochleben läßt, ist ein *auctor ex machina*, freilich nur so lange und in der Weise, wie der Prediger ihn reden läßt.

Der vielzitierte Text aber mit den Welten, die er zeigt, die er möglich macht mit dem, was er erzählt, der Text mit seiner spezifischen Struktur von Sinngenerierung und Sinnverweigerung, der Text in seiner Individualität, etwas zu sagen, wie kein Text sonst es sagt, spielt keine Rolle mehr.

Ein theologischer Hermeneutiker, der sich ausgiebig mit den »historischen Umständen«¹³ der Entstehung eines Textes befaßt und durchaus die Möglichkeit einer autor-adäquaten, weil historisch-objektiven Interpretation in Rechnung gestellt hat – *Johann Salomo Semler* –, muß bereits 1767 die Nonchalance im Umgang mit biblischen Texten beklagen. Das allgemeine Vertrauen in die *vorgebliche* Sinnkraft eines Textes verhindere keineswegs, daß man »viel zu geschwind fertig sei mit der Erklärung selbst, und diese ist alsdenn nichts weiter als eine neue Einkleidung der gemeinen dogmatischen oder auch unmittelbar erbaulichen Vorstellungen«¹⁴.

Dementsprechend heißt es in einer Predigt zu Röm 8, 26–30: »Der Geist Gottes drängt Gott zu[r] Erlösung. Und darin drängt er zugleich uns zu diesem Ziel... Wieso erhoffst du für eine unbestimmte Zeit die Verbesserung der Verhältnisse? Es ist doch deine Nachbarin, die alt ist und sich einsam fühlt, und du brauchst nur über die Straße zu gehen und sie besuchen. Es ist doch dein Tetrapak, und du kannst ihn gegen eine Mehrwegflasche eintauschen! ... Der Geist treibt uns also dazu, unsere Welt jetzt zu verändern, weil wir auf dem Weg sind zu Gottes Ziel. ... Und wir erreichen es schon immer dort, wo wir uns ganz einlassen auf einen Mitmenschen, wo wir ... uns wortwörtlich Zeit nehmen für die Begegnungen im Alltag, wo wir die Augen offenhalten für die Verletzungen der Natur. In diesen erfüllten Momenten bringt uns der Geist zum Ziel.«¹⁵

Als *Text* wird Röm 8, 26.27.28.29.30 nicht mehr gebraucht. Erniedrigt zur rezeptionsästhetischen Ornamentierung der Absicht der Predigt, ist es ihm nicht vergönnt, seine eigene Ansicht darzulegen. Der Text ist zur Stiege geworden, durch die der Prediger dahin gelangt, wohin immer er will – ausgewiesen durch die ertrotzte, widerstandslose Gefolgschaft des revitalisierten Autors¹⁶.

¹² Predigt 0034, 16.

¹³ Ein Ausleger soll nach J. S. Semler »die historischen Umstände einer biblischen Rede« erforschen und in ihnen zu Hause sein. Vgl. Ders., Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, 1760, 160–163.

¹⁴ So Semler in seiner Vorrede in Siegmund Jacob Baumgartens Auslegung der Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Colosser, Philemon und Thessalonicher, Halle 1767, S. 7; zitiert nach G. HORNIG, Über Semlers theologische Hermeneutik (in: BÜHLER [s. Anm. 4], 192–220), 210.

¹⁵ Predigt 0022, 18.

¹⁶ »Paulus tut etwas ganz Unerwartetes: Er bringt den Geist bewußt mit all diesen Erfahrungen zusammen, er holt ihn vom fernen Himmel gerade mitten hinein in diese Situationen, die doch eigentlich so wenig mit Gottes Geist zu tun haben dürften« (aaO 16).

Die Predigt der Gegenwart krankt in einer spezifischen Weise am Textbezug: Auf der einen Seite ist eine Art *Sinnverramschung* zu beobachten, eine Tendenz, in der sich die je individuellen Aussagestrukturen und -gehalte des Textes in allgemeine theologische oder zwischenmenschliche Sinne christlicher Existenz auflösen. So scheint sich die Predigt – sowohl als Rede wie als Verkündigung – paradoxerweise ausgerechnet durch den Umgang mit dem Text als demjenigen Element zu disqualifizieren, dem sie einen entscheidenden Impuls verdankt. Die Predigt – sie »schafft«, sie »verschrottet« ihren Text und gebraucht seine Einzelteile zur Beschwerung allzu windiger Sätze. Die Bilder, die Metaphern, die originären semantischen Erfindungen des Textes werden aus dem Bezugssystem, dem sie verwachsen sind, herausgerissen und dadurch zu alles und nichts sagenden Begriffen, zu gehorsamen Papierschiffchen im Redestrom des Predigers, die mit etwas heißer Luft zu jedem beliebigen Krisengebiet im Ozean des Lebens hinbeordert werden können.

Auf der anderen Seite zeichnet sich in der Predigt parallel zur Vernachlässigung des Textes eine Art historisch-kritischer Renaissance der Text-*Autoren* auf der Kanzel ab, die dem Text die Chance nimmt, *zu sagen, was er sagen kann*, ihn aber auch der Möglichkeit beraubt, sich *gegen Sinne zu verwahren*, an deren Hervorbringung er nicht beteiligt war.

Durch solchen Umgang mit dem Text werden wesentliche Funktionen des Textes im Rahmen der Gattung Predigt gestört; seine Funktion, meinen Ansichten zu widersprechen, seine Funktion, mir etwas zu zeigen, was ich mir nicht selbst ersehen habe, seine Gabe, mich unversehens in *die* Heilsgeschichte zu verwickeln, der sich dieser Text verdankt. – Der Künstler, der den *Lesenden Apostel* schuf, hat einen Moment eingefangen, in dem der Text diese Funktionen gerade auszuüben scheint. Wir kommen darauf zurück.

Wenn die Phase der Predigtvorbereitung solche Momente der Begegnung zwischen Text und Leser nicht mehr kennt, wird das Schreiben und Halten einer Predigt seinen schlechten Ruf nicht verlieren, die zufallgenerierteste Unternehmung in Studium und Pfarramt und das lustloseste Kommunikationsereignis unserer Zeit zu sein. Daher ist im Untertitel dieses Vortrags nicht vom Texttod *in* der Predigt als einem ausgrenzbaren hermeneutischen Unglück die Rede, sondern die Metapher vom *Texttod* sieht in der eingangs dargestellten Prozedur die *gesamte* Predigt in Mitleidenschaft gezogen.

Lesender Apostel, Teil eines »Marientodes« (um 1510), heute im Thüringer Museum in Eisenach. – Die Reproduktion des Fotos erfolgte mit freundlicher Genehmigung des Fotoateliers Joachim Thureau (Eisenach). Detailliertere Angaben zur Abbildung sind in den Diskurs S. 470–477 einbezogen.

2. Die Probleme der falschen Alternative zwischen Autorintention und Leserintention in Geschichte und Gegenwart

Ohne damit die Summe all der Umstände zu erschließen, die die eben skizzierte Predigt begünstigt haben, und ohne zu unterstellen, daß die gegenwärtige Predigtpraxis *in globo* vom »Texttod« bedroht sei, möchte ich einige Bedingungsfaktoren des eingangs skizzierten Predigtverfahrens benennen.

Historisch gesehen ist die eilfertige Bevorzugung des *Gebruchs* eines Textes zu Lasten seiner *Erschließung* unter anderem auf das unausweichliche Versiegen einer wiederholt an falschen Alternativen gescheiterten Diskussion zurückzuführen. Ich meine damit die Debatte um die *Billigkeit der Interpretation von Texten*, die häufig so geführt wurde, als stünde man vor der Wahl, entweder die *intentio auctoris* zu erkennen oder den Text einer eigenen, subjektiven Lesart – der *intentio lectoris* – zu unterwerfen.

Die Argumente, die für solche Extrempositionen geltend gemacht wurden, entstammen – die Erhebung des Autorsinns betreffend – vor allem den hermeneutischen Entwürfen der Aufklärung. Bereits für Theologen wie *Herman Witsius* (1636–1708) in den Niederlanden oder Philologen wie *Jean Le Clerc* (1657–1736) in Frankreich war es entscheidend, beispielsweise bei der Auslegung der Psalmen das Schreibebewußtsein Davids bestimmen zu können, um etwa zu der Einsicht zu gelangen, daß David um den christologischen Bezug seiner Worte gewußt haben muß oder daß im übrigen jedwedes Textverstehen nichts anderes sei als ein Nachvollziehen derselben Reihe von Gedanken, die der Verfasser gedacht habe¹⁷.

Die andere, leserorientierte Seite dieser Diskussion beruft sich in erster Linie auf rezeptionsästhetische Texttheorien der sechziger und siebziger Jahre unseres Jahrhunderts, die die konzeptuelle Beteiligung des Lesers an der Sinnkonstituierung des Textes vorsehen. Einige wenige dieser Ansätze kann man – Überzeichnungen in Kauf nehmend – so interpretieren, als interessiere an einem Text im Grunde nur das, was man in ihn hineinlesen kann, weshalb jeglicher Deutungsversuch eine bewußt riskierte Fehllektüre sei¹⁸.

¹⁷ Vgl. die ausführlich zitierten Quellen bei LOMBARDI (s. Anm. 4), 54. 58.

¹⁸ In dieser Weise entschlossene Leser nennt der amerikanische Literaturtheoretiker und Philosoph R. RORTY *misreaders* (vgl. DERS., *Consequences of Pragmatism*, 1982, 151). Aus dem Kontext herausgelöst (!), können einige Äußerungen M. CORTIS zum *implied reader*, W. ISERS zum *Akt des Lesens* oder BARTHES' zur *Stimme des Lesers* den Eindruck erwecken, jene unglückliche Alternative festzuschreiben und zu bestätigen, ein Resultat freilich, das vor der Argumentation der genannten Autoren nicht bestehen kann. So schreibt BARTHES im Hinblick auf die »verlagerte Stimme, die der Leser durch Vollmacht dem Diskurs leiht: der Diskurs spricht für die Interessen des Lesers. Daran läßt sich erkennen, daß das Schreiben nicht die Kommunikation einer *message* ist, die vom Autor

Es ist verständlich, daß sich Theologen, solange sie sich vor die Alternative gestellt sahen, die Aussage eines Textes dem Autor oder dem Leser zuzuschreiben, für die *intentio auctoris* entschieden bzw. dies zu tun glaubten. In dem theologisch-hermeneutischen Streit um jene Alternative wird jedoch allzu häufig übersehen, daß es durch die Jahrhunderte hindurch Hermeneutiker, Exegeten, Theologen gegeben hat, denen die Begründung einer Interpretation mit der *intentio auctoris* gerade *aufgrund* sorgfältiger Textlektüre als zu gewagt, das Engagement des Lesers aber als notwendige Gegebenheit erschien.

Die Alternative zwischen historisch nachvollziehbarer Autorintention und kreativem Lesen wurde u.a. durch die frühe Einsicht in Frage gestellt, daß man biblische Texte nicht auf *einen eindeutigen Autorsinn* einschwören kann. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Theorie vom mehrfachen Schriftsinn ausgerechnet von *Origenes* gebildet wurde, von einem Ausleger, der, indem er sich gemäß Mt 19,12 verstümmelte¹⁹, am eigenen Leibe schmerzlich zu spüren bekommen hatte, wohin man – etwas burschikos formuliert – mit literalistischer Schriftauslegung kommt.

Obwohl oder gerade weil *Origenes* von der durchgängigen Inspiriertheit der ganzen Bibel überzeugt ist, birgt sein hermeneutischer Ansatz – was seine Gegner alsbald bemerken – eine Fülle enthistorisierender Komponenten²⁰ und ermuntert zur »Freiheit gegenüber dem Buchstaben aus Gehorsam gegenüber dem Geist«²¹. So liegt für *Origenes*, wie er selbst sagt, »die Ursache einfältigen Geredes von Gott« darin, »die Schrift nicht geistlich, sondern *nur* nach den nackten Buchstabenfakten zu verstehen«²². Demgegenüber sollte man *mehr* darauf achten, *quod significatur*, als *qualis verbis significatur*²³.

»Weil es« – so *Origenes* – überhaupt »für die Menschen äußerst schwierig« sei, die (in einem Text gemeinten) »Sachen«²⁴ zu finden – zumal, wenn die Schrift wie in »Rätseln« und »dunklen Worten« zu uns spricht –, stünden wir nicht vor der Aufgabe, den Leib dieser Schrift so lange zu traktieren, bis er endlich eine

ihren Ausgang nähme und zum Leser ginge; sie ist eigentümlich eben gerade die Stimme des Lesens [sic!]: *im Text spricht allein der Leser*« (R. BARTHES, S/Z, 1994², 152). Freilich gehört zu dieser These eine spezifische Redeweise vom »Tod des Autors«, wodurch der Text keineswegs dem Belieben des Lesers anheimfällt. Unter Punkt 3 wird dieser Zusammenhang genauer erläutert.

¹⁹ Vgl. *Origenes*, *De principiis libri IV*, hg., übers., mit krit. u. erl. Anmerkungen versehen von H. GÖRGEMANN u. H. KARPP (Texte zur Forschung, Bd. 24), 1976, 4.

²⁰ Vgl. die »kirchlichen Rückfragen und Bedenken« aaO 21.

²¹ AaO 23.

²² Vgl. aaO 700.

²³ »Es möge sich daher jeder, dem an der Wahrheit gelegen ist, wenig um Namen und Worte« (vgl. Apg. 18, 15) kümmern ..., sondern er soll mehr das beachten, was bezeichnet wird, als die Worte, mit denen es bezeichnet wird« (*Origenes*, aaO 779).

²⁴ *Origenes* spricht hier von den πράγματα im Sinne der konkreten Heilsgüter, die sich – in den τύποι des Textes *vorgebildet* – erst in späterer Zeit einstellen werden (vgl. aaO 705).

uns plausibel erscheinende Auskunft darüber gebe, wie es gewesen sein möge²⁵; da der Text einen auf der Hand liegenden literalen bzw. historischen Sinn unter Umständen gar nicht enthalte, komme es hingegen darauf an, zu einer figurativen, zu einer »geistlichen« Auslegung vorzudringen, also – gegründet in der apostolischen Tradition – entschlossen danach zu fragen, *wofür das stehe*, was hier zu lesen ist, welche πράγματα des Heils dieser Text typologisch signifiziere²⁶.

Die hier nur angedeutete Unterscheidung zwischen literalem und geistigem Schriftsinn stellt die Konsultation der *intentio auctoris* als einzige hermeneutische Alternative zum Irregehen in der Schrift zweifach in Frage: So erbaulich es sein mag, sich – wie *Origenes* sagt – am »Fleisch« der Schrift²⁷, an ihren Geschichten zu erfreuen, habe die Erhebung des *literalen Sinnes* mit geistlicher Auslegung noch nichts zu tun²⁸. Im übrigen könne man bestenfalls vom *literalen Sinn* als von demjenigen sprechen, »quem auctor intendit«; man kann jedoch – wie auch *Thomas von Aquin*²⁹ und *Augustin*³⁰ des öfteren bemerkt haben – bei einer geistlichen Interpretation der Texte nicht unterstellen, daß sich die Autoren der weitreichenden spirituellen Signifikanz ihrer Texte, die sie kraft des Heiligen Geistes schrieben, bewußt gewesen wären, weshalb die Texte der Schrift mehr sagten, als ihre Autoren beabsichtigten.

Wer demnach ganz auf die Eruierung des Autorsinns als auf den einzigen, historischen und zugleich auch geistlichen und aktuellen Textsinn setzt, wird dem Text gerade nicht gerecht. Er hätte vielleicht *Melanchthon* eine Zeitlang auf seiner Seite, der mit dem Postulat der Eindeutigkeit der Anrede Gottes in Christus die erst zwei, dann drei, dann vier Sinne der Schrift, nach denen das Mittelalter auszulegen pflegte³¹, bestritt und stattdessen *einen* geistlichen Sinn

²⁵ Vgl. aaO 705–713. »Aber da es gewisse Schrifttexte gibt, die ... das ›Leibliche‹ überhaupt nicht enthalten, muß man an manchen Stellen gleichsam allein die ›Seele‹ und den ›Geist‹ der Schrift suchen« (aaO 713).

²⁶ Vgl. aaO 701–703.

²⁷ Vgl. aaO 707.

²⁸ Vgl. aaO 715.

²⁹ Deshalb können – wie bereits oben (Anm. 5) zitiert – neben dem Autorsinn andere, durchaus nicht unangemessene Sinne in Betracht gezogen werden (vgl. *Summa theologiae*, I, q. I, 9 ad 2.).

³⁰ Vgl. Augustin, *Confessiones*, XII, XVII, 24–26 und XVIII, 27. Ähnliche Bemerkungen finden sich in seiner Schrift »De doctrina christiana«: »Ich wage zu behaupten, meine Brüder, vielleicht hat auch Johannes selbst nicht gesagt, wie es ist, sondern auch, wie er konnte, weil von Gott ein Mensch gesprochen hat, zwar ein von Gott erleuchteter, aber immerhin ein Mensch.« Dann gilt: Der Autor wußte zwar, was er schrieb, Gott jedoch hat dafür gesorgt, daß es *anders* interpretiert wird, als es gemeint war (vgl. zum Kontext *De doctrina Christiana*, XXII–XXIX, CChrSL, Bd. XXXII, 1962, 96–102).

³¹ In der Exegese der Scholastik erscheint die Lehre vom vierfachen Schriftsinn in folgender Formulierung: »Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo

propagierte, der nichts anderes besage, als die *Worte* dem Glaubenden zeigten. Wer sich dem anschließt, teilt freilich auch die ganze Problematik dieser Hermeneutik, die – wie *Hansjörg Sick* in einer Untersuchung der Auslegungspraxis *Melanchthons* gezeigt hat³² – sperrige Literalsinne mit Hilfe theologischer Gemeinplätze zurechtbiegen und unifizieren muß.

Steht und fällt das reformatorische Schriftprinzip *sola scriptura* in der Tat mit einer erhebenden Eindeutigkeit des Schriftsinns? Haben dann *Luther* und *Melanchthon* dieses Prinzip selbst verlassen, wenn sie sich in ihren Auslegungen in hohem Maße von ihren Grundsätzen zur Ermittlung des einfachen und eindeutigen Schriftsinns gelöst, sie bisweilen völlig ignoriert und sich im Hinblick auf das »Nacherleben des Inhalts«, wie der Lutherforscher *Karl Holl* formulierte, auf ihren »genialen Instinkt« und die Hilfe des Heiligen Geistes verlassen haben³³? Oder fordert nicht das *sola scriptura* letztlich den Verzicht auf ein zusätzliches *sola una lectione*?

Bedenkenswert für diese Fragen sind auch die deutlichen Ritardandi gerade jener Lehrer der Hermeneutik, die den Rückweg zur Absicht des Autors auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Trotz ihres Erkenntnisrealismus³⁴ entwickelten viele von ihnen vor allem in ihren späteren Schriften ein Verständnis für den unüberwindbar *probabilistischen Charakter* einer einmal erkannten Absicht zu schreiben, so daß *erstens* jegliche Auslegung letztlich eine Erhebung dessen ist,

tendas anagogia. « In den meisten Belegen wird dieses Zitat Nikolaus von Lyra zugeschrieben, der es von Gal 4,24ff her interpretiert. Vgl. E. VON DOBSCHÜTZ, Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie (in: Harnack-Ehrung, 1921, 1–13), 1.

³² Vgl. hierzu die wohl noch immer profundeste Untersuchung zur Hermeneutik Melanchthons von H. SICK, Melanchthon als Ausleger des Alten Testaments, 1959. Zur oben angezeigten Problematik vgl. bes. 24–28. 43–47. 49–51. »Melanchthon ist seiner Natur nach ein Simplifikator, er biegt zurecht, wo dies irgend möglich ist« (aaO 147).

³³ Vgl. K. HOLL, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (in: DERS., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I. Luther, 1932⁶, 544–582), 578. 569.

In Anbetracht der präzisen rhetorischen Überlegungen Melanchthons (die für ihn auch unmittelbar hermeneutische Implikationen haben) ist bemerkenswert, wie zurückhaltend er in der Exegese davon Gebrauch macht; bisweilen verzichtet er beispielsweise gänzlich auf die Erhebung des *Textgenus* – eine philologische bzw. grammatikalische Anstrengung, die er in seiner Rhetorik als wesentliche Voraussetzung zur Erfassung des Literalsinns beschreibt. Gerade in einem Beispiel, an dem er den Gewinn dieser Methode erörtern will, kommt er ohne sie aus. Vgl. dazu die Erläuterungen von U. SCHNELL, Die homiletische Theorie Philipp Melanchthons (Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Bd. XX), 1986, 123.

³⁴ »Kein endlicher Ausleger kann mit eben so großer Gewißheit den Willen und den Zweck des Autors erkennen als der Autor selbst. Folglich ist jedweder der beste Ausleger seiner eigenen Worte« (G. F. Meier, Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst, [1757] 1969, § 136).

was – so *Christian Wolff* – »einer wahrscheinlicher Weise gedacht hat«³⁵. *Zweitens* folgt aus der immer nur »approximativen«³⁶ Erarbeitung der Autorintention – und nun zitiere ich aus einer hermeneutischen Studie des italienischen Philosophen *Luigi Cataldi Madonna* –, daß »jeder Text ... hinsichtlich der möglichen Auslegungen unerschöpflich« ist, so daß »jede Interpretation auch wenn sie richtig ist, ... verbessert werden [kann]«³⁷ – und zwar so weit verbessert, daß der Leser gegebenenfalls besser versteht als der Autor des Textes³⁸.

Wenn ich richtig sehe, werden in der neutestamentlichen Textforschung gegenwärtig Wege beschritten, die dem alten hermeneutischen Topos des *Besserverstehens* insofern Rechnung tragen, als sie bestimmte, von Schreibern stammende Textänderungen zugunsten der *claritas* der *intentio auctoris* neu bewerten.

Wir könnten uns an dieser Stelle auch, wenn die Zeit dazu wäre, einer imposanten, nicht widerspruchsfreien Literaturschau hingeben, um etwa in den Schriften *Christian Wolffs*, *Siegmond Jacob Baumgartens*, *Georg Friedrich Meiers* und vieler anderer vergleichbare Resümees zu finden: Die entschlossene Frage nach der *intentio auctoris* bekommt zwar viele hermeneutisch relevante historische Antworten, aber es ist nicht möglich, die Absicht des Autors am Text selbst zu »demonstrieren«³⁹ oder gar als Maßstab einer wahrhaftigen, weil autoradäquaten Interpretation zu bewerten. Vor letzterem warnt kein Geringerer als der Benediktiner *Augustin Calmet*, der von Beginn des 18. Jahrhunderts an einen wörtlichen Kommentar zur gesamten Heiligen Schrift herauszugeben begann und immerhin supponierte, in den historischen Kontext jeder Textstelle vordringen zu können. Dennoch ermahnte er seine Leser, das Verständnis der Schrift nicht auf das Niveau unergiebiger historischer Fündlein oder Binsenweisheiten herabzuzwingen⁴⁰.

Neuere Arbeiten, die die Problematik einer zum Kriterium erhobenen autorgerechten Interpretation methodisch reflektieren, setzen weitaus kritischere Akzente. Der jüdische Literaturwissenschaftler *Harold Bloom* hat in umfangreichen textkritischen Untersuchungen speziell zum Alten Testament auf verschiedene Schwierigkeiten aufmerksam gemacht: Wie verfährt man beispielsweise bei der Interpretation von Texten, die sich zwar auf große Originale und

³⁵ Zitiert nach L. C. MADONNA, Die unzeitgemäße Hermeneutik Christian Wolffs (in: BÜHLER [s. Anm. 4], 26–42), 33.

³⁶ Vgl. W. SCHMID, Der Textaufbau in den Erzählungen Dostojewskijs, 1973, 37.

³⁷ MADONNA (s. Anm. 35), 33.

³⁸ »Wenn der Autor mit einigen Ausdrücken einen undeutlichen Begriff verbindet, der Leser aber einen deutlichen, und dieselbe Sache von beiden vorgestellt wird, dann versteht der Leser den Geist des Autors und erklärt ihn besser ...; so ist es klar, daß der Leser, der beim Auslegen der Aussage des Autors einen undeutlichen Begriff durch einen deutlichen ersetzt, den Gedanken des Autors besser klar macht, als es durch den Autor selbst geschehen könnte.« So Christian Wolff in seiner »Logica latina«, § 929, zitiert nach MADONNA (s. Anm. 35), 35.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Vgl. hierzu die Auseinandersetzung Calmets mit dem Kommentar Le Clercs zu Psalm 21,18 bei LOMBARDI (s. Anm. 4), 63.

Autoritäten – wie z.B. den Jahwisten – gründen, aber ganz offensichtlich so normierend – also ohne an der *intentio auctoris* interessiert zu sein! – bearbeitet wurden⁴¹, daß man vor der Frage steht, *welchen* der am Entstehen des nun vorliegenden Textes beteiligten Autorsinne man zu respektieren geneigt ist.

Der Hang, sich den Autor zu suchen, den man braucht, mithin ihn sich zu schaffen, ist also schon alt; und die Stringenz der historischen Fakten, die einem Autor bald dies, bald jenes als Absicht zu unterstellen erlauben, ist ebenso frappierend wie zweifelhaft. Dazu gehört vielleicht auch der gelegentlich recht eifertig wirkende Versuch, die Geschichten des Jahwisten als *anthropomorph* abzutun. Möglicherweise kann man hierin eine Art Selbstverteidigung des normierten und normierenden Lesers gegen den Autor beobachten, der, indem er die Signifikationen des Textes – wie Bloom meint – »überwörtlich genau« nimmt und »nicht figurativ« zu interpretieren bereit ist, zu einer »Vision von Gott als Urizen oder Nobodaddy« gelangt, der als »umwölkter alter Mann im Himmel schwebt«⁴².

Wir können – ohne dabei überheblich zu tönen – heute zu Recht davon ausgehen, zuverlässiger denn je die *intentiones auctorum* biblischer Texte erheben zu können. Aber selbst dort, wo die Erhebung des Autorsinns weitgehend als gelungen gelten kann, ist – wie die verbreitete historisch-kritische Verkrebsung der Kanzelrede⁴³ zeigt – hermeneutisch kaum etwas gewonnen. Sie dokumentiert *wohl* den Fortschritt der Methoden der Texterforschung⁴⁴, aber sie widerspiegelt auch das Mißverständnis, historisches *Wissen* um die Entstehung eines Textes impliziere notwendig auch sein *Verständnis*: als wisse, wer sich historisch-kritisch erschöpfend zu einem Text äußern könne, auch schon, was dieser Text *bedeute*.

Hier äußert sich eine unüberwundene zweite Naivität: Die erste Naivität wird im Laufe theologischer Bildung fast zwangsläufig durch eine Art »theologischen Stimmbruchs«⁴⁵ abgelegt. Wer ihn durchlebt hat, geht mit der Überlieferung des Glaubens anders um als vorher. Die zweite Naivität besteht nun darin, zu meinen, die Ergebnisse historisch-kritischer Schriftbetrachtung könnten und sollten sozusagen das verlorene *Verstehen* der Schrift ersetzen.

⁴¹ Vgl. H. BLOOM, Die heiligen Wahrheiten stürzen. Dichtung und Glaube von der Bibel bis zur Gegenwart, übers. v. A. SCHWEIKART, 1991, 16f.

⁴² aaO 13.

⁴³ Dieses Phänomen ist bemerkenswerterweise nicht Begleitumstand nur eines *bestimmten* Predigtverständnisses, sondern läßt sich gleichermaßen an eher politischen, eher seelsorgerlichen, kerygmatischen und anderen Predigttypen aufzeigen.

⁴⁴ Nichtsdestotrotz ist zu beklagen, wie langsam und verborgen die theologische Rezeption *literaturtheoretischer Interpretationskonzepte* bzw. klassischer Texttheorien erfolgt (werden doch sonst die biblischen Bücher als Literatur ernst genommen). Ein Studierender kann immer noch den Eindruck gewinnen, der historisch-kritische Zugang zum Bibeltext sei der für solche Literatur einzig wissenschaftlich angemessene und theoretisch ausgereifte.

⁴⁵ Diese Metapher entstammt H. THIELICKE, Kleines Exerzitium für Theologen, 1959, 15. Zum Verständnis vgl. aaO 15–18.

Um es nicht noch komplizierter zu machen, übergehen wir in all diesen Überlegungen die Möglichkeit, daß dem Autor, als er den Text schrieb, selbst mehrere Interpretationen gegenwärtig und lieb waren, weshalb er sich vielleicht bewußt für eine fremde, poetische Sprache entschied, um sich und seine Leser an der Sinnfülle seines Textes zu erfreuen und zu erbauen.

So bleibt zunächst festzustellen, daß die Ignorierung der – insbesondere von Immanuel Kant offengelegten – hermeneutischen *Vorwissenschaftlichkeit* der *cognitio historica*⁴⁶ einem defizitären homiletischen Bewußtsein Vorschub geleistet hat, wonach eine Predigt die Summe aus Autorintention und aktualisierten Versionen traditioneller dogmatischer und ethischer Loci sei. Dies hat eine Verkündigung nach sich gezogen, in der Predigende in wachsendem Maße statt als *Hermeneuten* als *besser Belesene* auf der Kanzel hervortreten. Die inständige Mahnung Wolfgang Trillhaas', »die Predigt [möge] für die Theologie nicht der verachtete Ort der ›Anwendung‹ anderwärts gewonnener besserer Erkenntnisse [sein], sondern [als] eine *Quelle* theologischer Fragen«⁴⁷ verstanden werden, hat also an Dringlichkeit nichts eingebüßt.

Jene unglückliche Alternative zwischen *intentio auctoris* und *intentio lectoris* ist aber nicht nur wegen ihrer Naivität hinsichtlich der Gültigkeit und Rolle des Autorsinns hinfällig, sie ist es auch angesichts ihrer Vorstellungen über eine Leser-geläuterte, also Interpretator-bereinigte Textinterpretation. Da zu diesem Problem wesentlich mehr und umfangreichere Arbeiten vorliegen als über die Bemühungen um den Autorsinn, kann ich mich hier auf eine kurze Vergegenwärtigung dreier wesentlicher Aspekte beschränken.

Der Prozeß des Verstehens und Interpretierens – nicht nur von Texten – ist immer ein *schöpferischer Akt*. Er vollzieht sich nicht so, daß die Intention eines Autors linear – Stück um Stück – zum Leser wanderte; sondern nur der findet den »Gehalt«, der dem, was er liest, wie Goethe sagt, »etwas hinzuzutun hat«⁴⁸, was er nicht liest.

Einen Text verstehen zu wollen, nötigt in jedem Fall dazu, im Text *etwas zu sehen*, was ich verstehen *will* bzw. *kann* – also etwas *auszuwählen* unter vielem anderen, was der Text sonst zeigt. Die Interpretationsgeschichte eines jeden Textes der Heiligen Schrift zeigt noch immer, daß das, was – u.U. auch von demsel-

⁴⁶ Immanuel Kant nimmt diesen von Wolff geprägten Begriff auf und spricht von der *cognitio ex datis*, dank deren man u.U. ein ganzes philosophisches System »im Kopf [haben] und alles an den Fingern abzählen könnte«, ohne über »historische Erkenntnis« hinauszukommen. Wer diese Erkenntnis besitzt, hat zunächst nur »gut gefaßt und behalten, d.i. gelernet und ist ein Gipsabdruck von einem lebenden Menschen« (I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 836, Werke in zehn Bänden, hg. v. W. WEISCHÉDEL, Bd. 4, 1968, 698).

⁴⁷ W. TRILLHAAS, Vom Leben der Kirche. Ein Jahrgang Predigten, 1938, 243.

⁴⁸ J. W. von Goethe, Maximen und Reflexionen, 1982, 56f.

ben Ausleger – im Laufe der Zeit jeweils gesehen wurde, im Unterschied zur *Textgestalt* episodisch ist und von Codes beeinflusst wird, die außerhalb des Textes liegen (was nicht heißt, daß diese selektiven Lektüren ihm nicht angemessen sein könnten)⁴⁹. Eine Interpretation, verstanden als Autorsinn-Erforschung, implizierte strenggenommen ein abschließbares Buch der Interpretationen der Heiligen Schrift, das fortan als Ergänzungsband zur Bibel im Umlauf sein müßte.

Wer einen *historischen* Text – geschrieben in der *fremden Sprache* des Autors – in *eigener Sprache* lesen will, wer ihn in eigener Sprache verstehen und zu einer Interpretation in eigener Sprache gelangen will, *kann sich nicht einfach enthistorisieren*, um so eine Objektivität der Text-Deutung zu erlangen. Der Versuch, den fremden Text und seine fremde Meinung jenseits eigener Sprache zu reformulieren, führte sowohl zur Entfremdung des Interpreten von sich selbst⁵⁰ als auch von der Interpretationssituation – und stellte die Brauchbarkeit der Interpretation in Frage.

M.E. steht die Hermeneutik immer noch in der Gefahr, der Versuchung zu erliegen, jene überholten Alternativen weiter zu reflektieren. Dies geschieht zum Beispiel, wenn die in den letzten dreißig Jahren intensiv geführten Debatten um das Wesen und die Interpretation von Texten faktisch auf den radikalen Strukturalismus reduziert werden, um auf die offengebliebenen Fragen mit einer Rückkehr zur Hermeneutik der Aufklärung zu antworten. Während diese die »Ermittlung von Gedanken und Intentionen von Autoren« verfolge, argumentiert beispielsweise Axel Bühler, bewege sich jene »weg von den Autoren« und habe nur »die Feststellung von Textstrukturen« zum Ziel⁵¹. Zweifelsohne hat das 20. Jahrhundert Texttheorien hervorgebracht, die dem von Bühler gezeichneten Bild entsprechen; aber in den letzten drei Jahrzehnten wurden auch literatur- und textwissenschaftliche Theorien entwickelt, die sich durchaus um *textgemäße Interpretationen* bemüht haben und

⁴⁹ Vgl. hierzu den »Signifikationsprozeß zwischen Prediger und Bezugstext« bei W. ENGEMANN, *Semiotische Homiletik. Prämissen – Analysen – Konsequenzen*, 1993, 65–88.

⁵⁰ BARTHES nimmt eine bedenkenswerte Umwertung des *Subjektiven* und *Objektiven* im Interpretationsprozeß vor: Das »Ich« ist für ihn »kein unschuldiges Subjekt«, sondern »selber schon eine Pluralität anderer Texte... *Objektivität* und *Subjektivität* sind sicherlich Kräfte, die keine Affinität zu ihm [dem Text] haben. ... Meine Subjektivität [hat] letztlich etwas von der Allgemeinheit von Stereotypen... Die Objektivität ist genauso angefüllt, ist ein imaginäres System wie alle anderen (außer daß die Kastration dort brutaler zum Ausdruck kommt), ein Bild, das hilft, mich vorteilhafter benennen zu lassen, mich zu kennen, mich zu verkennen. Die Lektüre bringt nur dann die Risiken der Objektivität oder der Subjektivität (beide sind imaginär) mit sich, wenn man den Text als expressiven Gegenstand ... definiert, der, mal lasch, mal asketisch einer Moral der Wahrheit sublimiert wird« (DERS., *S/Z* [s. Anm. 18], 14f.).

⁵¹ Vgl. BÜHLERS Einleitung zu dem von ihm herausgegebenen Band »Unzeitgemäße Hermeneutik« (s. Anm 4), 3. Dem ansonsten äußerst gründlichen, anregenden und die hermeneutische Diskussion sicherlich langfristig befruchtenden Buch fehlt eine Auseinandersetzung mit den Gründen, die die moderne, »zeitgemäße« Textforschung dazu bewegen haben, vom Primat der *intentio auctoris* abzurücken.

um einer angemessenen Interpretation willen meinen, auf den Anspruch der Eruiierung des Autorsinns verzichten zu müssen. Es sind Modelle, die über Jahrhunderte thematisierte *intentio auctoris* durch Überlegungen zum *Part des Lesers bzw. Hörers* und vor allem zum *Part des Textes* bzw. Werkes an seiner eigenen Interpretation (*intentio operis*) zu ergänzen.

So stehen wir am Ende dieser Überlegungen nicht mehr vor der Frage, ob wir die Interpretation eines Textes mit der Intention des Autors in Übereinstimmung bringen wollen – ist doch jene unmittelbare, eindeutige, historische Evidenz des Textes (ob überhaupt und für wen außer dem historischen Autor sie auch immer bestanden haben mag) nicht wiederherstellbar. Wir stehen auch nicht vor der Frage, was wir tun könnten, um uns als Leser aus der Interpretation der Schrift herauszuhalten. Es bedarf eines dritten Weges jenseits der immer wieder neu inszenierten Konkurrenz zwischen Autor und Leser; es bedarf einer »interpretativen Kooperation«⁵² zwischen Text und Leser, also einer hermeneutischen Dialektik zwischen der *intentio operis* als sinngenerierender Kraft des Textes und der *intentio lectoris*⁵³ als entschlossenem Versuch, den Text zu verstehen und als Testament seines Autors lesend zu realisieren.

3. Das Urverhältnis des Autors zum Text zwischen Selbstenteignung und Einverleibung

Ich beginne mein Werben für eine Intensivierung und Radikalisierung der *Kooperation mit dem Text* mit einer literaturwissenschaftlichen These, die in verschiedenen Variationen zur Prämisse auch konservativerer Texttheorien geworden ist. Es geht um einen unaufhebbaren Begleitumstand der *Textproduktion*, dessen Konsequenzen jedoch erst im Prozeß der *Textlektüre* in vollem Umfang deutlich werden. Ich meine die These vom »Tod des Autors«, die *mort de l'auteur*⁵⁴ als Preis jeglichen Texten anbefohlenen *Verstanden-Werden-Wollens*

⁵² Vgl. den Kontext dieses Begriffs bei U. ECO, Streit der Interpretationen, 1987, 31, sowie die Ausführungen zu einem dreifachen hermeneutischen Perspektivenwechsel »von der reproduktiven zur operativen«, »von der ontologisierenden zur semiotischen« und »von der sender-orientierten zur werk-orientierten Hermeneutik« bei W. ENGEMANN, Vom Nutzen eines semiotischen Ritardandos im Konzert hermeneutischer Plädoyers. Zur Bedeutung der Semiotik für eine Praktisch-theologische Hermeneutik (in: D. ZILLESSEN u.a. [Hg.], Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze – Anregungen – Aufgaben, 1991, 161–179), bes. 164–176.

⁵³ Vgl. hierzu die »Dialektik von Protektion und Protest« – bezogen auf das Verhältnis des Predigers zum Text – bei W. ENGEMANN, Wie beerbt man die Dialektische Theologie? Kleine homiletische Studie (in: DERS. und R. VOLP [Hg.], Gib mir ein Zeichen. Zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis und Denkmodelle, 1992, 3–28).

⁵⁴ Vgl. dazu den entscheidenden Text von R. BARTHES, La mort de l'auteur (in:

und als faktische Voraussetzung jeglichen sich auf Texte beziehenden *Verstehens*.

Roland Barthes sprach vom Ableben des Autors im Hinblick auf den Prozeß des Schreibens, in dessen Verlauf der konkrete Verfasser, der den Text so und nicht anders werden ließ, ein für allemal hinter den Text zurücktritt. Der Schriftsteller ist als historische Instanz nicht wieder an seinen Text zurückzurufen, um ihn für einen Moment selbst zu sprechen oder gar zu interpretieren. Barthes schreibt in der ihn kennzeichnenden Poesie: »La voix perd son origine, l'auteur entre dans sa propre mort, l'écriture commence.«⁵⁵ Der Autor tritt im Prozeß des Schreibens in seinen eigenen Tod – und das Geschriebene nimmt seinen eigenen Lauf.

Man kann dies *beklagen* wie Heinrich Heine im Hinblick auf das unaussetzbare Zirkulieren und fremde Interpretieren eigener Texte, deren An- und Absichten er längst nicht mehr teilt: »... der Pfeil gehört nicht mehr dem Schützen, sobald er von der Sehne des Bogens fortfliegt, und das Wort gehört nicht mehr dem Sprecher, sobald es seiner Lippe entsprungen und gar durch die Presse vervielfältigt worden.«⁵⁶ Man mag sich die Abwesenheit des Autors *wünschen* wie Umberto Eco, wenn er u.a. im Hinblick auf Briefe von Lesern, die von ihm den Titel seines Romans *Der Name der Rose* erklärt haben wollten, äußert: »Der Autor müßte das Zeitliche segnen, nachdem er geschrieben hat. Damit er die Eigenbewegung des Textes nicht stört«⁵⁷. Und schließlich kann man im Hinblick auf die biblischen Bücher den Tod der Autoren auch einfach als biographische Unabänderlichkeit *konstatieren* – wobei man freilich die texttheoretische *Pointe* jener Redeweise ignorierte.

Wie auch immer: Mit der These vom *Tod des Autors* als ungesuchter Prämisse *jedweder* Textproduktion und -lektüre hat Roland Barthes eine literaturwissenschaftliche Kategorie geschaffen, die mittelfristig über die falsche Alternative zwischen *intentio auctoris* und *intentio lectoris* hinausgeführt und eine entschlosseneren Auseinandersetzung mit dem Text selbst auf die Tagesordnung gesetzt hat.

Aber jene Faktizität, der Tod des Autors, hat eine Kehrseite. So endgültig sich der Schöpfer von seinem Text getrennt hat, so unwiderruflich hat er sich in ihn hineingeschrieben. Was also in einem Text von seinem Urheber immerhin zuge-

Œuvres complètes, Édition établie et présentée par É. MARTY, Paris 1994, 491–495.) Vgl. entsprechende Überlegungen BARTHES' auch in: DERS., Lust (s. Anm. 11), 43.

⁵⁵ BARTHES, La mort (s. Anm. 54), 491.

⁵⁶ Aus den »Geständnissen« von Heinrich Heine (in: H. Heine, Werke, hg. v. E. A. BOUCKE, o.J., Bd. 11, 216).

⁵⁷ U. ECO, Nachschrift zum Namen der Rose, 1986, 14.

gen ist, ist der dem Text ein für allemal *implizierte Autor*⁵⁸, der »Schreiber«⁵⁹, der »textinterne« Autor – quasi als die gewollte und in Kauf genommene Posthum-Existenz (oder besser Postscript-Existenz) des historischen, »textexternen«⁶⁰ Verfassers. Im Prozeß des Schreibens einverleibt sich ein Autor seinem Text und impliziert ihm damit eine nie sich erledigende Befragungsinstanz, von der keine Textlektüre entbunden ist, die den Anspruch erhebt, den Text zu verstehen⁶¹.

Der *textinterne Autor* bietet aber Hilfen des Verstehens an: Er hat seinen Text so eingerichtet, daß der Leser der Schrift nicht nur mit einer *dargestellten*⁶² vergangenen, gegenwärtigen oder künftigen Welt konfrontiert wird, in die er nur vordringen könnte, nachdem er sich vollständig an den Wissens- und Glaubensstand dieses Autors herangearbeitet hätte. Sondern der Schreiber erschafft sich innerhalb der dargestellten Welt einen *Erzähler* oder zumindest einen Sprecher, der den Leser in eine *erzählte Welt* begleitet, in der es alles das gibt, was erzählt wird, eine Welt, die den Leser zu bestriicken vermag, ihm aber gleichzeitig die Möglichkeit bietet, einen Standpunkt zu beziehen. Manchmal – und wenn wirklich erzählt wird, ist das immer der Fall – läßt der Schreiber den Erzähler eine dritte Autorinstanz figurieren: Er erschafft sich einen *Beobachter*, der bei allem dabei ist, was die Personen, von denen erzählt wird, sagen und denken, der alles hört, alles sieht und deshalb – innerhalb der erzählten – schließlich auch eine *zitierte Welt* präsentieren kann.

Die Leistung solcher Modelle für die Frage nach dem Textsinn liegt m.E. vor allem darin, sehen zu lehren, daß der Sinn eines Textes auf keiner der Ebenen *al-*

⁵⁸ Die Rede vom *impliziten Autor* hat gelegentlich zu Unklarheiten geführt, verschleiert dieser Begriff doch den Umstand, daß der Urheber des impliziten Autors eben doch der historische ist, jener also zunächst der *intentio auctoris* entstammt. Deshalb rede ich lieber vom *implizierten Autor*. Zwar ist auch das Bild, das der Leser vom Autor erarbeitet, am Konstrukt des *implizierten Autors* beteiligt; es liegt aber auf der Hand, daß die »Deckungsgleichheit« zwischen *realem* und *implizitem Autor* ungleich höher ist als zwischen *realem* und *implizitem Leser*. Vgl. H. LINK, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme, 1976, 36.

⁵⁹ Vgl. die Sukzession des »scripteur« auf den »auteur« bei BARTHES, *La mort* (s. Anm. 54), 494, sowie ergänzend DERS., *S/Z* (s. Anm. 18), 152.

⁶⁰ Zu den im deutschen Sprachraum vor allem durch W. SCHMID herausgearbeiteten Autor- und Lesertypologien (vgl. DERS. [s. Anm. 36], bes. 20–30) gibt es eine Fülle von Analogiebildungen; die für unseren Zusammenhang wohl besonders geeigneten Bezeichnungen (»textexterner Autor« für den realen bzw. historischen und »textinterner Autor« für die auf den Autor des Textes *reduzierte* empirische Person) stammen von LINK (s. Anm. 58), 16. 25.

⁶¹ So gewiß der implizierte Autor Schöpfung des historischen ist, trägt er auch Züge des vom Leser anhand des Textes entworfenen Jemand. Im 4. Abschnitt werden wir auf diese »Kooperation« beim Erstellen des Autorbilds eingehen.

⁶² Vgl. zum Modell der Textwelten die grundlegenden Analysen von SCHMID (s. Anm. 36), 23–29.

lein zu suchen ist: weder historisch in der Objektivität der Darstellung noch geistlich in einem »Kernsatz«, den der Beobachter in der zitierten Welt zur Sprache bringt, aber auch nicht einfach in der *Moral von der Geschichte* – sprich, in der pragmatischen Relevanz der Erzählung. Sofern die skizzierten Textwelten ausschließlich in Symbiose lebensfähig sind, machen sie *gemeinsam* die unverwechselbare Individualität und Konkretheit des Textes und seines Literalsinns aus.

Bei aller Durchschaubarkeit und Konkretheit der Geschichte vom *Opfer Abrahams* (Gn 22, 1–13) ist mit der Feststellung des Literalsinns jedoch noch nicht geklärt, was der Text besagt, ja, noch nicht einmal, was die Geschichte erzählt mit dem, was sie erzählt. Unterschiedliche text- und traditionskritische Akzentuierungen vorausgesetzt, kann man etwa zu folgenden Lektüren gelangen (wobei ausdrücklich zu vermerken ist, daß eine zentrale Gesamtintention wie »Gott will keine Menschenopfer« *allen* diesen unterschiedlichen Lesarten gemeinsam ist).

Ist es die Geschichte eines Mannes, der durch eine harte Prüfung zum Prototypen des aus Glauben gehorsamen Menschen wurde? Oder wird erzählt, wie ein launischer Gott die Wirkung seiner Autorität testen will und es deshalb in Kauf nimmt, dem armen Abraham große Pein zu verursachen? Oder lesen wir in der Geschichte, wie Gott einmal im letzten Moment die Ermordung Isaaks durch Abraham verhindern mußte, weil dieser in blindem, vorausseilendem Gehorsam zu glauben bereit war, Gott fordere in der Tat das Leben seines Sohnes⁶³? Erzählt die Geschichte also, daß Abraham die Prüfung bestand – oder daß er sie *nicht* bestand? Ist es die Geschichte eines Mannes, der Gott kennen sollte, aber *nicht* kannte, wie sein Verhalten zeigte? Erzählt sie von einem Mann, der, *weil* er Gott kannte, ihn so fürchtete, daß er ihm sein Kind zum Opfer bringen wollte? Wird erzählt, daß der Glaube fordert, »sich in von Gott verordneten Verrücktheiten [zu] üben«⁶⁴, oder wird erzählt, daß Glauben damit zu tun hat, alles lassen zu müssen⁶⁵? Ist diese Geschichte eine Lektion über den Gehorsam gegen *Gott*, oder werden wir Zeuge einer Lektion für Abraham, in der er den Gehorsam um der *Menschen* willen im Sinne von Dorothee Sölle⁶⁶ lernen muß? Wir können diese Geschichte auch als Datum für das Ende des Kinderopfers lesen, vielleicht gar erzählt, um auf die Absurdität des Kinderopfers im Namen irgendeines Gottes hinzuweisen und es damit abzuschaffen. Dann ist sie aber auch schlicht als Dokument einer vergangenen, uns unheimlichen Lebens- und Religionspraxis zu interpretieren, die man erleichtert als »fremd« identifizieren mag.

Wie auch immer wir einen Text lesen und aus welchen Perspektiven wir ihn interpretieren: Es wäre unsinnig zu behaupten, er laufe auf einen einzigen Sinn hinaus. Aber steht damit tatsächlich der Konsens über die Schrift auf dem Spiel? Sollte es nicht möglich sein, einen Konsens über verschiedene Interpretationen eines Textes zu erzielen, statt – textzerstörerisch – einem Autor zu unterstellen, er habe dies und nicht das sagen wollen?

⁶³ H. SCHRÖER interpretiert in *Gottesdienstpraxis* III, 2/1981, 14: »Ich meine, daß es nicht [der] Gott war, der uns in Jesus deutlich geworden ist, der Abraham versucht hat, sondern es war der Gott, den Abraham aufgrund allgemeiner Meinung für möglich hielt.«

⁶⁴ U. BACH, *Predigtmeditation* zu Gn 22, 1–13 (GPM, 2/1981, 178).

⁶⁵ Vgl. C. WESTERMANN, *Tausend Jahre und ein Tag*, 1977, 32.

⁶⁶ Vgl. D. SÖLLE, *Phantasie und Gehorsam*, 1968.

NB: Dabei geht es ja in keinem Fall um eine Infragestellung der im Glauben und in der Tradition der Kirche wurzelnden Interpretation der Schrift als ganz-er; es geht weder um eine Uminterpretation der in Texten geoffenbarten Tatsachen des Glaubens noch um willkürliche Umformulierungen des Schöpfer-, Erlöser- und Heilshandelns Gottes. Im Gegenteil: der Bezug auf dieses durch die Offenbarung gewonnene *Zeugnis* der Schrift und das durch die Offenbarung gewonnene, deutende Zeugnis *über* dieses Zeugnis macht es möglich, einen Konsens über abwegige, sich quasi selbst disqualifizierende Interpretationen einzelner Texte zu finden (nicht aber, zu *einer* zwingend einzigen interpretatorischen Durchdringung der Elemente eines Textes zu gelangen).

Die Instanzen des implizierten Autors, des Erzählers und des Beobachters treten dementsprechend *gemeinsam* an die Stelle des historischen Autors, sind sozusagen das Resultat seiner Selbstentäußerung, seiner Entschlossenheit, sich einem Text anzuvertrauen und das Wagnis des Verstandenwerdens und der Mißverständnisse einzugehen. Wie nun eine inkarnatorisch argumentierende Theologie daran festhalten muß, daß Gott sich in der Person Jesu unter den Bedingungen des Menschseins offenbart hat, so gilt von seinem Wort, daß es eingeht in die Bedingungen des Textes und sich allein unter den Bedingungen von Texten erschließt. Die allzu geläufige These von einem sich »in der Hand behaltenden«, sich nicht den Gestalten und Welten von Texten ausliefernden Gotteswort ist von derselben Unzulänglichkeit wie eine Christologie, die die menschliche Gestalt der Person Jesu ignoriert.

Wann immer die Predigt den *Tod des Autors* nicht akzeptiert, sein Testament, den Text, nicht zur Interpretation annimmt, sondern einem historisierenden Autorsinn unterwirft⁶⁷, nimmt sie den *Tod des Textes* in Kauf und opfert ihn fatalerweise der Tradition, die doch eigentlich davon lebt, daß man ihn interpretiert.

Den Text als Testament des Autors anzunehmen heißt anzuerkennen, daß sich dieser selbst zu einem Text als verbindlicher Interpretation entschloß. Da ist jemand gewesen – ich kenne ihn oder ich kenne ihn nicht –, ein Seher in jedem Fall, ein Nabi, oder, wie die Septuaginta übersetzte, ein Prophet, ein Interpret, der hat sich festgelegt und vor unendlichen Möglichkeiten stehend, Ereignisse und Erfahrungen, Hoffnungen und Zweifel – seinen Glauben in Worte zu fassen, *geschrieben*. Der Text ist das Resultat davon. Wer ihn beerben will, akzeptiert, daß dieser Text als Resultat einen neuen Text erwartet, vielleicht eine Predigt.

⁶⁷ Jener Interpretationsmodus, der Texte bzw. überhaupt Werke eines Künstlers »als Dokumente seiner Persönlichkeit« verstehen will, wird in der Rezeptionsforschung als »Biographismus« bezeichnet (vgl. LINK [s. Anm. 58], 39).

Solange die Predigt am Text nur etwas erhärtet, was schon vor seiner Interpretation feststand, wirft sie den Text auf sich selbst zurück. Eine Theologie des Wortes und der Schrift darf dies nicht dulden; sie bedarf einer Hermeneutik, die dem Wort und der Schrift einen Interpretationsraum zu deren eigenen Bedingungen einräumt. Der folgende Abschnitt stellt den Versuch dar, für diesen Interpretationsraum ein Modell zu skizzieren.

4. Die Kooperation zwischen Text und Leser

Im Jahre 1509 schreibt der Humanist *Jacques Lefèvre* in seinem Vorwort zum *Quincuplex Psalterium*: »Für diejenigen ..., die ihn [d.i. den Buchstaben] nicht zu sehen vermögen, aber nichtsdestotrotz zu sehen behaupten, erwächst [aus dem Gelesenen unversehens] ein anderer Buchstabensinn, der (wie der Apostel sagt) tötet und der dem Geist entgegensteht.«⁶⁸ – Ein Jahr später stellt jener uns unbekannte Künstler – als hätte er *Lefèvre* gelesen und seine Werke illustrieren wollen – den mit Augengläsern *Lesenden Apostel*⁶⁹ dar. Diese Darstellung drückt sinnfällig die dialektische *Zusammenarbeit zwischen Text und Leser*⁷⁰ aus: Da schaut einer ganz genau hin, um den Text in allen Einzelheiten wahrzunehmen. Er ergreift die Initiative, dringt selbst in den Text ein. In dem Maße aber, in dem er sich selbst vom Text positionieren läßt, beginnt er zugleich damit, das notwendigerweise Ausgesparte, das, was der Text *nicht* sagt, mit eigenem Leben und Sinn zu füllen.

⁶⁸ »Non videntibus ..., qui se nihilominus videre arbitrantur, alia littera surgit quae (ut inquit Apostolus) occidit et quae Spiritui adversatur« (J. Lefèvre, *The prefatory epistles and related texts*, New York / London, [1509] 1972, 193). Mit der Bezugnahme auf Lefèvre gerade an dieser Stelle wird keineswegs behauptet, er repräsentiere einen Interpretationsansatz, der die »Kooperation zwischen Text und Leser« impliziere; Lefèvre geht vielmehr davon aus, durch genaue Lektüre die »intentio prophetae et Spiritus sancti« als Übereinstimmung des wörtlichen Sinns mit dem geistlichen Sinn erheben zu können (ebd.). Für den oben angesprochenen Kontext ist Lefèvre jedoch insofern von Belang, als für ihn jegliche Textauslegung beim Literalsinn anzusetzen hatte.

⁶⁹ Der *Lesende Apostel* ist Teil eines »Marientodes« (um 1510), der heute im Thüringer Museum in Eisenach (ehemalige Predigerkirche) zu sehen ist.

⁷⁰ Vgl. hierzu die grundlegenden Arbeiten von U. Eco, *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen*, 1987, bes. 366–368. Eco greift hier auf Modelle zurück, die er bereits Ende der sechziger Jahre erarbeitet hat. Eine erste ausführlichere homiletische Auseinandersetzung mit diesem Ansatz und seinen Konsequenzen für einen spezifischen Modus »dialektischer Theologie« habe ich in meiner Habilitationsschrift geführt: ENGEMANN, *Homiletik* (s. Anm. 49), 168–179.

Daß der Text seinerseits – wiewohl er dem Leser still vor Augen gehalten wird – nicht unbeteiligt ist an dem, was da geschieht, ist dem Zuschauer verborgen. Aber Leser und Ausleger selbst wissen ein Lied von der Eigenart zumal biblischer Texte zu singen, mehr zu sagen, als erwartet oder gewünscht oder erlaubt ist. Weil man beim Lesen der Schrift, wie *Hieronymus* und *Origenes* bekennen, den Eindruck gewinnen kann, eine »infinitam sensuum siluam«⁷¹ bzw. eine »latissimam Scripturae silvam«⁷² zu durchschreiten oder einen »Ozean«⁷³, ein »Meer«⁷⁴ vor sich zu haben, weil – wie *Gilbert von Stanford* bezeugt – die Schrift einem »reißenden, überflutenden und nicht ausschöpfbaren Strom«⁷⁵ gleicht, der im Fließen neue Bedeutungen schafft, wurden die Texte der Schrift vom Tag ihrer »Geburt« an gebändigt. Dementsprechend kann man die Lehren von der Interpretation der Schrift samt und sonders als *domptierende Theorien* beschreiben, notwendig geworden, um die Sinngenerierung des Textes zu zähmen. *Nach* der Interpretation sagt ein Text nicht mehr alles das, was er vorher sagen konnte, wurde aber auch mit Bedeutungen ausgestattet, von denen er *vorher* noch gar nichts »wußte«.

Gelegentlich kann man auch beobachten, wie sich Texte gegen jegliche Konformierungsversuche sperren und deshalb im Jahrtausendzirkus der Interpretationen kaum eine Rolle spielen – bis ihnen vielleicht eines Tages ein neuer Interpretationsraum zur Verfügung steht, in dem sie sich wie von selbst zu verstehen scheinen.

In Anbetracht dessen ist festzuhalten, daß die bald andachtsvolle, bald wissenschaftliche Aufmerksamkeit des Lesers einerseits und das semantische Gebaren des Textes andererseits allein noch keine Beschreibung einer beiderseitig sich beanspruchenden Zusammenarbeit ergeben. Eine Kooperation zwischen Text und Leser⁷⁶ müßte folgende Umstände in Rechnung stellen:

⁷¹ S. Eusebii Hieronymi Epistulae, Pars I, Epistulae I–LXX, CSEL LIV, 1910, 609.

⁷² Origène, Homélie sur Ézéchiél, SC 352, 1989, 156.

⁷³ »Ita et ego, sanctarum scripturarum ingressus oceanum et mysteriorum Dei ut sic loquar labyrinthum...« (S. Hieronymi Presbyteri, Opera, Pars I, Opera Exegetica 4, Commentarium in Hiezechielum libri XIV, CChrSL, Bd. LXXV, 1964, 677).

⁷⁴ »Quantum legentes progredimur, tantum nobis sacramentorum cumulus augetur. Et ut si quis exiguo vectus navigio ingrediatur mare, donec terrae vicinus est, minus metuit ...« So beginnt Origenes' IX. Homilia zur Genesis (MPG XII, 1857, 210B)

⁷⁵ Gilbert von Stanford schreibt in seinem Vorwort zum *Commentaire sur le Cantique* (AnMo, première série, 1948, 225): »Scriptura sacra morem rapidissimi fluminis tenens sic humanarum mentium profunda replet ut semper exundet«.

⁷⁶ Eco faßt verschiedene Rezeptionsästhetische, hermeneutische und semiotische Theorien, denen es um eine Untersuchung der »genauen Funktion eines Textes bei der Konstruktion – oder Dekonstruktion – durch seinen Interpreten« geht, Theorien, die also untersuchen, »inwieweit diese Funktion durch den linear festgelegten Text ... selbst vollzogen, ermuntert, vorgeschrieben oder erlaubt ist«, als Theorien »interpretativer Kooperation« zusammen (DERS., Streit [s. Anm. 52], 31 u.ö.). Ähnliche Thesen und Formulie-

Sofern das (unmittelbare) »Verstehen« eines Textes zunächst den Charakter eines unwillkürlichen Reflexes hat (weil man nicht absichtlich *nichts* verstehen kann), reagiert man auf das Geschriebene zunächst nach gewohnten Dechiffrierungsregeln, also mit geläufigen Codes, wobei u.U. die gänzlich fremden, eigenen Codes des Textes an vertraute angeglichen, also »normalisiert«⁷⁷ werden. Nun gehört es grundlegend zum Wesen von Literatur – und dies gilt in besonderer Weise für die Bücher der Bibel (!) –, herrschende Lesarten über Gott und die Welt ihrerseits umzucodieren⁷⁸, durch andere Lesarten zu ersetzen und diese in Umlauf zu bringen. Daher ist Skepsis geboten, wenn sich ein Text wie von selbst zu verstehen scheint⁷⁹ oder wenn gefordert wird, ihn ausschließlich »aus seiner Zeit« heraus zu verstehen (die die Codes für das Verständnis dieses Textes womöglich noch gar nicht bereitstellen konnte).

Wenn nun die Interpretation eines Textes mehr sein soll als das Resultat eines Scheingefechts zwischen den Argumenten eines ungeschmeidigen, im Schreiben erstarrten Textes und der Intention seines Lesers (wobei auf der Hand liegt, wer über kurz oder lang der Unterlegene ist), müssen beide Seiten bestimmte Vorgehensweisen getroffen haben, die es ermöglichen und dazu nötigen, sich in ihrer »Veranlagung« gegenseitig für die anstehende Interpretation zu beanspruchen.

Beginnen wir mit den Vorgehensweisen des Textes: Ein Text, der seinem Leser verschiedene Autorinstanzen vor Augen führt, fordert ihm auch verschiedene Leser-Rollen ab⁸⁰. So steht der Leser zunächst vor der schlichten Frage, ob und in welchem Maße er dazu bereit ist, im Zuge der Lektüre *die Lesergestalten* zu verkörpern, die der Text braucht, um erfüllt zu werden – oder ob er sich, lediglich auf ein im Text dargestelltes Fazit aus, damit begnügt, historisch kompetent nur als historischer Leser historische Fragen zu stellen, um historische Antworten zu bekommen.

Ich werde gewahr, daß der Text meiner nicht nur als Historiker oder Theologe bedarf, sondern mich zunächst bereiten, zu der Gestalt machen und mir die

rungen sind freilich schon früher zu finden. K. WEIMAR z.B. spricht in seiner »Enzyklopädie der Literaturwissenschaft« in ganz ähnlichem Kontext von einer »kooperativen Interpretation« zwischen literarischen Texten und ihrem Leser (DERS., Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, 1980, 178). In seiner Schrift »Der Akt des Lesens« beschreibt bereits Iser die »Verschränkung« bzw. »Interaktion zwischen Text und Leser« (DERS., Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung, [1964] 1994⁴, 265f).

⁷⁷ Vgl. dazu beispielsweise LINK (s. Anm. 58), 80.

⁷⁸ Vgl. H. R. JAUSS, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Bd. I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung, 1977, 176–178. Vgl. auch Iser (s. Anm. 76), 53.

⁷⁹ Dementsprechend weist G. BORNKAMM hin und wieder darauf hin, daß die Selbstverständlichkeit, in der Paulus gelegentlich (landläufig) »verstanden« werde, ein Indiz für Unverständnis sei. Vgl. BORNKAMM, Paulus, (Ost-) Berlin 1980².

⁸⁰ Die *intentio operis* fällt zusammen mit der – wie BARTHES formulieren könnte – *intention du scripteur* – nicht aber mit der *intentio auctoris*.

Kompetenz verschaffen will, ohne die die Interpretation als von beiden Seiten betriebener Prozeß nicht gelingen kann. Weil das Modell des »richtigen Lesers« in den Text selbst eingezeichnet, von ihm eingeplant ist, kann man – analog zum *implizierten Autor* – nun auch vom *implizierten Leser*⁸¹ sprechen, der von der »perspektivischen Anlage« des Textes selbst »verkörpert«⁸² wird. Wir können also sagen: ein Text bietet in seinen verschiedenen Welt-Ebenen das Gesamtportrait genau des Lesers, dessen er bedarf, um verstanden zu werden:

Auf der Ebene der dargestellten Welt impliziert der Text einen Leser, der die Codes dieser Welt kennt bzw. in der Lage ist, sie im genauen Lesen zu vervollständigen. Der Text fordert mir aber nicht nur die Rolle des gut Belesenen ab, der wenigstens in Bruchteilen die Wissensnorm des Textes erfüllt, sondern trägt mir auch – indem er mir eine im Erzählen möglich werdende Welt eröffnet – die Rolle eines *fiktiven Lesers* an. Er erwartet von mir, daß ich mich über die dargestellte Welt hinausführen und in eine Geschichte verwickeln lasse, die mir Stellungnahmen, Identifikationen, Distanzierungen usw. abverlangt. Innerhalb dieser erzählten Welt werde ich schließlich auch als *Beobachter* vorgesehen, der selbst Augen- und Ohrenzeuge einer Welt von Gottesreden, Engelszungen und Menschenworten wird, um in den Gedanken Gottes lesen zu können wie in einem Buch, Abraham mit Isaak im Gespräch zu belauschen oder Jesus und Maria auf der Hochzeit zu Kana bedeutsame Worte wechseln zu hören.

Leider ist es in diesem Rahmen nicht möglich, das Einander-Zuarbeiten von Text und Leser weiter zu vertiefen und etwa das schon von *Augustin* formulierte Prinzip der internen Textkohärenz zur Kontrolle der Motive des Lesers⁸³ im Rahmen heutiger Texttheorien zu reflektieren oder neuere Modelle zur Objektivierbarkeit und Konsensfähigkeit subjektiver Interpretationsprozesse zu besprechen⁸⁴. Insbesondere steht eine eigenständige, produktive theologisch-hermeneutische Rezeption des »impliziten Lesers« noch aus. Ich kann daher – über das Gesagte hinaus – in diesem Rahmen nur noch auf einige Grundvoraussetzungen jener interpretativen Kooperation verweisen:

⁸¹ Vgl. den »impliziten Leser« ISERS (s. Anm. 76), 59–60. ECO spricht in seiner Abhandlung »Die Rolle des Lesers« (engl. 1981) in einer ähnlichen Definition vom »Modell-Leser«, den ein Text wählt und dessen Kompetenz vom Text selbst geschaffen wird. Vgl. die Schriftensammlung DERS., *Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen*, 1989², 197f.

⁸² Vgl. ebd.

⁸³ Vgl. Augustin, *De doctrina Christiana*, III, (s. Anm. 30) 10ff. Vereinfachendes Resümee: Die sich nach Ansicht des Lesers nahelegende Deutung eines Textes bzw. Textteiles ist dann akzeptierbar, wenn sie innerhalb des Textes selbst Bestätigung findet; sollte sie durch andere Textteile widerlegt werden, kann sie keine Geltung beanspruchen.

⁸⁴ Vgl. WEIMAR (s. Anm. 76), 188–194.

Das Einstudieren der Rolle des Lesers, die der Text vorsieht, setzt zunächst einmal wirkliche Lesen als wiederholtes Lesen und Betrachten des Textes voraus. Wer aufmerksam liest, dessen Lektüre wird entautomatisiert und hält sich im mutmaßenden »Vorgriff« auf noch nicht Gelesenes und im korrigierenden »Rückgriff« auf schon Gelesenes für neu zu Lesendes bereit⁸⁵. »Wer es vernachlässigt«, schreibt Roland Barthes, »wiederholt zu lesen, ergibt sich dem Zwang, überall die gleiche Geschichte zu lesen.«⁸⁶

Es gibt in der Theorie und Praxis der Predigt eine Fülle von Beispielen, in denen dies nicht etwa als Dilemma bedauert, sondern als Möglichkeit begrüßt wird. Dazu gehört die im 17. und noch im 18. Jahrhundert besonders beliebte *Jahrgangspredigt*, die ein und dasselbe Thema ein ganzes Kirchenjahr lang zu traktieren pflegte und sich dabei selbstverständlich auf die vorgegebenen altkirchlichen Lesungen bezog⁸⁷. Es liegt auf der Hand, daß ein Text bei solcher Auslegungsmethode keine Chance hat, sein Dementi anzubringen.

Es ist für die Interpretation eines Abschnitts der Heiligen Schrift verhängnisvoll – und die Anzeichen dieses Verhängnisses in der gegenwärtigen Predigtpraxis lassen sich m.E. nicht leugnen –, wenn seinem Ausleger das Leben des Paulus oder die Theologie des Johannes besser geläufig und vertrauter sind als die Texte selbst. Einen Text wirklich zu lesen heißt aber, ihn wie ein *Portrait* zu studieren, dessen Inhalt von seinem Ausdruck nicht zu trennen ist, sondern in dem jedes einzelne Merkmal etwas zur Konstituierung des Gesamtsinnes beisteuert⁸⁸.

Wiederholtes Lesen eröffnet dem Leser die Möglichkeit, nicht nur etwas – z.B. sein Thema – wiederzufinden, sondern auch etwas zu entdecken. Vielleicht führt solches Lesen schließlich zur »Lust am Text«⁸⁹, die aus dem

⁸⁵ AaO 166–168. WEIMAR spricht in diesem Zusammenhang gar von der Möglichkeit zur »Selbstbefreiung des Verstehens aus Mißverständnis und Unverständnis« (aaO 175).

⁸⁶ BARTHES, S/Z (s. Anm. 18), 20.

⁸⁷ »Daher dann manche Auditores am ersten Advent, als am ersten Sonntage des Kirchen-Jahres, Maul und Ohren aufsperrten, was doch ihr Pfarrer vor ein neues Thema herausbringen werde, das sie das ganze Jahr zur Strafe hören sollen.« Zitiert nach M. SCHIAN, *Orthodoxie und Pietismus im Kampf um die Predigt. Ein Beitrag zur Geschichte des endenden 17. und des beginnenden 18. Jahrhunderts*, 1912, 16f.

⁸⁸ Der Literaturwissenschaftler WEIMAR empfiehlt deshalb, den Text zunächst mit »dummen« Warum-und-Wozu-Fragen nach dem Sosein des Textes zu befassen, um nicht einem ersten Verständnis als einer Selbsttäuschung zu erliegen (vgl. [s. Anm. 76], 177–179).

⁸⁹ So lautet der Titel einer bereits zitierten Schrift von BARTHES, in der er (freilich in unmittelbarem Bezug auf Severo Sarduy's Cobra) von einem »paradiesischen Text« spricht, bei dem jeder »Signifikant ... ins Schwarze« trifft. »Der Autor (der Leser) scheint zu sagen: *ich liebe euch doch alle* (Wörter, Wendungen, Sätze, Adjektive, Brüche: alles durcheinander: die Zeichen und die Objektspiegelungen, die sie darstellen); eine Art Franziskanertum ruft alle Wörter auf, sich einzufinden, herbeizueilen, wieder Platz zu machen: ein marmorierter, buntschillernder Text; wir werden von der Sprache verwöhnt wie kleine Kinder, denen niemals etwas abgeschlagen, vorgeworfen oder, schlimmer noch, »erlaubt« wird« (Hervorhebungen und Einklammerungen original, Lust [s. Anm. 11], 15).

Leser einen »idealen Leser« macht, der – wie *Umberto Eco* einmal formulierte – an einer »idealen Schlaflosigkeit« litte, um den Text »*ad infinitum* befragen« zu können⁹⁰. Eine Definition übrigens, die auffällig der biblischen Variante des ebenfalls schlaflosen, nie fertig werdenden *idealen Lesers* stark ähnelt: »Wohl dem, ... der Lust hat am Gesetz des Herrn und sinnt über seinem Gesetz Tag und Nacht«⁹¹, heißt es programmatisch im 1. Psalm.

Einen Text ernst zu nehmen heißt demnach auch, den Modell-Leser ernst zu nehmen, den der Text selbst entwirft. Dieser Leser hat ja nicht nur die Aufgabe, das aufzuspüren, was der Text explizit sagt; sondern von ihm wird auch erwartet, das vom Text Verschwiegene zur Sprache zu bringen⁹², womit ein weiteres Moment der Zusammenarbeit zwischen Text und Leser in den Blick kommt. Der Schreiber, der sich ja in der Auswahl dessen, was er abfaßte, begrenzen mußte, hat seinen Text so eingerichtet, daß der Leser das »Nicht-Gesagte« – aber mit dem Geschriebenen *Gemeinte* – erschließen kann⁹³. Der Text enthält – wie *Wolf Schmid* sagt – »Unbestimmtheitsstellen«⁹⁴ und braucht daher einen Leser, der sie konkretisiert und die für ihn bereiteten »Enklaven« des Textes versuchsweise mit Elementen seines eigenen Interpretationssystems besetzt. Nach *Wolfgang Iser* erweisen sich solche »Leerstellen« als »zentrale Umschaltelement[e] der Interaktion von Text und Leser«; sie »regulieren die Vorstellungstätigkeit des Lesers, die nun [aber] zu Bedingungen des Textes in Anspruch genommen wird«⁹⁵.

⁹⁰ Eco, Streit (s. Anm. 52), 35.

⁹¹ Ps 1,2 in der Übersetzung von Luther. Vgl. auch Ps 119,148: »Ich wache auf, wenn's noch Nacht ist, nachzusinnen über dein Wort.« Josua wird von Jahwe ermahnt: »Das Buch dieses Gesetzes sei allezeit auf deinen Lippen; sinne darüber Tag und Nacht, daß du darauf achtest, nach allem zu handeln, was darin geschrieben ist ...« (Jos 1,8).

⁹² Vgl. Iser (s. Anm 76), 264f.

⁹³ Vgl. aaO 265. Hierbei geht es letztlich um nichts anderes als die von der Semiotik untersuchte *kompositorische Tätigkeit der Zeichenbildung*, wobei der Zeicheninterpret (Leser, Hörer usw.) *etwas Wahrgenommenem* (einem Signifikanten, einem Ausdruck – jedweder zur Bezeichnung von etwas anderem taugenden Form) etwas im Moment der Interpretation bzw. des Verstehens *Nicht-Wahrgenommenes* (ein Signifikat, eine Bedeutung – etwas Bezeichnetes) zuordnet. So gehört die weder vom Autor noch vom Schreiber, noch vom Text zu erübrigende Zuarbeit des Lesers/Hörers unausweichlich und wesentlich zu jedem Erkenntnis- und Kommunikationsakt. Vgl. dazu die ausführlicheren Darlegungen bei ENGEMANN, Homiletik (s. Anm. 49), 95–99 u.ö.

⁹⁴ SCHMID bezeichnet mit diesem Begriff im Grunde das gleiche Phänomen wie Iser, V. Woolf, Eco u.a. SCHMID betont jedoch ausdrücklich, daß ein literarisches Werk »ein ganzes Spektrum möglicher Ausfüllungen der Unbestimmtheitsstellen« birgt, weshalb »Interpretationen, die die Pluralität der Konkretisationen unterdrücken, ... sich den Vorwurf gefallen lassen [müssen], daß sie den wahren Sinn des Erzählten verfehlen« (SCHMID [s. Anm. 36], 35f).

⁹⁵ Iser formuliert diese Gedanken in einer Auseinandersetzung mit dem von Woolf entwickelten Modell des *Common Reader*. Vgl. DERS. (s. Anm. 76), 266.

Dieser Prozeß der Zuarbeit durch den Leser ähnelt dem, was in der Textforschung als *Konjektur* bezeichnet wird: Indem der Leser anhand und aufgrund des lückenhaften Textes einen ausgefüllteren Text erschließt, ohne den der geschriebene Text unverständlich bliebe, gebraucht er jene Lücken im Text als Enklaven seines eigenen Verständnisses und erklärt sie schließlich zum Territorium des Textes.

Wir könnten also sagen: Sofern sich »Blickpunkt und Horizont« eines Textes zwar aus ihm ergeben, nicht mehr jedoch in ihm selbst dargestellt sind, »erhält der Leser die Möglichkeit, *den* Blickpunkt zu besetzen, der vom Text eingerichtet ist«, um so zum »Perspektivträger« zu werden. Der *Textstruktur* korrespondiert also eine vom Schreiber vorgesehene *Aktstruktur* – der implizierte Leser, ohne den die Intention des Textes nicht »erfüllt« werden kann⁹⁶.

Vielleicht kann man im Hinblick auf die Erkennbarkeit der *intentio operis* auch auf das sogenannte literarische *Erhabene* verweisen, das man – wie in verschiedenen literaturtheoretischen Untersuchungen gezeigt wird – an der Schwierigkeit erkennen kann, die die entsprechende Literatur dem Leser aufgrund ihrer Originalität bereitet. Nach Ansicht *Harold Blooms*, der sich viele Jahre mit dem Alten Testament befaßt hat, zeigt sich das Erhabene – zum Beispiel in den Geschichten des Jahwisten – darin, daß wir diese Texte weder »einfach« noch »in einem ganz anderen [als einem erhabenen, »unheimlichen-] Sinn« lesen können, worin ein Indiz dafür zu sehen sei, daß die Tradition, deren Teil wir sind, »trotz vieler Versuche in diese Richtung nie vermochte, ihre Ursprünge zu assimilieren«⁹⁷.

»Der Text sagt...« – diesen Satz habe ich so lange fortzusetzen, bis – hervorgegangen aus der dialektischen Wechselrede zwischen mir und dem Text – der neue Text entstanden ist, die Predigt als das Resultat dessen, was der Text vorsah, und der Entscheidungen, die er mir zumutete, um verstanden zu werden. Später, wenn ein neuer Text, kaum geboren, schon auf Interpreten wartet, hat jener Text zu schweigen. Nicht, weil ich nicht auf ihn angewiesen wäre, sondern weil ich mich von ihm anweisen *ließ* und zu einer Interpretation gelangt bin, die zu hundert Prozent dem Text und zu hundert Prozent meiner Person zuzuschreiben ist.

Der Leser und der Text – sie sind sich nicht selbst überlassen. Der *Lesende Apostel* liest nicht allein. Während er in der Linken wie zum Zeichen der Aktivität seines Lesens die Augengläser hält, jederzeit bereit, sich ihrer zu bedienen, hält er sich mit seinem rechten Arm selbst fest, umfaßt einen weiteren Apostel, bindet sich also in der unausweichlich subjektiven Lektüre seines Textes an eine Tradition, die freilich nichts anderes ist als eine intersubjektive Tradition subjektiver Lektüren von Texten.

Neben einer aufmerksamen Lektüre der Texte und der Respektierung ihrer internen Kohärenz besteht die einzige Möglichkeit, einer Fehlinterpretation zu

⁹⁶ Vgl. Detaillierteres aaO 61–63.

⁹⁷ Vgl. BLOOM (s. Anm. 41), 11f.

entkommen, darin, daß der Leser der Schrift selbst in der Tradition steht und sie kennt. Andererseits bleibt die Tradition nur dadurch am Leben, daß der Interpretationsprozeß nicht abgeschlossen und verendgültigt wird, sondern neue Texte hervorbringt. Damit stehen wir abschließend vor der Frage, welche Konsequenzen sich aus dem Gesagten für die Predigt selbst ergeben.

5. Der Tod des Predigers und die Interpretationshoheit der Hörer

Etwa zu derselben Zeit, als *Roland Barthes* den »Tod des Autors« proklamierte, forderte bzw. erklärte *Rudolf Bohren* den Tod des Predigers auf der Kanzel: »Gottes Wort bleibt Gottes Wort, darum muß der Mensch, der es ausrichten will, am Wort sterben.«⁹⁸

Gewiß, die Welten, aus denen heraus *Barthes* und *Bohren* sprachen, haben miteinander nichts zu tun. Bis jetzt jedenfalls. Was aber geschieht, wenn wir den *toten Autor* Barthes' nach Heidelberg tragen und den *toten Prediger* Bohrens mit nach Paris nehmen? Eine Analyse beider könnte in der Homiletik in der Tat zur Propagierung des *Todes des Predigers* führen; – aber nicht um des Effekts des in Heidelberg verursachten metaphysischen Gedröhns willen, in dem der Text kaum vor der Willkür virtuoser Auslegung geschützt werden kann, sondern um vom Prediger zu fordern, er möge sein Testament machen: d.h. sich zu einer Predigt als einem *eigenständigen Text* entschließen, der nicht nur als *Erklärung eines anderen Textes* fungiert, sondern insofern eigenständig ist, als sich der Prediger in diesen Text, seine Predigt, als sein Zeugnis inkorporiert hat wie einst der Autor in seinen Text.

Ich plädiere für eine Predigt, die zwar aus einer aufmerksamen, intensiven und methodisch reflektierten Begegnung mit dem Text hervorgeht, die aber den Text dann – im Predigtvollzug – nicht mehr traktieren muß⁹⁹. Wiederum nicht, weil sie ihn ignorierte oder weil der Prediger ein eigenes Evangelium hätte, sondern weil dieser Text einen neuen evoziert hat.

Als authentisches Resultat der Begegnung zwischen Leser und Tradition muß die Predigt selbst als würdiges und notwendiges Interpretandum verstanden werden. Sie hat auf der Kanzel nicht eine neuerliche Interpretation der Schrift zu eröffnen, sondern ist eine aus der Interpretation der Schrift *erwachsene* Rede,

⁹⁸ R. BOHREN, Die Gestalt der Predigt (in: G. HUMMEL [Hg.], Die Aufgabe der Predigt, 1971, 207–231), 218.

⁹⁹ Das heißt nicht zwangsläufig, daß der Text nicht zitiert oder nicht auf andere Weise in die Predigt einbezogen werden sollte; ausschlaggebend ist, ob die Predigt den Text *interpretiert* oder *gebraucht*. Sie soll sich seiner nicht *bedienen*, um insgeheim die Letztgültigkeit ihrer Sinnfindung aus dem Text erhärten zu können oder um sich durch den »Griff nach dem Text« eine Legitimation zu verschaffen, die doch die Predigt als eigener »Text«, als selbständiges Zeugnis selbst implizieren muß.

erarbeitet in dem Bemühen, wiederum verbindlich zu reden und dem im Zuge der Interpretation *historisch gewordenen* Text¹⁰⁰ einen *gegenwärtigen* Text zuzugesellen.

»Historizität ist niemals eine Eigenschaft eines Textes, die man fassen kann, wie man eine Katze am Schwanz packt. Historizität muß dem Text durch Interpretation gegeben und zugestanden werden. Historizität ist keine Eigenschaftsbezeichnung, sondern ein Relationsbegriff, Bezeichnung eines bestimmten Verhältnisses zwischen dem Interpreten und einem Text, der bei ihm Geschichte gemacht hat. Deshalb ist Historizität nicht Voraussetzung, sondern Ergebnis der Textinterpretation.«¹⁰¹

Jener *gegenwärtige Text* ist nicht mehr eine Auseinandersetzung mit dem (via interpretationis) historisch gewordenen Text, schon gar nicht die Wiederverkörperung einer historischen Textmeinung in der gegenwärtigen Predigt. Die Predigt muß als gegenwärtiger Text ein Text mit einer eigenen Meinung, ein Text mit Position sein, ein gesprochener Text mithin, dessen Meinung mit der des historisch gewordenen Textes nicht einfach identisch sein kann. Dies heißt ja keineswegs, daß darum die Meinung der Predigt der Meinung des Textes widerspräche¹⁰²; sondern damit wird unterstellt, daß jegliches verantwortungsvolles Interpretieren der Heiligen Schrift einen Konsens über einen bestimmten Fächer von Meinungen sowohl voraussetzt wie zur Folge hat.

Ich mißtraue jeder Predigt, zu deren Prämisse die jeder Auslegung voraussetzende Kongruenz von historischer Textmeinung und historischer (gegenwärtiger) Leser- bzw. Predigermeinung gehört. Wo dies unterstellt wird – z.B. durch implizite und explizite Identifikationen mit dem, was der Autor wollte –, liegt ein fragwürdiges Verständnis des Wesens der Offenbarung und des Charakters des Evangeliums vor.

Die Arbeitshaltung, aus der solche Predigt erwächst, die eine eigene Meinung haben und dennoch von »unserem Text« reden kann, ist wiederum am *Lesenden Apostel* zu studieren: Es bleibt mir nichts, als *einen* Arm um die Tradition zu legen, in der ich bisher gehört und gelesen habe, und mit dem *anderen* Arm die

¹⁰⁰ Vgl. WEIMAR (s. Anm 76), 197, § 337.

¹⁰¹ AaO 197, § 336.

¹⁰² Bei aller offenkundigen Strenge des 2Joh ähnelt das Kriterium für das »Bleiben in der Lehre« bzw. das Indiz für das »Hinausgehen über die Lehre« eher einer allgemeinen, wenigstens elementaren Richtlinie. Nach 2Joh entscheidet sich alles an der Frage, ob ein Lehrer die Inkarnation leugnet oder sie als Inbegriff der »Lehre Christi« versteht (vgl. 2Joh 7.9).

Von daher steht die Frage nach einem *Konsens über verschiedene Lektüren* eines Textes auf einer anderen Ebene als auf der, auf die sie oft gehoben wird: Die »Wahrheitsfrage« steht viel seltener zur Debatte, als unterstellt wird, wenn man etwa die Interpretation eines Textes als beliebig bezeichnet. Der Umstand, daß eine Predigt höchst selten die Inkarnation bestreiten wird, nötigt dennoch zu der nicht weniger akuten Frage, ob eine Auslegung nicht auch ganz einfach deshalb verfehlt sein kann, weil sie ihre *Hörer* verfehlt.

Initiative zu ergreifen. Diesmal nicht mit den Augengläsern, um zu lesen, sondern mit der Feder, um zu schreiben und die Predigt als mein Zeugnis, hinter das ich mich nicht zurückziehen kann, in dem ich ganz impliziert bin, der Gemeinde zu vermachen. Das *testamentum* des Predigers ist nur als *testimonium*, was es ist: Weitergabe und Fortschreibung der – um es noch einmal mit dem 2. Johannesbrief zu sagen – Lehre Christi.

Dies impliziert auch das Plädoyer für eine Kanzelrede, deren Prediger darauf verzichten kann, sich *vor* der eigenen Predigt aufzubauen und sie unablässig zu erklären, wie man einen schlecht erzählten Witz erklärt; demgegenüber sollte er sich um eine Predigt bemühen, deren sich die Hörer selbst bemächtigen können, eine Predigt, die überhaupt Hörer impliziert, also nicht nur »um Hörer weiß« und an sie »denkt«, sondern sie auch *vorsieht*¹⁰³.

Das hat in diesem Zusammenhang wenig mit der Berücksichtigung der *homiletischen Situation*¹⁰⁴ und noch viel weniger mit jenem vordergründigen Pragmatismus zu tun, der die Hörer bestenfalls zur Umsetzung bereitgestellter Handlungsofferten braucht. Die »homiletische Situation« kommt eher zu ihrem Recht, wenn die Predigt ihren Hörern jene *Enklaven* zur Verfügung stellt, dank deren sie interpretatorisch in und mit der Predigt durch ihren Alltag gehen und gegebenenfalls an der Beantwortung eigener Fragen arbeiten können, von denen der Prediger nichts wissen konnte. Dies setzt wiederum eine Predigt voraus, die überhaupt zu befragen *ist*, weil der Hörer in ihr einen Fuß auf eigenes Territorium *setzen*, in ihr sich verankern und damit beginnen kann, die Bedeutung der

¹⁰³ ECO schreibt vom solchermaßen »offenen Text«: »Ein »offener Text« kann nicht als eine Kommunikationsstrategie beschrieben werden, wenn die Rolle seines Empfängers (des Lesers von Worttexten) im Moment der Erschaffung *als* Text nicht ins Auge gefaßt wird« (DERS., Im Labyrinth [s. Anm. 81], 190). Vgl. dazu die Unterscheidung zwischen *faktischer* und *taktischer* Ambiguität im Zusammenhang der homiletischen Rezeption der Semiotik Ecos bei W. ENGEMANN, Wider den redundanten Exzeß. Plädoyer für eine ergänzungsbedürftige Predigt (ThLZ 115, 1990, 792–796.)

¹⁰⁴ Ich neige dazu, gegenüber meinem früheren Insistieren auf der für jede Predigt zu erarbeitenden konkreten *homiletischen Situation* (E. Lange) ein Ritardando einzulegen: Einerseits, weil festzustellen ist, daß Lange – gegen seine Popularität – nicht gründlich gelesen, leicht und häufig gründlich *falsch* verstanden wird. In den – u.a. die »homiletische Situation« betreffenden – Vorarbeiten zu einer Predigt ist beispielsweise zu lesen: »Da nicht voraussehen ist, welche Themen am [Datum im Sommer 1995] im Interesse der Öffentlichkeit stehen werden und voraussichtlich die Presse wegen der großen Schulferien politisch im Sommerloch stehen wird, ist es müßig, hier Spekulationen anzustellen. Auch in [An]betracht der geringen Zahl der Gottesdienstbesucher (Schulferien!) und der Tatsache, daß diesem Tag im Kirchenjahr keine besondere Bedeutung zukommt, hat der Prediger bei der Auswahl seines Predigtthemas relativ freie Hand« (Predigt 0032, 16f).

Andererseits hat sich gezeigt, daß eine Profilierung der *homiletischen Situation* auch dann, wenn sie gelingt, unversehens in eine Historisierung des Textes im Hier und Heute münden und schließlich in einer Bewahrheitungsfaktizität erstarren kann, ohne daß aus der Begegnung mit dem Text eine hermeneutische Perspektive gewonnen worden wäre.

Predigt zu *ihren* Bedingungen mit *seinem* Leben und *seinem* Glauben in Verbindung zu bringen.

Begünstigt wird eine solche Predigt dadurch, daß sie bewohnbare, begehbare Textwelten entwirft, also bereit ist, über die Abstraktionsebene der dargestellten Welt hinauszukommen und in eine *erzählte Welt* vorzudringen, die den Hörer als *Beobachter* lebens- und glaubensrelevanter Ereignisse braucht, ihn dadurch in eine Gleichzeitigkeit mit der Verkündigung bringt und – auf der Ebene von Identifikationsperspektiven – zu Entscheidungen motiviert¹⁰⁵. (Wenn dies nicht den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde, könnten wir hier die Plädoyers für die *narrative Predigt* Revue passieren lassen und darüber spekulieren, ob es »Zufall« ist, daß Jesus so oft anfang, Geschichten zu erzählen, wenn er »predigte«.)

In all diesen Darlegungen kann man die Kettenglieder einer *wandernden Interpretationshoheit* vom Schreiber des Textes bis hin zum Prediger als von Autor zu Autor nachzeichnen.

Zunächst lag die Interpretationshoheit beim *historischen Autor*, der, indem er schrieb, sich einem (*Bibel*-)Text anvertraute und beispielsweise – vereinfachend formuliert – das Reden und Tun Jesu als (*Ereignis*-)Text interpretierte. Der *Leser bzw. Prediger* hatte sich der Interpretationshoheit des *Bibeltextes* zu stellen, also nach bestem Wissen und Gewissen alles das zu berücksichtigen, wodurch sich der Text als vom Autor so gewollt zu erkennen gab. Dann aber war es an ihm, dem *Prediger*, die Herausforderung zur Interpretation anzunehmen und anhand des Textes einen Sinn zu erarbeiten, wobei er schließlich selbst als *Autor* eines Textes – nämlich der Predigt – in Erscheinung tritt.

Text →	Autor →	Text →	Autor →	Text →	Autor →	Text
empirische Wirklichkeit	Verfasser eines bibl. Textes	Bibeltext	Leser bzw. Prediger	Predigt	Hörer	Auredit

Wenn in dieser Kette der weitergereichten Interpretation weitergereichter Texte nicht auch das Gliederpaar *Predigt* und *Hörer*¹⁰⁶ ineinandergreift und der Hörer so die Chance bekommt, in der Auseinandersetzung mit ihr zu einem

¹⁰⁵ In der Literaturwissenschaft besteht ein gewisser Konsens darüber, daß Identifikationen – seien sie nun »assoziativ, admirativ, sympathetisch, kathartisch oder ironisch« – in erster Linie auf der fiktiven Textebene evoziert werden können. Identifikationen sind weniger Folge der Einsicht in die Regeln der dargestellten Welt. Vgl. die Zusammenstellung der »Interaktionsmuster der Identifikation mit dem Helden« bei JAUSS (s. Anm. 78), 220.

¹⁰⁶ Vgl. ENGEMANN zum *Auredit* des Hörers in Analogie zum *Manuskript* des Predigers. Mit dieser Formulierung soll die schließlich im Prozeß der Interpretation der Predigt gewonnene, d.h. vom Hörer zur Predigt entworfene Botschaft, auch begrifflich als eigener Text qualifiziert werden. Vgl. DERS., Homiletik (s. Anm. 49), 91.

Text zu gelangen, an dem er selbst als Autor beteiligt ist, fehlt der Predigt ein entscheidendes Element. Die Predigt bedarf also ihrerseits einer *intentio lectoris* bzw. *auditoris*, um »erfüllt« zu werden, ist doch die einzige Weise, in der ein Text zum Verstehen führen kann, die, daß er sein Eigenstes einem neuen Text anverwandeln läßt.

Eine Predigt nun, die nicht vorgibt, eine aktualisierte Abbildung des Textsinns zu sein, sondern, verwurzelt in der Tradition und gehalten von ihr, im reflektierten Verstehen des Textes den Akt der Textproduktion wiederholt, erklärt und macht die Hörer zu derjenigen Instanz, die letztlich kompetent zwischen Tradition und Situation zu vermitteln hat. Die Kompetenz der Gemeinde darf also nicht auf die ihr von Luther zugesprochene Fähigkeit zur Beurteilung der Lehre¹⁰⁷ beschränkt werden, sondern erstreckt sich auch auf die Tätigkeit der Gemeinde, sich im buchstäblichen Sinn eigene Verse auf die Predigt zu machen, die wiederum zu hundert Prozent vom Evangelium und zu hundert Prozent von ihrer Situation motiviert sind.

Eine Homiletik hingegen, die damit kokettiert, sich keinen Hörer vorstellen zu brauchen, sich gar zum Ziel setzt, dessen Zuarbeit als unheilige Entstellung des zu Sagenden abzuwehren und schließlich in aller Unbescheidenheit ihrem Prediger zumutet, *selbst* alles sagen zu müssen und zu können, untergräbt die Kompetenz der Hörer und exkommuniziert sie¹⁰⁸, statt ihnen die Möglichkeit zu eröffnen, über *ihren* Text mit jenem Ursprung in Verbindung zu treten, der den Autor zur Feder greifen und schreiben ließ.

In diesem Sinne schließe ich mit einer Sympathiebekundung *Umberto Eco*s gegenüber der Erschließung von Texten:

»Ich sympathisiere mit dem Vorhaben,
Lesarten zu erschließen,
aber ich empfinde auch die fundamentale Pflicht,
sie zu schützen, um sie erschließen zu können,
denn ich halte es für riskant,
sie zu erschließen in der Absicht,
sie zu schützen.«¹⁰⁹

¹⁰⁷ Vgl. M. Luther, Das eyn Christliche versamlung odder gemeyne recht und macht habe, alle lere tzu urteylen vnd lere tzu beruffen, eynd vnd abtzusetzen, Grund und ursach aus der schrift. 1523, WA 11, 408–416.

¹⁰⁸ Nach der Predigt könnten die Hörer vielleicht den Text oder Teile der Rede wiederholen. Weil jedoch zum Sinnverständnis eines Textes die Produktion eines Textes in eigener Sprache erfolgen muß, wäre ihnen in dieser Predigt nur wenig zu verstehen gegeben worden. Der Text selbst wird dabei um die Chance gebracht, in der Tradition weiter eine Rolle zu spielen und – Texte gebärend – selbst am Leben zu bleiben.

¹⁰⁹ Eco, Streit (s. Anm. 52), 40.