

# Einander wahr-nehmen

Rezeptionsästhetik als Chance für gegenseitiges Lernen  
in der Bibelwissenschaft

RENATE ANDREA KLEIN\*

*This article is a plea for a non-biblical approach to biblical texts, the so called “Rezeptionsästhetik” (aesthetics of reception). Important points of this approach are reading biblical texts as fictional (poetic) texts and the reader’s role in decoding the texts according to his “encyclopaedia”. Using aesthetics of reception in interpreting Bible texts can contribute to the better acceptance of different points of view on the same scripture passage and to more respect and understanding between the different religious traditions concerning biblical interpretation.*

**Keywords:** *Aesthetics of reception, fictionality, mythic-religious speaking, constitution of sense by the reader*

## 1. Einstieg

Schon innerbiblisch ist belegt, wie unterschiedlich mit Gottes Wort umgegangen und wie unterschiedlich es ausgelegt wird. 2Kön 22 f. und Jer 36 legen beredtes Zeugnis davon ab. Die erste Geschichte erzählt von der Auf-  
findung eines Gesetzbuches im Tempel anlässlich der Zählung des Geldes aus dem Opferstock. Als der König Josia die Worte des Gesetzbuches vernimmt, zerreißt er seine Kleider als Zeichen der Reue und in der Hoffnung, dass Gott seinen Grimm nicht walten lassen werde, weil schon die Vorfahren ungehorsam waren und fremden Göttern geopfert haben. Aber es bleibt nicht beim Kleiderzerreien. Josia lässt die Legitimität des Gesetzbuches von der Prophetin Hulda bestätigen und führt dann aufgrund des Buches eine radikale Reform des Kultes durch (2Kön 23). Josia befolgt die Ziele des Gesetzbuches, so dass resümierend über ihn ausgesagt wird: „Seinesgleichen war vor ihm kein König gewesen, der so von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften sich zum Herrn bekehrte, ganz nach dem Gesetz des Mose, und nach ihm kam seinesgleichen nicht auf“ (2Kön 23,25).

Dieser letzte Satz bewahrheitet sich, zumal in seinem letzten Teil, zumindest für Josias Sohn Jojakim, über den die Erzählung Jer 36 wenig Rühm-

---

\* Renate Andrea Klein, Lect. Dr. for Old Testament, Department for History, Patrimony and Protestant Theology at the “Lucian Blaga” University of Sibiu. Adresse: Piata Republicii 16, 505200 Fagaras; e-mail: renateaklein@gmail.com.

liches zu berichten weiß. Es wird erzählt, dass der Prophet Jeremia den göttlichen Auftrag erhalten habe, eine Schriftrolle mit allen Worten Gottes „von der Zeit Josias an bis auf diesen Tag“ (V. 2b) anzufertigen, damit Juda gewarnt werde und umkehre. Jeremia diktiert Gottes Worte seinem Schreiber Baruch. Die Schriftrolle gelangt über mehrere Stationen vor den König und wird ihm vorgetragen. Dieser aber lässt sie abschnittsweise verbrennen. Ganz anders als bei der Kenntnisnahme des Gesetzbuches durch Josia in 2Kön 22 heißt es hier: „Und niemand entsetzte sich und zerriss seine Kleider, weder der König noch seine Großen, die doch alle diese Worte gehört hatten“ (Jer 36,24). Im Gegenteil, der König Jojakim will Jeremia und Baruch, die Urheber dieser Schrift, gefangen nehmen lassen. Doch Gott, heißt es, habe sie verborgen und, nimmer müde seinem scheinbar unbelehrbaren Volk auf den rechten Weg zu helfen, den Auftrag erteilt, eine neue Schriftrolle anzufertigen.

Wir kennen den genauen Wortlaut der beiden Schriftstücke aus diesen Erzählungen nicht, aber aus den jeweiligen Kontexten darf wohl geschlossen werden, dass es sich um Worte Gottes gehandelt haben muss, für deren Nichtbefolgung Gericht angedroht wurde.<sup>1</sup> Die Stellung der beiden Könige Josia bzw. Jojakim dazu ist so unterschiedlich wie sie unterschiedlicher nicht sein könnte.

Ist der unterschiedliche Zugang zum Wort Gottes schon innerbiblisch belegt, ergibt sich das noch mehr bei der Gegenüberstellung unterschiedlicher Traditionen der Bibelauslegung. Es sei mir gestattet, das anhand zweier Beispiele aus meiner eigenen Erfahrung zu illustrieren.

1. Während eines Studienaufenthalts in Jerusalem (1995/96) besuchte ich an der Hebräischen Universität eine biblisch-exegetische Vorlesung zu den Jakobserzählungen der Genesis. Die dort angewendeten exegetischen Metho-

---

<sup>1</sup> Das zur Zeit Josias im Tempel aufgefundene Gesetzbuch wird z. B. von Georg Braulik, „Das Buch Deuteronomium“, in: Erich Zenger et. al., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie Bd. 1,1), Stuttgart 2008, S. 136-155, als Ur-Deuteronomium angesehen, als eine Vorstufe der aus Dtn 5-28 bekannten Gesetze (S. 144). 2 Kön 22,4 erwähnt, dass der Kassasturz im Opferstock, der zur Auffindung des Gesetzbuches geführt hat, zur Zeit des Hohenpriesters Hilkija vorgenommen wurde. In Jer 1,1 wird Jeremia als Sohn Hilkijas aus dem Priestergeschlecht von Anatot vorgestellt und ihm eine Wirkungszeit ab dem 13. Jahr Josias bis zum Untergang Judas zugeschrieben (V. 2-3). Ob der Prophet Jeremia an der Buchauffindung in irgendeiner Weise beteiligt ist, lässt sich nicht nachweisen, selbst wenn man die Identifizierung des Hohenpriesters Hilkija mit dem Vater Jeremias vollzieht, was keineswegs als gesichert gelten kann. Trotzdem bleibt die Tatsache, dass der Prophet Jeremia und der König Josia zusammengehören (nach *bBaba Batra* 15a ist Jeremia der Verfasser des Königebuches), und die beiden erwähnten Erzählungen bewusst als Kontrastparallelen gestaltet worden sind, um den Gegensatz zwischen den beiden Königen Josia und Jojakim herauszuarbeiten (vergleiche: Franz-Josef Backhaus, Ivo Meyer, „Das Buch Jeremia“, in: E. Zenger et. al., *Einleitung*, S. 452-477, bes. 466 f.).

den waren mir zum großen Teil vertraut. Was mich aufhorchen ließ, war die Identifikation des Vortragenden (und damit implizit auch der teilnehmenden Studierenden) mit den biblischen Gestalten und deren Geschichten. Man sprach über *Abraham abijnu* – „unser(en) Vater Abraham“, *Jaaqob abijnu* – „unser(en) Vater Jakob“ oder *Rahel imenu* – „unsere Mutter Rahel“ und wurde somit Teil dieser Geschichten. Aus der mancherorts durchaus berechtigten Kritik an der Handlungsweise der biblischen Gestalten sprach immer auch ein Stück weit Selbstkritik, die gleichzeitig als Aufforderung zur Selbstreflexion verstanden wurde. Diese intensive Identifizierung mit dem Bibeltext war mir, aus der christlichen Auslegungstradition kommend, fremd. Der jüdische Zugang zur Bibel war direkt. Man verstand sich als Teil der Geschichten und war ein Glied in ihrer langen Traditionskette. Hier ist mir zum ersten Mal bewusst geworden, wie anders als in der für mich gewohnten Weise Auslegung funktionieren kann.

2. Vor gut 10 Jahren fand in Hermannstadt/Sibiu anlässlich der Dekade zur Überwindung der Gewalt ein Seminar statt, an dem orthodoxe und evangelische Theologen der jeweiligen Ausbildungsstätten in Hermannstadt sowie Lehrende und Studierende der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern beteiligt waren. Hier konnte ich erleben, wie zwei von ihrer konfessionellen Tradition her ganz unterschiedlich geprägte Gruppen sehr verschieden an die Texte herangehen. In Gruppen, in denen Vertreter aller Institutionen, Dozenten wie Studierende, dabei waren, wurde über den Wettstreit Elias mit den Baalpropheten am Karmel (1Kön 18) gesprochen. In der Diskussion stellte sich die unterschiedliche Einstellung der Gesprächspartner zum Bibeltext heraus. Die evangelische Seite betrachtete die Tötung der 850 Propheten des Baal und der Aschera (1Kön 18,40) als brutalen Gewaltakt und stellte die eher rhetorische Frage, ob so etwas, auch wenn es im Namen JHWHs geschehe, zu rechtfertigen sei. Auf orthodoxer Seite war eine intensivere Ehrfurcht vor dem Text zu spüren und die daraus resultierende Scheu, eine eigene Meinung zu äußern. Gelehrte der alten Kirche wurden zitiert und deren Aussagen über den Text zur Diskussion gestellt. Für beide Gruppen war im Unterschied zu dem vorangegangenen Beispiel der Zugang zum Text kein unmittelbarer. Das Moment der Identifikation mit dem im Text Erzählten, so wie ich das im Falle der jüdischen Auslegung der Genesis erlebt hatte, war kaum herauszuspüren. Es waren nicht *unsere* Geschichten, sondern solche, die von anderen handelten.

Von evangelischer Seite her wurde der Wortlaut des Textes hinterfragt. Das Interesse galt den Entstehungsumständen des Textes. Wann und in welchen Kreisen, unter welchen Umständen ist die Abfassung eines solchen Tex-

tes vorstellbar? Was bedeutet die Abschächtung der Baalspriester und -propheten in der konkreten historischen Situation?

Die orthodoxe Perspektive war eine ganz andere. Für die orthodoxen Theologen war die Exegese „keine einfache philologische oder historische Analyse des Textes, sondern mehr persönliches Erlebnis des Exegeten im Leben der Kirche.“<sup>2</sup> Sie verstanden sich, ähnlich wie im Falle der jüdischen Auslegung, als in einer Tradition stehend, allerdings nicht in der Tradition der Erzählungen selbst, sondern in der Tradition ihrer kirchlichen Ausleger.<sup>3</sup>

Die Beispiele zur Unterschiedlichkeit der Zugänge zur Bibel und deren Wahrnehmung ließen sich noch vermehren, nicht zuletzt auch aus der historisch-kritischen Exegese, die seit ihrem Bestehen eine Fülle von kontradiktorischen Lehrmeinungen hervorgebracht hat. Man denke beispielsweise an die Theorien zur Entstehung des Pentateuchs (Quellenshypothese, Erzählkranztheorie etc.).<sup>4</sup> Aber auch andere Ansätze haben sehr verschiedene Ergebnisse gezeitigt. Bibel wird fundamentalistisch, liberal, feministisch, allegorisch, befreiungstheologisch, tiefenpsychologisch, jüdisch und christlich – und da jeweils anders in den verschiedenen Glaubensrichtungen und Konfessionen – und letztlich individuell unterschiedlich ausgelegt.

Zur Beantwortung der Frage nach der Vielfalt biblischer Auslegungsmöglichkeiten soll im Folgenden von wichtigen Erkenntnissen der Literaturwissenschaft der letzten Jahrzehnte ausgegangen werden. Es soll gezeigt werden, dass und mit welchem Nutzen diese nichttheologische Wissenschaft in der Biblexegese Anwendung finden kann.

## 2. Literaturwissenschaftliche Streifzüge

Es kann hier nicht darum gehen, eine ausführliche Literaturtheorie vorzustellen, sondern um die Darstellung einiger für die Biblexegese relevanten Erkenntnisse.

### 2.1. Zur Fiktionalität von Texten

Der Literaturwissenschaftler Jürgen H. Petersen unterscheidet zwischen Wirklichkeitsaussagen und Fiktionalaussagen. Wirklichkeitsaussagen sind „einer empirischen Nachprüfbarkeit hinsichtlich ihrer Richtigkeit oder

<sup>2</sup> Konstantin Nikolakopoulos, *Ein Glaube – drei Stimmen. Wie Christinnen und Christen unterschiedlicher Bekenntnisse mit der Bibel umgehen*, Vortrag am 28. Mai 2005 auf dem 30. Evangelischen Kirchentag in Hannover, S. 2, [http://www.kirchentag2005.de/presse/dokumente/dateien/BIB\\_25\\_193.pdf](http://www.kirchentag2005.de/presse/dokumente/dateien/BIB_25_193.pdf), abgerufen am 16. Juni 2014.

<sup>3</sup> Siehe: *Ibidem*, S. 2: „Das Zeugnis der Kirche von der Schrift wird durch die Tradition abgelegt.“

<sup>4</sup> Vgl. E. Zenger et. al., *Einleitung*, bes. Kap. C, S. 60 ff.

Falschheit unterworfen“.<sup>5</sup> Anders verhält es sich mit Fiktionalaussagen, Aussagen aus poetischen Texten, die sich der Verifizierbarkeit entziehen und deren Wahrheitsgehalt gerade dadurch absolut ist.<sup>6</sup> Wenn ein fiktionaler Text auch nicht an der Realität gemessen und als richtig oder falsch „entlarvt“ werden kann, sondern in dem poetischen Zusammenhang uneingeschränkt als wahr gilt, muss er dennoch nicht fiktiv, also erfunden, sein. Eine fiktionale Aussage, unabhängig davon, ob sie Fakten oder Erfundenes beinhaltet, ist kraft ihres Erzähltwerdens wahr. Ihre Wahrheit ist unmittelbar. „Und weil die Wahrheit der poetischen Aussagen unmittelbar gilt, ist sie auch nicht eingeschränkt, gerät sie nicht an die Grenze, welche die Realität und das (reale) Möglichsein zieht, sondern schließt das real Unmögliche ein und präsentiert es als (poetisch) seiend, als (poetisch und unmittelbar) wahr.“<sup>7</sup> Die Tatsache, dass ein Leser eine poetische Aussage als wahr hinnimmt, auch wenn sie an der Wirklichkeit gemessen falsch ist, liegt nach Petersen an einem doppelten Sprachbewusstsein des Menschen. Der Mensch nimmt Wirklichkeitsaussagen mit dem Realbewusstsein wahr und verifiziert ihre Richtigkeit. Fiktionalaussagen hingegen werden mit dem Fiktionalbewusstsein wahrgenommen und nicht hinterfragt.<sup>8</sup> „Auffallend im Hinblick auf Real- und Fiktionalbewusstsein ist unsere Fähigkeit, ohne große Anstrengungen, ohne Vorbereitung und Zeitaufwand oder gar mit Hilfe gesteigerter Konzentration aus dem einen in den anderen Bewußtseins- und Rezeptionzustand zu wechseln.“<sup>9</sup> Der Wechsel vom Realbewusstsein, das den Normalzustand darstellt, zum Fiktionalbewusstsein vollzieht sich aufgrund von Signalen, die einen fiktionalen Text ankündigen (z. B. die Gedichtform, ein Theaterplakat, eine Bühne etc.).<sup>10</sup>

Innerhalb dieser Unterscheidung von wirklichen und fiktionalen Redeweisen nimmt nach Petersen das mythisch-religiöse Sprechen eine Sonderrolle ein. „Die mythisch-religiöse Sprechweise entzieht sich nämlich genau wie Fiktionalaussagen ganz und gar der empirischen Überprüfbarkeit, ... reklamiert aber trotzdem für sich den Anspruch, durchaus in der Realität zu gelten, also Wirkliches auszusagen.“<sup>11</sup> Das Spezifikum mythisch-religiösen Redens ist, dass es zwar auf seine Richtigkeit hin überprüft werden kann,

---

<sup>5</sup> Jürgen H. Petersen, *Fiktionalität und Ästhetik. Eine Philosophie der Dichtung*, Berlin 1996, S. 97.

<sup>6</sup> Siehe: *Ibidem*, S. 20.

<sup>7</sup> *Ibidem*, S. 21.

<sup>8</sup> Vergleiche: *Ibidem*, S. 31 ff.

<sup>9</sup> *Ibidem*, S. 34.

<sup>10</sup> Vergleiche: *Ibidem*, S. 33 f.

<sup>11</sup> *Ibidem*, S. 97.

aber diese Überprüfung richtet sich nicht an der empirischen und für alle in gleicher Weise gültigen Wirklichkeit aus, sondern an den jeder religiösen Gemeinschaft eigenen Lehren, was zur Folge hat, dass solches Reden nur für die jeweilige Gruppe verbindlich ist. Das religiöse Sprechen „verbindet nicht, wie die fiktionale und die reale Aussage, die Menschen generell miteinander, sondern nur einen Teil von ihnen. Deshalb kommt der mythisch-religiösen Rede trotz eines uns alle verbindenden Religionsbewußtseins unspezifischer Art kein allgemeiner Aussagestatus zu.“<sup>12</sup> Diese Einschränkung macht nach Petersen den Unterschied zwischen mythisch-religiöser Redeweise und fiktionalen sowie Wirklichkeitsaussagen aus, was mythisch-religiöse Texte allerdings nicht disqualifiziert, da diese vom Textgenre her fiktionalen Texten ähnlich sind und, abgesehen von jeder Glaubenseinstellung, auch wie solche gelesen werden können.<sup>13</sup> Leider wird das in der Bibelwissenschaft in noch zu geringem Maße getan. Die Vertreter verschiedener Glaubensrichtungen rezipieren und legen Bibeltexte je nach den der Gruppe eigenen Traditionen und Lehrmeinungen aus, wobei diese Auslegung dann meist Gültigkeit und Wahrheit für sich (allein) in Anspruch nimmt.<sup>14</sup> Bibeltexte wie fiktionale Texte zu lesen würde zur Erkenntnis führen, dass die unterschiedliche Auslegung nicht nur auf der je unterschiedlichen kirchlichen Tradition beruht, sondern weit individueller geprägt ist, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird.

### *Fazit Nr. 1*

Damit ein Dialog und Austausch zwischen den Religionen/Konfessionen über die Auslegung der Bibel als ihrer gemeinsamen Grundlage zustande kommen kann, kann es hilfreich sein, die Bibeltexte wie fiktionale Texte zu lesen,<sup>15</sup> die ihre Wahrheit nicht aus der empirischen Überprüfbarkeit ihrer Aussagen beziehen, sondern die dem Anspruch auf absolute Wahrheit gerecht werden, gerade weil sie sich der Verifizierbarkeit an der Realität entziehen. Bei einigen biblischen Texten ist es eindeutig, dass sie ihren Wahrheitsgehalt aus der Tatsache, *dass* sie erzählt werden, beziehen. Würde man z. B. die Geschichte vom sogenannten Sündenfall (Gen 3) nur mit dem Realbewusstsein zur Kenntnis nehmen, dann müsste man sie als falsch abtun, würde ihr die empirisch verifizierbare Richtigkeit absprechen, allein schon wegen der Un-

<sup>12</sup> *Ibidem*, S. 99. Siehe auch S. 105.

<sup>13</sup> Vergleiche: *Ibidem*, S. 105.

<sup>14</sup> Vergleiche: *Ibidem*, S. 108.

<sup>15</sup> Vergleiche: *Ibidem*, S. 104 f. Petersen bescheinigt den erzählenden, preisenden und meditierenden Textarten, die das mythisch-religiöse Sprechen hervorbringt, die Lesbarkeit mit dem Fiktionalbewusstsein.

möglichkeit, dass eine Schlange spricht. Liest man die Geschichte aber mit dem Fiktionalbewusstsein, so stört das sprechende Tier keineswegs, sondern kann im Gegenteil als die eigentliche Triebfeder in dieser Erzählung wahr- und ernstgenommen werden.

Fiktionale Texte und mythisch-religiöses Sprechen sind „auf die Konstitution von Bedeutung und Sinn angelegt und grenzen sich ... gemeinsam gegen Wirklichkeitsaussagen ab“.<sup>16</sup>

Diese Eigenschaft auch der biblischen Texte als des schriftlichen Niederschlags mythisch-religiöser Redeweisen führt zu einer nächsten wichtigen Erkenntnis der Literaturwissenschaft, die für die biblische Exegese fruchtbar gemacht werden kann, und zwar zu der Tatsache, dass der Leser an der Konstitution von Sinn und Bedeutung eines Textes beteiligt ist. Diese Erkenntnis ist nicht neu, aber bedeutsam im Kontext des interkonfessionellen Dialogs. In der Feststellung, dass jedes Individuum, erst einmal unabhängig von seiner kirchlichen Einbindung, an der Sinnkonstituierung eines Bibeltextes beteiligt ist, liegt die Chance zur Annäherung der Konfessionen.

## 2.2. Zur Mitarbeit des Lesers an der Sinnkonstituierung eines Textes

Grundlegend für einen Text ist seine kommunikative Funktion.<sup>17</sup> Diese äußert sich darin, dass ein Sender einem Empfänger eine Botschaft mitteilt. Im Falle poetischer, also fiktionaler Texte, vollzieht sich der Kommunikati-

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, S. 105.

<sup>17</sup> Vergleiche: Cordula Kahrmann, Gunter Reiß et al., *Erzähltextanalyse. Eine Einführung mit Studien- und Übungstexten*, Weinheim <sup>4</sup>1996, S. 21 ff. Gegen J. H. Petersen, *Fiktionalität*, der nur Wirklichkeitsaussagen, die verifizierbar sind und mit der Absicht einer Senderinstanz, eine Nachricht einer Empfängerinstanz direkt zu übermitteln, geäußert werden, kommunikative Funktion bescheinigt. Fiktionale Rede hingegen sei eine „inkommunikative Ausdrucksform“ (S. 55), da für sie die Sender-Empfänger-Struktur keine unabdingbare Voraussetzung darstellt. Im Hinblick auf religiöses Reden hält Petersen fest, dass es sich „nicht um eine Kommunikation zwischen einem realen Sender und einem realen Empfänger [handelt]. Nicht einer spricht zum anderen, sondern »es« wird von Gott, von den Geboten, vom Jenseits gesprochen“ (S. 101). Diese Definition von Kommunikation ist m. E., gerade was biblische Texte angeht, zu eng gefasst. Bibeltexten liegt eine evidente Kommunikationsabsicht zugrunde. Man denke etwa an die Briefliteratur des NT, die gegenstandslos würde, würde ihr die Absicht des Briefschreibers, seinen Adressaten etwas mitzuteilen, abgesprochen werden. Allerdings eröffnen der Sammlungs- und Tradierungsprozess dieser Briefe sowie die Entstehung pseudepigraphischer Schriften die Möglichkeit, dass sie von den nicht mehr unmittelbar angesprochenen Lesern wie fiktionale Texte gelesen werden. Die Wirklichkeitsaussagen, die bspw. der historische Apostel Paulus der real existierenden Gemeinde in Korinth oder Philippi geschrieben hat und denen evident kommunikative Absicht zugrunde liegt, werden, wenn sie von heutigen Lesern rezipiert werden, nicht weniger kommunikativ, aber sie werden außerhalb ihres ursprünglichen historischen Kontextes in einer Weise gelesen, die der Leseweise von fiktionalen Texten gleicht.

onsvorgang auf fünf verschiedenen Ebenen.<sup>18</sup> Auf drei Ebenen ist die Kommunikation im Text selbst strukturiert. Da sind es zunächst die Figuren des Textes, die direkt miteinander reden, dann aber auch der fiktive Erzähler oder Erzähler im Text, der die Figuren auf der ersten Ebene konstituiert und dessen Rede sich an einen Adressaten im Text wendet. Ebenso textintern ist auch der Kommunikationsvorgang, der sich zwischen dem abstrakten Autor und dem abstrakten Adressaten abspielt, wobei diese Größen nicht mehr als Figuren erscheinen, sondern sich in den konzeptionellen Merkmalen eines Textes wiederfinden. Der Autor, der seiner Kommunikationsabsicht ein Konzept zugrunde legt, wendet sich damit an eine Empfängerinstanz, die dieses Konzept zu deuten versteht.

Im textexternen Bereich erfolgt die Kommunikation auf zwei weiteren, nicht immer streng voneinander trennbaren Ebenen. Als Senderinstanz tritt der reale Autor als Individuum bzw. als historische Person auf und kommuniziert, wenn auch indirekt, mit dem realen Leser als Individuum bzw. als historische Person.

Gerade der Rezeptionsseite dieser textexternen Kommunikation wurde in der Literaturwissenschaft der letzten Jahrzehnte vermehrt Aufmerksamkeit geschenkt. Mit der Tatsache, dass und in welcher Weise ein Autor sich selbst und sein Milieu in ein poetisches Werk einbringt, hat sich die Literaturwissenschaft seit jeher beschäftigt. Unschwer lässt sich an einem Roman z. B., dessen Autor bekannt ist, festmachen, wo autobiografische Züge auftreten oder in welcher Weise historische, soziale, politische Gegebenheiten seiner Zeit verarbeitet werden.

Solange die Erforschung der Produktionsseite eines Textes dessen Auslegung beherrschte, blieb Literaturwissenschaft für die biblische Exegese nur bedingt relevant. Denn der Autor biblischer Schriften ist im Allgemeinen unbekannt. Man kann also kaum vom Autor auf den Text schließen. Der Auslegungsvorgang ist bei biblischen Texten eher gegenläufig. Aus den vorhandenen Texten (und – in Glücksfällen – außerbiblischen Belegen) wird auf die Entstehungsumstände und auf mögliche Verfasser- und/oder Tradentenkreise geschlossen. Doch diese Methode zeitigt sehr unterschiedliche Ergebnisse.

Nehmen wir als Beispiel das Buch Ruth, insgesamt gesehen ein Meisterwerk hebräischer Erzählkunst. Das Buch erzählt die Geschichte zweier Frauen, der Israelitin Naomi und der Moabiterin Ruth, ihrer Schwiegertochter. Das nicht gerade wohlmeinende Schicksal bringt Naomi und ihre Familie im Gefolge einer Hungersnot nach Moab. Der Ehemann Elimelech stirbt und bald darauf auch die beiden Söhne, die Moabiterinnen zu Frauen genommen

<sup>18</sup> Vgl. C. Kahrman et. al., *Erzähltextanalyse*, S. 43 ff.

hatten. Naomi entschließt sich zur Umkehr in ihre alte Heimat und wird von Ruth begleitet, die sich innerhalb der israelitischen Gemeinschaft eine neue Existenz aufbaut und sogar zur Ahnmutter Davids wird.

Über die zeitliche Einordnung dieser Geschichte gibt es in der Forschung keinen Konsens.<sup>19</sup> Je nach Gewichtung und Auslegung der sprachlichen Eigentümlichkeiten, die entweder als frühes oder als spätes aramaisierendes Hebräisch angesehen werden, variieren die Hypothesen über die Datierung des Buches Ruth von der frühen Königszeit bis in die nachexilische Zeit. Das Zusammenspiel mit anderen biblischen Texten lässt auch unterschiedliche Schlüsse zu. So ist die Erzählung über die Integration einer Moabiterin in die israelitische Gesellschaft nicht vereinbar mit der Aussage in Dtn 23,4 f., gemäß der Moabiter aus der israelitischen Kultgemeinschaft ausgeschlossen werden. Dieser Widerspruch führt entweder zu einer Frühdatierung des Buches, da ja eine solche Geschichte nach der Festlegung des Anti-Moabiter-Paragrafen nicht mehr erzählt werden könne. Oder er führt dazu, die Erzählung in nachexilischer Zeit anzusetzen und gerade bewusst als Gegengeschichte zu dem Paragrafen zu lesen und dadurch dessen Begründung aufzuheben.

Die genannten sind nur zwei der vielen anderen Stellen im Buch Ruth und der unzähligen kontradiktorischen Interpretationen in der gesamten Bibel, die von der hauptsächlich historisch-kritischen Auslegungsrichtung hervorgebracht wurden.

Wenn man vom normativen Charakter und der Inspiration der Heiligen Schrift ausgeht und von der sich daraus ableitenden Erwartung, dass biblische Aussagen unmissverständlich sein sollten, dann ist die Frage nach der Ursache für die Vielfalt der unterschiedlichen Interpretationen legitim. Der Apostel Paulus kennt dieses Phänomen auch. Er wundert sich immer wieder über „seine“ Korinther, Galater oder Römer, weil sie den einen oder anderen Gedanken nicht oder missverstanden haben. Margaret Mitchell, die zwar nicht von der Rezeptionsästhetik, sondern von der patristischen Wirkungsgeschichte der Paulusbriefe her kommt, äußert, unter Heranziehung Gregors von Nyssa, den für die Rezeptionsästhetik fundamentalen Gedanken: „Texts do not easily release their treasures, but must be worked over by intelligent readers who are ready for serious labor.“<sup>20</sup> Paulus ist nach M. Mitchell ein solcher „intelligent reader“, der

---

<sup>19</sup> Vergleiche zum Folgenden exemplarisch die Ausführungen zu Datierung und Verfasserschaft des Buches Ruth bei: Irmtraud Fischer, *Rut*, HThKAT, Freiburg-Basel-Wien, 2005, S. 86-94.

<sup>20</sup> Margaret M. Mitchell, *Paul, the Corinthians and the Birth of Christian Hermeneutics*, Cambridge 2010, S. 96.

in seinen Briefen nichts anderes tut als „softening the Law for delectation“.<sup>21</sup> Er macht die schwere Kost für seine Adressaten verdaulich.<sup>22</sup>

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive stellt sich zur Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten ein und desselben Textes mit W. Iser die Frage, „warum Texte mit den Interpreten solche Versteckspiele veranstalten, mehr noch, warum sich einmal gefundene Bedeutungen wieder verändern, obgleich doch Buchstaben, Wörter und Sätze des Textes dieselben bleiben. Beginnt da nicht eine nach dem Hintersinn der Texte fragende Interpretationsweise diese zu mystifizieren und damit ihr erklärtes Ziel, Klarheit und Licht in die Texte zu tragen, selbst wieder aufzuheben?“<sup>23</sup> Die Antwort Isers auf diese Frage ist deutlich: „Bedeutungen literarischer Texte werden überhaupt erst im Lesevorgang generiert; sie sind das Produkt einer Interaktion von Text und Leser und keine im Text versteckten Größen, die aufzuspüren allein der Interpretation vorbehalten bleibt. Generiert der Leser die Bedeutung eines Textes, so ist es nur zwangsläufig, wenn diese in einer je individuellen Gestalt erscheint.“<sup>24</sup> Ein Text lebt von den sogenannten „Leerstellen“ oder „Unbestimmtheitsstellen“. Es ist nämlich nicht möglich, „mit Hilfe einer *endlichen* Zahl Wörter, bzw. Sätze, auf eindeutige und erschöpfende Weise die *unendliche* Mannigfaltigkeit der Bestimmtheiten der individuellen, im Werk dargestellten Gegenstände festzulegen; immer müssen irgendwelche Bestimmtheiten fehlen.“<sup>25</sup> Hier ist die Mitarbeit des Lesers gefordert, auch im Falle biblischer Texte, die durch ihre Knappheit, gerade auch in den Erzählungen, noch mehr Raum lassen für die Ausdeutungen der Unbestimmtheiten als andere fiktionale Texte.

Heinz-Günther Schöttler veranschaulicht das an dem Beispiel der Geschichte von Jakob am Jabbok (Gen 32,23-33).<sup>26</sup> In der Erzählung, so wie sie im hebräischen Wortlaut überliefert ist, werden nicht alle Details auf eine einzige Interpretationsmöglichkeit festgelegt. Wer in dem nächtlichen Ringkampf wen besiegen oder nicht besiegen konnte, bleibt bis zum Ende der

<sup>21</sup> *Ibidem*, S. 96.

<sup>22</sup> Vergleiche: *Ibidem*, S. 95 f.

<sup>23</sup> Wolfgang Iser, „Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa“ in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, München <sup>4</sup>1994, 228-252, hier: S. 229.

<sup>24</sup> *Ibidem*, S. 229. Vergleiche: Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München <sup>2</sup>1994, S. 64: „Ein Text will, dass ihm jemand dazu verhilft zu funktionieren.“

<sup>25</sup> Roman Ingarden, „Konkretisation und Rekonstruktion“, in: Rainer Warning (Hrsg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, UTB 303, München <sup>4</sup>1994, S. 42-70, hier: S. 45.

<sup>26</sup> Heinz-Günther Schöttler, „Der Leser begreife!“ *Vom Umgang mit der Fiktionalität biblischer Texte*, Biblische Perspektiven für Verkündigung und Unterricht, Bd. 1, Berlin 2006, S. 26.

Episode eine offene Frage und klärt sich auch dort nur indirekt. Wenn, wie es z. B. in der Einheitsübersetzung gemacht wird, das „er“ des Textes jeweils mit „Jakob“ bzw. „der Mann“ ersetzt wird, dann wird der Text festgelegt. „Der biblische Text, dermaßen »verstopft«, gibt den Hörerinnen bzw. den Lesern kaum oder nichts mehr zu denken! [...] Erst die Uneindeutigkeitsstellen fordern die Leser und Leserinnen heraus, durch das Füllen dieser »Lücken« an der Bildung des Sinns der Erzählung mitzuarbeiten. Es ist ja gerade das narrative Ziel dieser Erzählung, die Leserinnen und Leser ein gut Stück im Unklaren zu lassen: Nur so werden die theologisch und spirituell so wichtigen Fragen nach dem Gottesbild evoziert.“<sup>27</sup>

Die Art und Weise, wie ein Leser die Leerstellen eines Textes auffüllt, wird von dessen „Enzyklopädie“ bestimmt.<sup>28</sup> Eco versteht darunter die Kompetenzen, die der Autor eines Werkes bei seinen intendierten Modell-Lesern voraussetzt und welche die dem Text eingeschriebenen Interpretationssignale zu deuten vermögen. Zu diesen Kompetenzen gehören die biografischen Züge des Lesers, aber auch sein politisch-soziales, historisches, kulturelles, geografisches und selbstverständlich auch sein religiöses und kirchlich-traditionelles Umfeld. Alle diese Faktoren beeinflussen den Lesevorgang, was zur Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten, je nach „Enzyklopädie“ des einzelnen Lesers, beiträgt. Nun ist aber, wie Eco richtig festhält, „die Kompetenz des Empfängers ... nicht notwendigerweise die des Senders“.<sup>29</sup> Ein Autor kann sich für sein Werk zwar ein Zielpublikum vorstellen, aber letztlich hat er keinen Einfluss darauf, wann, von wem und unter welchen Umständen sein Werk gelesen wird. Im Falle biblischer Texte ist die Diskrepanz zwischen der Enzyklopädie der Sender und jener der Empfänger groß. Bibel wird überall auf der Welt in allen möglichen Sprachen gelesen. Menschen unterschiedlichen kulturellen Hintergrundes lesen biblische Texte an Orten, die weit entfernt sind von den Handlungsschauplätzen der Erzählungen. Bibeltexte werden ununterbrochen seit ihrer Entstehung und bis in die Gegenwart hinein rezipiert und haben je nach historisch-politischem Umfeld ihrer Leserschaft unterschiedlichste Interpretationen zugelassen. Bibeltexte wie: „Es ist leichter, dass ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als dass ein Reicher ins Reich Gottes komme“ (Mk 10,25) oder: „Selig sind, die da geistlich arm sind; denn ihrer ist das Himmelreich“ (Mt 5,3) lösen in verschiedenen Gesellschaftsschichten unterschiedliche Reaktionen aus. Und auch die genderspezifische Rezeption

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, S. 26.

<sup>28</sup> Vergleiche: U. Eco, *Lector*, S. 94 ff.

<sup>29</sup> *Ibidem*, S. 64.

der Texte zeigt deutlich auf, dass Männer und Frauen den gleichen Worten je andere Bedeutungen beimessen können.<sup>30</sup> Nicht zuletzt geht auch die konfessionell unterschiedliche Interpretation der Bibel mit der den jeweiligen traditionsgebundenen Enzyklopädien der Leserkreise einher.

### *Fazit Nr. 2*

Ein interkonfessioneller (und warum nicht, auch interreligiöser) Dialog im Hinblick auf die Auslegung biblischer Texte kann zustande kommen, wenn in der Interpretation der rezeptionsästhetische Ansatz mit berücksichtigt wird. Die Erkenntnis, dass es so viele unterschiedliche Leseweisen und also Bedeutungszuschreibungen an einen Text gibt wie die Anzahl seiner Leser, ist die Grundlage jeglichen interkonfessionellen Austausches im Bereich der Bibelwissenschaft. Die gegenseitige Akzeptanz der Andersartigkeit und das Verständnis für andere, von der eigenen abweichende, Auslegungen, ermöglicht das Lernen voneinander.

Es bleibt dabei aber noch der Frage nachzugehen, ob die Tatsache, dass die Leseweisen so unterschiedlich wie die Rezipienten sind, nicht in Beliebigkeit und Willkür ausartet.

### *2.3. Rezeptionsästhetik – die Tür zur Beliebigkeit?*

Zwar wurde in den bisherigen Ausführungen auf die Bedeutung der Rezeptionsseite eines Textes für die Interpretation ein starker Akzent gelegt, doch das heißt „noch lange nicht, daß es allein die Leserinnen oder die Hörer sind, die ... den Sinn eines Textes und seine Bedeutung überhaupt erzeugen oder konstruieren, ohne daß die überlieferte Textspur auch nur eine Chance hat, den in ihr angelegten Eigen-Sinn als autorseitiges Kommunikationsangebot vernehmbar werden zu lassen. [...] Auch wenn der Sinn und die Bedeutung von Texten nur im Rezeptionsprozeß eingelöst werden können, so bleibt es dennoch die Sinnbildung und Wirkabsicht von Fremden und Anderen, die da über die materiale Textspur an unser Ohr dringen oder vor unsere Augen kommen.“<sup>31</sup>

Wenn es sich nicht gerade um einen modernen Erzähltext handelt, in welchem der Autor bewusst „Sinnzertrümmerung“ betreibt,<sup>32</sup> und das ist

<sup>30</sup> Vergleiche exemplarisch die Ausführungen von Marie-Theres Wacker, „Das Buch Hosea. Der gott-identifizierte Mann und die Frau(en) Israel(s)“, in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*. Sonderausgabe, Gütersloh <sup>3</sup>2007, S. 299-311, bes. S. 307 f.

<sup>31</sup> Christof Hardmeier, *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, Textpragmatische Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte der Hebräischen Bibel, Bd. 1/1, Gütersloh 2003, S. 27.

<sup>32</sup> Vergleiche die Beispiele bei Jürgen H. Petersen, *Erzählsysteme. Eine Poetik epischer Texte*, Stuttgart 1993, S. 39 ff.

bei biblischen Texten nicht vorauszusetzen, dann ist mit „Rezeptionsanweisung“ und „Rezeptionslenkung“ durch die vom empirischen Autor in den Text eingeschriebenen Signale zu rechnen. Ein Text ist „im allgemeinen so geartet, daß er signalisiert, wie er verstanden werden will“.<sup>33</sup> Das kann z. B. durch Kommentare des in den Text eingeschriebenen fiktiven Erzählers geschehen. Wenn es bspw. in Gen 27,23, nachdem Jakob, als Esau verkleidet, vor seinen Vater getreten ist, heißt: „Und er erkannte ihn nicht, denn seine Hände waren rau wie Esaus, seines Bruders, Hände“, dann ist dieser Erzählerkommentar ein Mittel der Leserlenkung. Alle bis zu diesem Punkt vom Leser konstituierten „möglichen Welten“<sup>34</sup> der Erzählung werden auf eine reduziert, nämlich dass der Betrug nicht aufgedeckt wird. Eine andere Möglichkeit der Leserlenkung sind Kommentare der Figuren der Erzählung. In der vorhin erwähnten Erzählung vom Segensbetrug Jakobs (Gen 27) äußert Isaak, nachdem er Jakob gesegnet und Esau nun bei ihm eingetreten ist, um den Segen zu erhalten, zunächst seine Wut und Verzweiflung darüber, dass er den jüngeren Sohn fälschlich gesegnet habe. Sein Kommentar: „Er wird auch gesegnet bleiben“ (V. 33b) sorgt aber dafür, dass die Frage des Lesers, ob Jakob der Segen vielleicht entzogen werden könne, negativ beantwortet wird. Offen bleibt allerdings an dieser Stelle der Erzählung immer noch die Frage, ob Esau denn gesegnet wird.

Fiktionale Texte sind zwar offene Texte, aber das ihnen vom Autor eingeschriebene Erzählkonzept lenkt den Leser in eine bestimmte Richtung, und alle Signale, die der Text aussendet, korrigieren mit fortschreitender Lektüre das Bild, das sich der Leser je neu konstituiert. Ganz beliebig ist die Auslegung eines Textes also nicht. Es geht in der Interpretation auch biblischer Texte darum, „eine dialektische Beziehung zwischen *intentio operis* und *intentio lectoris* zu wahren,“<sup>35</sup> um einer Überinterpretation oder Eisegeese vorzubeugen. Diese Dialektik sieht U. Eco darin, dass die Intention eines Textes zwar da und dem Werk eingeschrieben ist, aber bewusst gesehen werden will. „Die Initiative des Lesers liegt demnach vor allem darin, über die Textintention zu mutmaßen.“<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, S. 36, unter Hinweis auf den Roman „Buddenbrooks“: „im allgemeinen verstehen alle Leser ... diesen Roman gleich oder fast gleich, und zwar eben deshalb, weil ihr Verständnis von dem Roman geprägt und geleitet wird.“ Vergleiche auch U. Eco, „Überzogene Textinterpretation“ in: Idem, *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München 1996, S. 52-74, der von der Disziplinierung der chaotischen Impulse des Lesers durch die interne Textkohärenz spricht (S. 73).

<sup>34</sup> Siehe dazu: U. Eco, *Lector*, Kap. 8: *Weltstrukturen*, S. 154 ff.

<sup>35</sup> U. Eco, „Überzogene Textinterpretation“, S. 71.

<sup>36</sup> *Ibidem*, S. 72.

Diese Textintention erschließt sich nicht allen Lesern in gleicher Weise. Das zeigt sich bspw. beim wiederholten Lesen eines Romans, wenn beim zweiten Lesen plötzlich ganz andere Aspekte in den Vordergrund treten als bei der Erstlektüre. Noch unterschiedlicher wird es, wenn unterschiedliche Leser an der Herausarbeitung der Textintention beteiligt sind. Selbst wenn die Mittel der Leserlenkung, die vom Autor in den Text eingeschrieben wurden, eine eindeutige Richtung für das Verständnis anzeigen, so werden doch nicht alle diese Schaltstellen von allen Lesern gleichermaßen zur Kenntnis genommen. Das bedeutet wiederum, dass der Sinn eines Textes sich erst aus der Summe der Sinnkonstituierungen durch viele verschiedene Leser offenbart.

### *Fazit Nr. 3*

Rezeptionsästhetische Methoden in der Bibelwissenschaft führen nicht zu Beliebigkeit und Willkür in der Auslegung. So sehr die Mitarbeit des Lesers unabdingbare Voraussetzung für die Entschlüsselung eines Textes darstellt,<sup>37</sup> so sehr kann der Leser nur das entschlüsseln, was ihm von den Signalen des Textes nahegelegt wird. Die Unterschiedlichkeit der Entschlüsselungsergebnisse liegt an der Enzyklopädie des jeweiligen Lesers sowie an der Dynamik des Leseprozesses, während dessen die „möglichen Welten“, die der Leser kreiert, ständig verifiziert und modifiziert werden.

In dem eingangs erwähnten Text 2Kön 22 wird ein solcher Leseprozess ausführlich dargestellt. Josia nimmt die Worte des im Tempel aufgefundenen Gesetzbuches zu Herzen und legt sie im Sinne einer Kultreform aus. Diese Auslegung ist aber keine beliebige, willkürliche. Der König lässt das Buch von der Prophetin Hulda begutachten. Die Prophetin Hulda ist in der ausgeführten Erzählung das, was ein der Leserlenkung dienender Hinweis in einem fiktionalen Text ist. Die „möglichen Welten“, die der König Josia als Rezipient des gefundenen Textes konstruiert hat, werden von der Prophetin Hulda verifiziert und legitimiert. Erst nach dieser Bestätigung hat der König die Gewissheit, dass seine Auslegung richtig ist und initiiert die Reform.

### **3. Voneinander lernen**

Der Text Gen 18 eignet sich in hervorragender Weise dazu, das in diesem Beitrag Dargelegte zu entfalten. In der Mittagshitze sitzt Abraham im Eingang seines Zeltes im Hain Mamre, als JHWH ihm erscheint. So weit die Einleitung der Erzählung, in der nun die Umstände dieser Erscheinung und

<sup>37</sup> Ulrich H. J. Körtner, *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte einer biblischen Hermeneutik*, Göttingen 1994, S. 112, spricht sogar von der Notwendigkeit der Re-Konstruierung der Inspirationslehre in dem Sinne, dass nicht mehr von der inspirierten Schrift, sondern vielmehr vom „inspirierten Leser“ gesprochen werden müsse.

ihre Konsequenzen entfaltet werden. Abraham sieht drei Männer kommen und läuft ihnen entgegen, um sie zu begrüßen. „Adonaj“ – „meine Herren“ spricht er sie im Plural höflich an<sup>38</sup> und lädt ihn (Singular) dann zum Verweilen ein. Sie (Plural) können den Staub von ihren Füßen waschen, sich in den Schatten des Baumes setzen und eine Kleinigkeit essen, da sie nun einmal vorbeigekommen sind. Und sie (Plural) nehmen das Angebot an.

Nach dieser Begrüßungsszene geht eine unbeschreibliche Hektik los. Für die Kleinigkeit, die den Gästen aufgetischt werden soll, werden Vorbereitungen wie für ein großes Festmahl getroffen. Abraham trägt dann den Gästen selbst die Speisen auf. Nachdem sie gegessen haben, fragen sie (Plural) nach Sara. Abraham antwortet, sie sei im Zelt. Und dann kündigt er (Singular) die Geburt eines Sohnes übers Jahr an. Sara aber hört die Worte aus dem Zelteingang. Um das Groteske und gleichzeitig Wunderbare der Situation hervorzukehren, wird die Bemerkung angebracht, dass Abraham und Sara die fruchtbare Phase ihres Lebens schon überschritten haben. Und Sara lacht in ihrem Inneren: „Nachdem ich welk geworden bin, ist mir Lust zuteil geworden; aber mein Herr ist alt“ (V. 12). JHWH – und nun wird ausdrücklich der Gottesname genannt – fragt Abraham, warum Sara gelacht (und gesagt) habe: „Sollte ich wirklich gebären, wo ich doch alt geworden bin?“ (V. 13b) und fügt noch die rhetorische Frage hinzu, ob denn für JHWH irgendetwas zu wunderbar sei. Der Zeitpunkt steht fest. Übers Jahr will er wieder kommen, und Sara wird einen Sohn haben. Sara aber leugnet: „Ich habe nicht gelacht“ (V. 15a), denn sie fürchtet sich. Er aber stellt das richtig: „Nein, du hast gelacht“ (V. 15b). Und dann wenden sich die Männer Sodom zu, und Abraham begleitet sie ein Stück des Weges.

Liest man diese Erzählung allein mit dem Realbewusstsein, dann nimmt man die Probleme des Textes wahr. Man stört sich an der mehrmals wechselnden Zahl der Besucher Abrahams, fragt nach ihrer Identität, bezweifelt, dass es sich, wie in V. 1 festgehalten wird, um eine Gotteserscheinung handle, da keinerlei Theophaniephänomene genannt werden und zieht daraus Schlüsse über Ort und Zeit und Verfasser der Erzählung. Ein solcher Zugang zum Text hat den Anschein, objektiv zu sein, ist es aber nur bedingt. Es werden zwar Beobachtungen am Text gemacht, Parallelen aus der altorientalischen Mythologie und Literatur herangezogen etc., aber die Deutung dieser Fakten ist nicht immer gleich, und das liegt wohl an der Unterschiedlichkeit der Rezeption auch durch bibelwissenschaftlich interessierte Leser. So geht z. B.

---

<sup>38</sup> Ina Willi-Plein, *Das Buch Genesis. Kapitel 12-50*, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 1/2, Stuttgart 2011, S. 81, übersetzt *adonaj* mit „meine Herrschaft“, ein Abstraktplural, der zum Ausdruck eines Dienstverhältnisses auch sonst noch verwendet wird.

ein Teil der Exegeten davon aus, dass in Gen 18 zwei voneinander unabhängige Motive miteinander verbunden werden, das Motiv des Götterbesuchs bei einem Menschen und das Motiv der Ankündigung der Geburt eines Sohnes einem kinderlosen Ehepaar.<sup>39</sup> Dieses Ineinander von Motiven erkläre das Hin und Her zwischen eins und drei, da der Götterbesuch einen Plural, die Ankündigung der Geburt aber nur eine Person impliziere.

Etwas anders werden die gleichen Beobachtungen gedeutet, wenn aus ihnen der Schluss gezogen wird, dass das Motiv des Götterbesuchs bei meist älteren Menschen die Gegengabe für die Gastfreundschaft einschließt, was in Gen 18 mit der Sohnesverheißung gegeben ist, und somit nicht mit der Verarbeitung zweier unterschiedlicher Motive gerechnet wird.<sup>40</sup> Es kommen drei Männer zu Abraham, und wenn die Einladung im Singular ausgesprochen wird, dann bedeutet das, dass sie an den Ranghöchsten gerichtet ist. Der Wechsel von Singular und Plural aber deutet darauf hin, dass Abraham unsicher ist in Bezug auf die Rangordnung seiner Gäste.<sup>41</sup>

Wenn es um die Identität der Besucher geht, wird der Unterschied in den Auslegungen noch deutlicher. Die drei Männer werden im Midrasch Genesis Rabba mit Engeln identifiziert, die in Gestalt eines Brothändlers, eines Schiffers und eines Arabers auftreten.<sup>42</sup> An der Art und Weise, in der sie einander Ehrerbietung bezeugen, erkennt Abraham, dass es Edelgeborene sind.

Der Babylonische Talmud weiß, dass es sich um drei Erzengel handelt, die mit je einer eigenen Aufgabe unterwegs sind: Michael soll die Sohnesverheißung überbringen, Raphael soll Abraham am dritten Tag nach der Beschneidung (s. Gen 17,23 ff.) heilen, und Gabriel soll den Untergang Sodom herbeiführen (Gen 18,17 ff.).<sup>43</sup> Erwogen wird auch noch die Variante, dass Gott selbst in Begleitung zweier Engel erscheint,<sup>44</sup> wobei es der jüdische Exeget Benno Jacob allerdings für schlichtweg unmöglich hält, dass Gottes „eigenste Persönlichkeit in dieser schlichten Erscheinung aufgehe“.<sup>45</sup>

In der christlichen Auslegungstradition schon seit ihren Anfängen ist die Erzählung Gen 18 in ihrer ganzen Uneindeutigkeit die deutlichste Dar-

<sup>39</sup> Vergleiche dazu stellvertretend die Auslegung von Claus Westermann, *Genesis. Kapitel 12-36*, BK.AT I/2, Neukirchen <sup>2</sup>1989, zu Gen 18, S. 331 ff.

<sup>40</sup> Vergleiche: I. Willi-Plein, *Genesis*, S. 81.

<sup>41</sup> *Ibidem.* „Ein literarkritisches Sortieren wäre ganz fehl am Platze.“ (S. 81).

<sup>42</sup> *Bereschit Rabba*, Par. XLVIII zu Gen 18,1.

<sup>43</sup> *Baba Mezia* 86b.

<sup>44</sup> *Bereschit Rabba*, Par. XLVIII zu Gen 18,1.

<sup>45</sup> Benno Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, S. 436 f.

stellung der Trinität im Alten Testament,<sup>46</sup> bis dahin, dass z. B. bildliche Darstellungen, die auf dieser Erzählung gründen, die Figuren Abrahams und Saras völlig ausgeblendet haben und zu reinen Darstellungen der Dreifaltigkeit geworden sind.<sup>47</sup> „Vom Anekdotischen der Erscheinung bei den Eichen von Mamre ist da nichts mehr enthalten, als wolle der Künstler dem Betrachter nur zeigen, in welchem Bild Abraham und Sara seinerzeit die Dreieinigkeit Gottes erfuhren.“<sup>48</sup>

Man kann an diesen Beispielen schon sehen, wie sehr der religiöse bzw. konfessionelle Hintergrund des Lesers in den Lese- und Sinnkonstituierungsprozess einfließt. Noch klarer stellt sich die Vielfalt der Leseergebnisse heraus, wenn wir in einem letzten Gedankengang noch die Gestalt Saras in den Auslegungen zu Gen 18 in den Blickpunkt nehmen.

Sara gilt als gottesfürchtig und keusch, denn sie bleibt im Zelt, als die Gäste eintreffen.<sup>49</sup> Sie ist die vorbildliche, ihrem Mann ergebene und untertane Ehefrau (1Petr 3,6). Selbst für Philon, der „ein weiter Geist [ist], offen für alles außer für Frauen“,<sup>50</sup> ist Sara die Verkörperung der Tugend. Deshalb ist es auch schlecht vorstellbar, dass Sara über die Ankündigung der Sohnesgeburt gelacht haben soll, es sei denn, sie habe sich innerlich gefreut.<sup>51</sup> Überhaupt ist Saras Lachen unterschiedlich interpretiert worden. Sara hört die Geburtsankündigung und lacht. Ist das zweifelndes Lachen? „Nach der Logik der Rabbinen kann Sara an einem Wunder Gottes nicht gezweifelt haben. Das wäre mit ihrer Frömmigkeit und Gottesfurcht nicht vereinbar. Sie zweifelt nicht daran, dass Gott sie wieder verjüngen wird. Sie lacht über ihren Mann. Auch wenn Gott ihr eine zweite Jugend schenkte, würde sie trotzdem

---

<sup>46</sup> Vergleiche die Texte aus den Kirchenvätern zu Gen 18 bei Theresia Heither, Christiana Reemts, *Schriftauslegung. Die Patriarchenerzählungen bei den Kirchenvätern*, Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament 33/2, S. 87 ff.

<sup>47</sup> Vergleiche z. B. die Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev (14./15. Jh.), in der die drei Gestalten im Kreis sitzen, oben im Bild Christus, rechts der Geist, die beide zu der links dargestellten Figur des Vaters blicken. Siehe dazu die Ausführungen von Karl Christian Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Lehr- und Studienbücher zur Theologie Bd. 5, Berlin 2011, S. 43 ff. und Abb. 3.

<sup>48</sup> Eberhard König, „Zur bildlichen Darstellung Saras. Beispiele aus der spätmittelalterlichen Buchmalerei“, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2004, S. 217-237; hier: 218.

<sup>49</sup> *Baba Mezia* 87a.

<sup>50</sup> Folker Siegert, „Sara als vollkommene Frau bei Philon“, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 109-129; hier: 116.

<sup>51</sup> *Ibidem*, S. 122: An „allen Stellen, wo Gen 18,12-15 verarbeitet wird, wandelt Philon »Lachen« in »Freude« um; und die kann still-dezent und innerlich sein.“

kein Kind bekommen, weil ihr Mann »alt« ist.<sup>52</sup> Saras Lachen ist angesichts ihres fortgeschrittenen Alters eigentlich normal,<sup>53</sup> aber es wird immer wieder als Kontraparallele zum Lachen Abrahams angesehen. In Gen 17 ist die Sohnesverheißung an Abraham ergangen, und er hat gelacht. Aus Freude, wie es etwa in Schriften mittelalterlicher Gelehrter heißt. Sara hingegen lacht aus Misstrauen und Zweifel.<sup>54</sup> Zweifel daran, dass das durch die Ankündigung des Sohnes neu geweckte Begehren in ihr tatsächlich zum verheißenen Ergebnis führen könne. Die Frage: „Ist bei JHWH etwas unmöglich?“ und die Wiederholung der Geburtsankündigung bestätigen ihr Begehren, und sie fühlt sich „in ihren innersten Gefühlen durchschaut“ und streitet das Lachen ab. „Der rätselhafte Gast aber bleibt bei dem, was auch Sara nun zugeben und annehmen kann: »Doch, du hast gelacht«, und das war auch ganz richtig und wird im Namen des verheißenen Sohnes Isaak anklingen. Nicht nur Sara – und nach Gen 17 auch nicht bloß Abraham – haben gelacht, sondern Gott selbst lacht dem Kind schon zu, bevor es auf der Welt ist.“<sup>55</sup>

Drei Männer kommen und werden von Abraham bewirtet, wobei Sara als züchtige und vorbildliche Hausfrau die Speisen zubereitet. Die Gespräche aber kreisen alle um Sara. Nach ihr wird gefragt, ihr wird die Verheißung gegeben, sie wird auf ihr Lachen hin angesprochen. Sara, hinter dem Eingang des Zeltes vor den Blicken der Gäste verborgen, spielt, wenn man *diese* Textsignale wahrnimmt und während des Leseprozesses aktualisiert, die Hauptrolle in der Erzählung.

Ist Gen 18 also eine Erzählung über den Besuch von Gottesboten bei Abraham oder ist es eher eine Sarageschichte oder vielleicht sogar im wörtlichen Sinn eine Isaakgeschichte, da mit dem Wort *zahaq* – „lachen“, von dem sich der Name Isaak ableitet, in der Erzählung gespielt wird? Welche von diesen Varianten widerspiegelt die „richtige“ Auslegung der Episode?

Richtig ist m. E. Bibelauslegung dann, wenn sie einen Text nicht festlegt und somit einschränkt, sondern ihn im Sinne der Fiktionalität als offenen

<sup>52</sup> Gianfranco Miletto, „... nur wegen Sara... Sara in der rabbinischen und mystischen Tradition“ in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 157-167; hier: 163.

<sup>53</sup> Vergleiche auch Irmtraud Fischer, „Sara als Gründerin des Volkes Israel. Zur Befreiung einer aus männlichem Blick gezeichneten Erzählfigur aus dem Korsett des gender-bias in der Exegese“, in: Rainer Kampling (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 11-26; bes. S. 21; Idem, „Genesis 12-50. Die Ursprungsgeschichte Israels als Frauengeschichte“, in: Luise Schottroff, Marie-Theres Wacker (Hrsg.), *Kompendium*, S. 15.

<sup>54</sup> Vergleiche: Rainer Kampling, „Fürstin und Mutter der Völker. Sara in Genesis-Kommentaren des Mittelalters“, in: Idem (Hrsg.), *Sara lacht.*, S. 199-216; hier: 204 f.

<sup>55</sup> I. Willi-Plein, *Genesis*, S. 84. Ähnlich I. Fischer, *Genesis*, S. 15: „Saras Lachen wird deshalb hervorgehoben, weil es im Namen ihres Sohnes Isaak weiterklingt.“

Text betrachtet, der je nach Leser(kreis) unterschiedliche Bedeutungsaspekte preisgibt. Gen 18 ist in diesem Sinne sowohl die Erzählung über den göttlichen Besuch bei Abraham als auch eine Geschichte, in der eine Frau im Mittelpunkt, wenn auch nicht im Vordergrund steht, als auch eine Geschichte, die den Namen des verheißenen Sohnes Isaak erklären will. Und vielleicht ist es auch eine Erzählung über ganz andere Dinge, die sich aber den in diesem Beitrag angeführten Lesern (Bibelauslegern) nicht erschlossen haben.

### **Schlussfazit:**

In der Auslegung der Bibel voneinander lernen bedeutet zunächst einmal grundlegend, den Text als offenes Kunstwerk anzusehen, das auf die Mitarbeit seiner Leser angewiesen ist und unterschiedliche Deutungen zulässt. Voneinander lernen bedeutet aber auch, die eigene Sichtweise zu einem Text zuzulassen und mit möglichst vielen anderen, individuell unterschiedlichen Sichtweisen ins Gespräch zu bringen.

Damit westliche und östliche Kirche oder auch Judentum und Christentum in Sachen Bibelauslegung voneinander lernen können, bedarf es der Akzeptanz und des Respekts vor dem Standpunkt des jeweils Anderen.

Grundvoraussetzung für das gegenseitige Lernen ist der unmittelbare Zugang zum Text. Nach K. Nikolakopoulos ist die Bibel ein „Teil oder eine Erscheinungsform der Tradition [...], in der das geoffenbarte Wort Gottes schriftlich erhalten ist“.<sup>56</sup> Bei diesem stark ekklesiologisch orientierten Ansatz „stellt die Kirche den geistigen Schoß dar, aus dem alle Entfaltungen des christlichen Lebens, d. h. auch die Bibel, hervorgegangen sind“.<sup>57</sup> Der Zugang zum biblischen Text geschieht in den Ostkirchen meist vermittelt durch die kirchliche Tradition. Die Unmittelbarkeit der individuellen Beschäftigung mit dem Text ist aber eine unabdingbare Voraussetzung für die Entfaltungsmöglichkeiten des rezeptionsästhetischen Ansatzes und somit auch für die Möglichkeit, die Vielfalt der Auslegungen – auch innerhalb der eigenen kirchlichen Tradition – wahr- und ernstzunehmen.

Auf der anderen Seite, fast im anderen Extrem, stehen Bibelwissenschaftler der westkirchlichen Tradition, die Bibeltexte zwar unmittelbar wahrnehmen, aber sie zu selten noch mit dem Fiktionalbewusstsein lesen und sie als poetische Texte wahrnehmen. Der Versuch, biblische Texte an der Wirklichkeit zu messen, scheitert häufig. Das könnte als Signal dafür verstanden werden, dass es an der Zeit ist, dem rezeptionsästhetischen Zugang eine Chance zu geben.

---

<sup>56</sup> K. Nikolakopoulos, *Ein Glaube – drei Stimmen*, S. 2.

<sup>57</sup> *Ibidem*, S. 2.

Zum Schluss, aber nicht zuletzt, ist die Einstellung zu den Texten wichtig. Jüdische Ausleger verstehen sich als in der ungebrochenen Tradition ihrer biblischen Ahnen stehend und lesen die biblischen Geschichten als *ihre* Geschichten. Diese direkte Identifizierung mit biblischen Gestalten und Inhalten ist für christliche Forscher in dieser Weise kaum möglich. Aber häufig erinnert christliche Auslegung, vor allem in ihrer historisch-kritischen Ausprägung, an die Haltung des Königs Jojakim aus Jer 36, der die ihm vorgetragene Schriftrolle abschnittsweise verbrennen lässt. Es werden in der Forschung, bildlich gesprochen, auch ganze Textabschnitte „verbrannt“ und kaum einer Interpretation gewürdigt, wenn sie sich nicht als „ursprüngliche“ Texte erweisen. Rezeptionsästhetik kann hier den Mittelweg aufzeigen und zum Respekt vor dem Text führen.

Ein rezeptionsästhetischer Ansatz in der Bibelwissenschaft erleichtert durch die Erklärung der Vielfalt in der Auslegung das Verständnis füreinander und die Akzeptanz auch anderer Sichtweisen und kann somit dem gegenseitigen Lernen nur förderlich sein.