

„Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern“ (Gregor der Große)

Dogmatik und Rezeptionsästhetik

von Rudolf Voderholzer

Rezeptionsästhetik betont im Gegensatz zu einer auf die *intentio auctoris* fixierten Produktionsästhetik den Sinn stiftenden Beitrag des Rezipienten. Wichtige Kategorien sind Deutungsoffenheit historischer Texte und Kontextabhängigkeit des Verstehens. Die hier gewonnenen hermeneutischen Einsichten beginnen auch in der Theologie rezipiert zu werden. Die bibelwissenschaftliche Denkfigur der *relecture* ebenso wie der Begriff der Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte (Gadamer) sind ein Phänomen der Rezeptionsästhetik. Auch das fundamentale Ereignis christlichen Glaubens und seine Bezeugung lassen sich in rezeptionsästhetischen Kategorien beschreiben. Insofern Offenbarung nicht in erster Linie Text ist – das Christentum ist keine Buchreligion –, sondern die Eröffnung eines neuen heilsgeschichtlichen Kontextes, wird die christologische Deutung des Alten Testaments plausibel. Weil diese durch das Christusereignis geschehene Neukontextualisierung der Schrift eine eschatologische ist, vollzieht sich alle künftige Aktualisierung der Schriften im Makrokontext der in Christus definitiv geschehenen Selbstmitteilung Gottes.

Der Begriff „Rezeptionsästhetik“ und die damit gemeinte Sache hat in der geisteswissenschaftlichen Diskussion derzeit Hochkonjunktur. Nun ist das Wort nicht nur ein Zungenbrecher, sondern es begegnet auch Unverständnis und Missverständnissen. Deshalb beginne ich mit zwei kurzen Erfahrungen aus der theologischen und pastoralen Alltagswelt, die, gleichsam phänomenologisch, hinführen wollen zu einer ersten Antwort auf die Frage:

I. Was ist und was will Rezeptionsästhetik?

Da ist zunächst die Rückmeldung einer Studentin, zu deren Lizentiatsarbeit ich das Zweitgutachten zu schreiben hatte: „Nach der Lektüre Ihres Gutachtens habe ich endlich meine eigene Arbeit verstanden.“ Es entspricht offenbar unserer Erfahrung, dass andere mich in Bezug auf bestimmte Aspekte meines Denkens und Handelns besser verstehen als ich mich selbst, dass ich erst im Spiegel der Reaktionen anderer, im Verständnis anderer meine eigenen vielleicht unbewussten, vielleicht bewusst verdrängten oder einfach nur verborgenen Aussageabsichten reflexiv einhole¹.

¹ Vgl. schon Montaigne (1533-1592): „Ein gebildeter Leser entdeckt in den Texten oft andere Vollkommenheiten als solche, die der Autor selbst in sie gelegt oder an ihnen bemerkt hat. Und derart verleiht der Leser dem alten Text immer reichere Bedeutung und Gesichter“ (zit. nach H.R. Jaufß, Art. Rezeption. Rezeptionsästhetik. in:

Eine zweite Erfahrung können diejenigen nachvollziehen, die in der Kirche zum Predigtamt bestellt sind und alle drei Jahre gemäß unserer Leseordnung vor der Herausforderung stehen, wieder denselben Schrifttext auszulegen. Da liegt die Versuchung nahe, eine alte Predigt herauszuholen, um dann aber erschreckt festzustellen: Nein, das kann ich heuer so unmöglich wieder sagen! Und zwar unter doppelter Rücksicht. Im Hinblick einmal auf die Hörer: Der zeitgeschichtliche Kontext ist ein anderer geworden. Die Fragen, die unsere Pfarrgemeinde, die Fragen, die die Kirche als ganze, die Fragen, die die Welt bewegen und die von der Frohbotschaft her eine Antwort erwarten dürfen, sind andere geworden, so dass die bloße Wiederholung einer Auslegung aus einem überholten Kontext nicht nur langweilig, sondern, wenn nicht falsch, so doch belanglos würde. Die bloße Wiederholung kann sich zweitens im Blick auf den eigenen lebensgeschichtlichen Kontext verbieten: Vertieftes theologisches Studium, aber auch Lebenskrisen, einschneidende Erfahrungen oder, im besten Fall, der Fortschritt im geistlichen Leben haben in der Regel zur Folge, dass ein Schrifttext auf ganz neue Weise zu mir spricht, dass ganz andere Aspekte und Zusammenhänge aufleuchten, die in einem früheren Stadium ohne bestimmte Lebenserfahrungen, ohne entsprechende lebensgeschichtliche Neukontextualisierung so nicht wahrgenommen werden konnten.

Diese Erfahrungen machen auf Sachverhalte aufmerksam, über die in der wissenschaftlichen Hermeneutik, also der Lehre vom „Verstehen“, von seinem Zustandekommen, von dessen Bedingungen usw., immer schon, in jüngster Zeit aber in besonders intensiver Weise nachgedacht wird. Man nennt diese neue Richtung, die zunächst in der Literaturwissenschaft zu sich fand, „Rezeptionsästhetik“. Man versteht darunter die wissenschaftliche Wahrnehmungslehre unter besonderer Berücksichtigung des Sinn stiftenden Beitrags des Rezipienten, das heißt des Hörers, Lesers oder Betrachters eines Kunstwerkes, einer literarischen Äußerung oder eben auch eines Verkündigungstextes, wie wir ihn in der Heiligen Schrift vor uns haben.

Es sind im Wesentlichen zwei Elemente, die von der Rezeptionsästhetik in den Blick genommen werden: einmal die prinzipielle Offenheit eines historischen Textes für verschiedene Deutungen in neuen und je verschiedenen Kontexten durch je neue Rezipienten; dem entsprechend andererseits die Neubeachtung des Lesers, Hörers, des „Aufnehmers“ einer Botschaft als eines wesentlichen Faktors im Gesamtprozess des Verstehens.

Die Rezeptionsästhetik wird denn auch mittlerweile längst nicht mehr nur in literaturwissenschaftlichen oder philosophischen Zusammenhängen diskutiert, sondern hat als Stichwort auch Aufnahme in die Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ gefunden². Günter Seubold stellt darin die Rezeptionsästhetik der herkömmlichen „Werk- oder Produktionsästhetik“ gegenüber, die davon ausgeht, dass Sinn und Bedeutung *allein* vom Autor her zu bestimmen seien und mit der vom Autor oder Schöpfer eines Werkes mit diesem verbundenen Intention identisch sind. „Kein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild

HWP 8 [1992] 996-1004: 999). Herrn Professor H. Fricke, Fribourg, verdanke ich den Hinweis auf *L. Danneberg*, Besserverstehen, in: F. Jannidis, u.a. (Hg.), *Regeln der Bedeutung*, Berlin – New York 2003, 644-711.

² *G. Seubold*, Art. Rezeptionsästhetik, in: *LThK³ VIII* (1999) 1152f. Vgl. *H. Pfeiffer*, Art. Rezeptionsästhetik, in: *J.-D. Müller* (Hg.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. III, Berlin – New York 2003, 285-288.

dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft“, heißt es einmal bei Walter Benjamin³ als sprechender Ausdruck für diese Sichtweise von der Autonomie und Autarkie des Schöpfers bzw. Produzenten. Die Entgegensetzung zu dieser Produktionsästhetik mit ihrem Primat auf der „*intentio auctoris*“ hat mittlerweile auch schon zum anderen Extrem auf Seiten der Rezeptionsästhetik geführt, insofern im Gefolge der radikal dekonstruktivistischen postmodernen Hermeneutik Jacques Derridas beispielsweise die Sinnkonstitution eines Werkes völlig vom Autor getrennt und ausschließlich der produktiven Seite der ästhetischen Tätigkeit zugesprochen wird. Man hat in diesem Zusammenhang auch schon vom „*Death of the author*“ gesprochen, dem allerdings bald der Tod des Lesers folgt, denn die radikale Abkehr von der „*Logozentrik*“ löst jede Kommunikation über Sinn auf in ein beliebiges „*Spiel der Differenzen*“ und eine letztlich sinn-lose Kombinatorik von Texten und Kontexten⁴. Es waren möglicherweise diese extremen Erscheinungsformen der Rezeptionsästhetik, die Seubold davon abhielten, die Möglichkeiten einer Rezeption der Rezeptionsästhetik in der Theologie auch nur zu erwähnen⁵.

Hier setzen die folgenden Überlegungen ein. Es soll erwogen werden, ob, und wenn ja, wie und unter welchen Voraussetzungen, sich rezeptionsästhetische Einsichten auch für die Theologie, die biblische Hermeneutik, aber auch für die Dogmatik, näherhin die offenbarungstheologische Erkenntnislehre fruchtbar machen lassen. Nun ist es aber eine nicht zu übersehende Tatsache: Rezeptionsästhetik wird in der Theologie bereits in hohem Maße rezipiert und diskutiert. Eine erste Bestandsaufnahme zeigt die Rezeption der Rezeptionsästhetik auf mehreren Ebenen.

II. Bestandsaufnahme: Rezeptionsästhetik und Exegese

Spätestens seit den 50er Jahren ist der Terminus „*relecture*“⁶ aus der Hermeneutik nicht mehr wegzudenken. Im Schreiben der Bibelkommission von 1993 wird die *relecture* (deutsch mit „*Wiederaufnahmen*“ übersetzt) auch bereits quasi-lehramtlich rezipiert⁷.

³ Zitiert nach R. Warning, Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik, in: Ders. (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis (UTB 303), München 1975. 1994, 9-41: 9.

⁴ Vgl. K. Nelßen, Eine neue Lesebrille für das Alte Testament? Intertextualität – Orientierungen für eine Lesart der Bibel in der Postmoderne, in: Orientierung 67 (2003) 195-200, 206-210, 223-224: 195: „Die drei relevanten Größen: Autor, Text und Rezipient werden neu in Beziehung gesetzt und relativiert. Der von Roland Barthes bereits festgestellte ‚Tod des Autors‘ sollte die Exegeten jedoch nicht davon abschrecken, intertextuelle Ansätze auf ihre Verwendbarkeit für die Bibel zu prüfen und gegebenenfalls zu übernehmen.“ Mit Bezug auf R. Barthes, The Death of the Author, in: Ders., Image, Music, Text, London 1977, 142-148.

⁵ Vgl. allerdings den von mehreren Autoren verfassten Art. Rezeption, in: LThK³ VIII (1999) 1147-1152.

⁶ Vgl. A. Gelin, La question des «relectures» à l'intérieur d'une tradition vivante, in: Sacra Pagina I (BETHL XII), Gembloux 1958, 303-315, besonders 304. Hinweis bei : K. Scholtissek, Relecture – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung, in: BiLi 70 (1997) 309-315: 313.

⁷ Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (1993) (VApS 115), III A 1., 76f.: „Die Texte der Bibel sind Ausdruck religiöser Traditionen, die bereits vor ihnen bestanden. Sie machen sich diese Traditionen in ganz verschiedenen Weisen je nach der Kreativität der Autoren zu eigen. Im Laufe der Zeit sind mannigfaltige Traditionen zusammengefloßen, um schließlich *eine* gemeinsame große Tradition zu bilden. (...) Was der Bibel ihre innere und einzigartige Einheit verleiht, beruht unter anderem auf der Tatsache, daß die späteren biblischen Schriften sich oft auf die früheren stützen. Sie machen Anspielungen auf sie, indem sie die-

1. Rezeptionsästhetik und die Denkform der „relecture“

Der Sinn stiftende, Sinn erweiternde Beitrag der *relecture*, des Wiederlesens oder Wiederaufnehmens wurde dabei vor allem im Blick auf die Entstehungsgeschichte des Alten Testaments erkannt. Die Geschichte des Wachstumsprozesses des Alten Testaments lässt sich als Prozess immer neuer Überarbeitungs- und Erweiterungsschritte beschreiben, die ihrerseits wieder Ergebnisse einer je neuen *relecture* in neuen, heilsgeschichtlichen Kontexten sind. So wird etwa die Exodustradition im babylonischen Exil neu auf das in ihr enthaltene Hoffnungs- und Befreiungspotential hin gelesen und findet in Deuteroseja gewissermaßen ihre typologische Fortschreibung⁸. Die Tradition der Königsbücher findet angesichts der Neukonstitution des Jerusalemer Tempels und der damit gegebenen kultischen Neukontextualisierung ihre *relecture* und führt, produktionsästhetisch, zu den Chronikbüchern. Die Hiobrede im 6./7. Kapitel des Hiobbuches lässt sich begreifen als kritische *relecture* von Psalm 8 angesichts der brüchig werdenden Glaubensüberzeugung von einem Tun-Ergehen-Zusammenhang. Die Beispiele ließen sich mühelos vermehren.

Die hermeneutische Attraktivität dieser von ganz unterschiedlichen Richtungen in Anspruch genommenen Denkform *relecture* wird plausibel – darauf hat Knut Backhaus⁹ hingewiesen – durch die Rezeptionsästhetik mit ihrer Berücksichtigung des Sinnzuwachses eines Textes im wiederholten Aufnehmen und Wiederlesen in neuen Zusammenhängen.

Richtet der Begriff *relecture* den Blick vom Text zurück in frühere Phasen, die es in neuen Kontexten neu zu lesen und neu zu verstehen gilt, so wendet ein anderer hermeneutischer Fachbegriff den Blick gewissermaßen nach vorn:

2. Rezeptionsästhetik und Wirkungsgeschichte

Seit Hans-Georg Gadamer's „Wahrheit und Methode“ (erschienen zuerst 1960) ist der Begriff der Wirkungsgeschichte nicht mehr aus der theologischen Hermeneutik wegzudenken. Anstelle von Wirkungsgeschichte sollte man nach Hubert Frankemölle eigentlich von Rezeptionsgeschichte eines Textes sprechen, geht es doch nicht um gleichsam mechanische Wirkungen, sondern um aktive Rezeption¹⁰. Diese Wirkungs- oder Rezeptionsgeschichte wahrzunehmen, heißt nicht nur ein historisch interessantes Feld zu bestel-

se wiederaufnehmen und aus ihnen – manchmal weit entfernt vom ursprünglichen Sinn – neue Sinn-Aspekte entwickeln, oder aber sie beziehen sich direkt auf ihn, sei es, um diesen Sinn zu vertiefen, sei es, um seine Erfüllung aufzuzeigen.“

⁸ Vgl. O.H. Steck, Prophetische Prophetenauslegung, in: Ders., Die Prophetenbücher und ihr theologisches Zeugnis. Wege der Nachfrage und Fährten zur Antwort, Tübingen 1996, VI f.: „Die Frage nach einem Sinnwille in wachsenden prophetischen Büchern als ganzen muß endlich ihr eigenes Recht erhalten und in aufwendiger Verlagerung herkömmlicher Forschungsschwerpunkte geklärt werden. (...) Hinter den vorliegenden Prophetenbüchern könnte ein produktiv langzeitiger Traditionsvorgang wachsender Rezeption und Aneignung im Buchwachstum zum Vorschein kommen, der als solcher theologisches Gewicht und Vorbildlichkeit hat und hinter der Frage nach innovativen Originallogien nicht länger im Schatten stehen kann.“

⁹ Vgl. K. Backhaus, „Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser“ – Exegese und Rezeptionsästhetik, in: E. Garhammer; H.-G. Schöttler (Hg.), Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, München 1998, 149-167: 166.

¹⁰ Vgl. H. Frankemölle, Art. Wirkungsgeschichte, in: LThK³ X (2001) 1233.

len, sondern nimmt die hermeneutische Einsicht ernst, dass mein Verstehen eines Textes in der historischen Distanz hier und heute immer schon mitbestimmt ist von Fragestellungen und Deutungen, die ich aus der Wirkungsgeschichte übernehme: „Das historische Bewusstsein soll sich bewusst werden“, schreibt Gadamer, „daß in der vermeintlichen Unmittelbarkeit, mit der es sich auf das Werk oder die Überlieferung richtet, diese andere Fragestellung stets, wenn auch unerkannt und entsprechend unkontrolliert mitspielt“¹¹. Die wichtigsten Stationen der Wirkungsgeschichte von Schrifttexten der historisch-kritischen Auslegung beizufügen und somit in die Deutung aufzunehmen, gehört beispielsweise zum Programm des Evangelisch-Katholischen Kommentars zum Neuen Testament¹². Die Wirkungsgeschichte ist, insofern sie die das Verstehen eines Textes im Hier und Jetzt unweigerlich mitbestimmende Rezeptionsgeschichte in ihrer hermeneutischen Relevanz bedenkt, ein Phänomen der Rezeptionsästhetik.

Die kurze Bestandsaufnahme sei abgeschlossen mit dem Hinweis auf zwei ganz neue Wortmeldungen von Alttestamentlern, die sich auf die spirituelle Aneignung alttestamentlicher Texte in neuen Kontexten beziehen.

3. Rezeptionsästhetik und Spiritualität

Georg Braulik, der schon immer auf die Legitimität auch des christologischen Psalmenverständnisses hingewiesen hat, hat dies jüngst unter ausdrücklicher Verwendung des Begriffs „Rezeptionsästhetik“ erneuert. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „Perspektivenwechsel“¹³, der sich gegenwärtig in der hermeneutischen Diskussion in der Alttestamentlichen Theologie abzeichne. Braulik geht aus von der rezeptionsästhetischen Prämisse der prinzipiellen Bedeutungsvielfalt biblischer Texte und führt in seinem Aufsatz „Rezeptionsästhetik und unsere Psalmenmeditation“ aus: „Jeder neue literarische und situative Kontext erschließt noch weitere Sinndimensionen. Denn Aussage wie Verständnis literarischer Texte sind immer kontextgebunden. Ein christlicher Leser kann deshalb dem Sinnpotential eines Psalms anderes als ein jüdischer entnehmen. Wenn er diese Bedeutungsvielfalt entdeckt, hat das nichts mit willkürlicher und bloß subjektiver Auslegung zu tun. Das gilt besonders dann, wenn der jüdische bzw. christliche Leser den Psalm in einem Strom der Tradition und Rezeption biblischer Texte, also in der Interpretationsgemeinschaft der Synagoge bzw. Kirche, versteht“¹⁴.

Vor demselben Hintergrund hat jüngst Ludger Schwienhorst-Schönberger für die Rehabilitation der allegorischen Hohelieddeutung im Kontext monastisch-kontemplativer

¹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972, 284.

¹² Joachim Gnlika hat vor einiger Zeit die hermeneutischen Prämissen dieser Mitberücksichtigung der Wirkungsgeschichte ins Licht gerückt: *J. Gnlika, Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel*, in: MThZ 40 (1989) 51-62.

¹³ G. Braulik, *Rezeptionsästhetik, kanonische Intertextualität und unsere Meditation des Psalters*, in: *Heiliger Dienst* 57 (2003) 57-81: 57f. Vgl. auch *D. Erbele-Küster, Lesen als Akt des Betens. Eine Rezeptionsästhetik der Psalmen* (WMANT 87), Neukirchen-Vluyn 2001.

¹⁴ Braulik, *Rezeptionsästhetik* (Anm. 13), 59.

Frömmigkeit plädiert¹⁵. In Überwindung einer lange vorherrschenden Verwerfung der allegorischen Hoheliedauslegung plädiert Schwienhorst-Schönberger für eine Neubewertung der traditionellen Sichtweise. Er trägt dabei einerseits der historisch-kritischen Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung in einem Primärkontext als profane Liebeslyrik Rechnung – dies hat bleibende Bedeutung und unbestrittene Legitimität –, verweist aber andererseits auf die rezeptionsästhetische Einsicht, „dass die Bedeutung eines literarischen Textes kein zeitlich abgeschlossenes Phänomen ist. Sie ist weder einfachhin identisch mit der Intention des Autors noch mit der Bedeutung, die in einer ersten Rezeptionsphase konstituiert wird. Ändert sich der Rezeptionskontext, ändert sich auch die Bedeutung. Mit ‚Rezeptionskontext‘ meine ich“, so fährt Schwienhorst-Schönberger fort, „jetzt sowohl den sprachlichen als auch den außersprachlichen ‚Zusammenhang‘. Liest jemand das Hld [scil. Hohelied] im Kontext der Heiligen Schrift mit dem Vorverständnis, hier ginge es durchgehend um Gott, um sein Verhältnis zu seinem Volk, seiner Kirche, zur Seele des Einzelnen, geschieht die Lektüre darüber hinaus in einer monastisch-kontemplativen Lebenswelt, in der die Herauslösung aus den Verstrickungen der Leidenschaft als ein Voranschreiten auf dem Weg zu Gott angesehen und täglich eingeübt wird, dann legt sich ein allegorisches, oder sagen wir etwas offener: ein geistiges Verständnis durchaus nahe. Die allegorische Interpretation wäre dann nur die reflexive Fassung dessen, was in diesem Rezeptionskontext wie selbstverständlich wahrgenommen wird“¹⁶. Wenn Schwienhorst-Schönberger in einem Bericht zur Lage der alttestamentlichen Theologie der Gegenwart neuerdings sogar die Frage stellte, ob sich gegenwärtig nicht sogar ein „Paradigmenwechsel“¹⁷ in der Bibelwissenschaft vollzieht, dann hat dies vor allem mit der Rezeption von rezeptionsästhetischen Einsichten zu tun.

Christologisches Psalmenbeten, allegorisches Hohelied-Verständnis, akzeptabel für das monastische Gebetsleben – die Frage drängt sich auf: *Ist das dieser Argumentation zugrunde liegende Zentralgeschehen christlichen Glaubens, die definitive Offenbarung Gottes in Jesus Christus und ihre Bezeugung, auch noch einmal in rezeptionsästhetischen Kategorien beschreibbar?*

III. Rezeptionsästhetik und Christozentrik der Offenbarung

Was bei Schwienhorst-Schönbergers Rehabilitierung der allegorischen Hoheliedauslegung nicht explizit zur Sprache kommt, hat er an anderer Stelle verdeutlicht. In seinem Beitrag zur „Quaestio disputata“ mit dem Titel „Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?“

¹⁵ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens, in: D.J.A. Clines; H. Lichtenberger; H.-P. Müller (Hg.), Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901-1971), Heidelberg, 18.-21. Oktober 2001, 81-91.

¹⁶ Schwienhorst-Schönberger, Das Hohelied und die Kontextualität des Verstehens (Anm. 15), 86.

¹⁷ L. Schwienhorst-Schönberger, Einheit statt Eindeutigkeit. Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft, in: HerKorr 57 (2003) 412-417.

spricht Schwienhorst-Schönberger von einer doppelten durch die Christuserfahrung gegebenen Neukontextualisierung der Schrift¹⁸.

1. Die doppelte Neukontextualisierung

Die erste Neukontextualisierung vollzieht sich auf Seiten des Lesers der Schrift. Für den Apostel Paulus beispielsweise hat die Christuserfahrung – wie immer man sie näher bestimmen mag – „die symbolische Sinnwelt, die sein Bewusstsein konstituiert, verändert. Er steht in einem neuen Lebenskontext. Von diesem veränderten Rezeptionsort aus gewinnt der ihm in einem bestimmten Bedeutungsspektrum vertraute Text (die Schrift) eine veränderte, eine neue bzw. eine erweiterte Bedeutung“. Schwienhorst-Schönberger nennt dies „ein klassisches Beispiel für die Sinnkonstitution eines Textes durch den Leser, ein Beispiel, das jedem vertraut ist, der bedeutende Texte nach lebensgeschichtlichen Einbrüchen oder starken biographischen Veränderungen oder auch einfach mit fortschreitendem Alter von Neuem liest“. Hermeneutisch gesprochen, liege hier „*formal* der Kern der christologischen Interpretation des Alten Testaments“¹⁹. Man könnte als Beispiel die für den Evangelisten Matthäus typische Argumentationsform des Reflexionszitates anführen: „Dies geschah, damit sich das Schriftwort erfüllte“. Dass Jesus in Bethlehem geboren wurde, deduziert Matthäus nicht aus der Stelle Micha 5,1, die nachweislich in frühjüdischer Zeit keine messianische Konnotation aufwies²⁰. Vielmehr empfängt Micha 5,1 rückwirkend seinen Verheißungscharakter im Licht der einer sehr frühen Tradition entstammenden Gewissheit, dass Jesus in der Davidsstadt geboren wurde. Dasselbe gilt für Jes 7,14 mit der geheimnisvollen Ankündigung der jungfräulichen Empfängnis in der Septuaginta-Fassung, aufgenommen in Matthäus 1,23.

Die zweite Neukontextualisierung, von der Schwienhorst-Schönberger spricht, ist eine Folge der ersten. Sie findet auf der Ebene des Textes statt, insofern Paulus, aber auch die anderen neutestamentlichen Hagiographen, von diesem ihrem neuen Verständnis der alten Schriften her, basierend zunächst auf mündlicher Überlieferung, selbst ein schriftliches Zeugnis, das Offenbarungszeugnis des Neuen Testaments, verfassen: Die eben durch diesen Vorgang zum *Alten Testament* werdende Schrift „bekommt durch Hinzufügung der neutestamentlichen Schriften einen neuen Kontext und damit auch eine neue Bedeutung bzw. ein neues Bedeutungsspektrum“²¹. Dieses neue Bedeutungsspektrum werde aber dem alten nicht einfach willkürlich aufgepfropft, sondern empfangen seine Möglichkeit und Legitimität aus der Tatsache, dass jeder literarische Text mehrdeutig ist und durch unterschiedliche Kontextualisierungen unterschiedliche Bedeutungen freisetzen kann.

¹⁸ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Einheit und Vielheit. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg i.Br. 2001, 48-87.

¹⁹ Schwienhorst-Schönberger, Einheit und Vielheit (Anm. 18), 76; mit Hinweis auf Origenes, *Princ.* IV,1,6 und Irenäus, *Epid.* 43-97.

²⁰ Darauf hat hingewiesen: M. Reiser, *Wie wahr ist die Weihnachtsgeschichte?*, in: *EuA* 79 (2003) 451-463.

²¹ Schwienhorst-Schönberger, Einheit und Vielheit (Anm. 18), 76f.

2. Die Ereignishaftigkeit der Offenbarung als Eröffnung eines neuen situativen Kontextes

Das *Christusereignis* lässt sich also rezeptionsästhetisch beschreiben und begreifen als *Neukontextualisierung* der Schriften. Die im Heiligen Geist zum Glauben an Jesus Christus gelangten Jünger, Apostel, Hagiographen können vor dem Hintergrund dieser Neukontextualisierung das gesamte Alte Testament als Zeugnis auf Christus hin lesen und verstehen (wie es uns das NT selbst etwa in Lk 24 vorstellt).

Vorausgesetzt ist hier ein Verständnis von Offenbarung als geschichtliches Ereignis: Nach christlichem Verständnis ist Offenbarung nicht einfach nur die Mitteilung von Informationen über die göttliche Wirklichkeit, nicht einfach nur die Mitteilung von satzhaft formulierten Wahrheiten, auch nicht die Überlassung eines Buches, sondern, so hat es das Zweite Vatikanum mit neuer Deutlichkeit formuliert, ein geschichtliches Ereignis, durch das Gott die Menschen mit sich versöhnt und somit eine neue heilsgeschichtliche Situation, einen neuen heilsgeschichtlichen Kontext eröffnet²². Die Bibel ist nicht per se Offenbarung, sondern geistgetragenes Zeugnis von der geschichtlich ergangenen Offenbarung. *Offenbarung, so könnte man auch sagen, ist nicht in erster Linie Text, sondern neuer Kontext.* Das Christentum ist keine Buchreligion. In der Bibelhermeneutik geht es dementsprechend nicht um die bloße In-Beziehung-Setzung von Texten miteinander, sondern um die Beziehung von Texten auf ein ihnen vorgängiges Ereignis, welches sie bezeugen.

Insofern nun aber die Rezeptionsästhetik auch mit der Relevanz neuer lebensgeschichtlicher und situativer Kontexte als Sinn stiftende und Sinn eröffnende Elemente im Verstehensprozess zu rechnen lehrt, macht sie grundsätzlich die christologische Interpretation der Schriften plausibel. Leo Scheffczyk hat in seiner dogmatischen Hermeneutik in der Auseinandersetzung mit Bultmann schon vor vielen Jahren mit Recht gesagt: „Das, was eine Neuinterpretation des Alten Testaments notwendig machte, war nicht ein neu aufgekommenes Weltverständnis oder eine neue Sprache, sondern allein ein neues Ereignis, nämlich das Christusereignis“²³.

Damit ist die Wahrheit der christologischen Schriftauslegung noch nicht bewiesen, aber doch immerhin die Einsicht gewonnen, dass ein neuer Kontext prinzipiell deutungsoffenen Texten neue und vielleicht auch ungeahnte Sinndimensionen verleihen kann.

Für den jüdisch-christlichen Dialog bringt diese Einsicht insofern eine Entspannung, als dem Umstand Rechnung getragen wird, dass sich die durchgängig christologische Ausrichtung des Alten Testaments tatsächlich nur demjenigen vollends erschließt, für den dieser neue Kontext auch lebens- und glaubensgeschichtlich eine Realität bedeutet.

²² Vgl. M. Seckler, Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, in: ThQ 180 (2000) 30-53: 52: „Nach den Grundsätzen der theologischen Prinzipienlehre hat Gott sich nicht in Texte hinein geoffenbart, auch nicht in den kanonischen Endtext hinein, sondern in Menschen, in sein Volk hinein. Die Bibel ist, anders als der Koran, nicht *geoffenbart*, sondern sie ist der *inspirierte* literarische Niederschlag der Offenbarung.“

²³ L. Scheffczyk, Dogma der Kirche – heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik, Berlin 1973, 18.

3. Eschatologische Neukontextualisierung

Das Christuseignis ist rezeptionsästhetisch schließlich als „eschatologische“ Neukontextualisierung zu qualifizieren. Denn nach dem neutestamentlichen Zeugnis ist die Offenbarung Gottes in Christus Jesus nicht eine heilsgeschichtliche Etappe auf derselben Ebene wie die alttestamentlichen heilsgeschichtlichen Stationen, sondern deren definitive Überbietung und Erfüllung. Mit der in Jesus Christus gegebenen Identität von Offenbarer und Offenbarung ist die Selbstmitteilung Gottes als Wahrheit und Leben des Menschen prinzipiell unüberholbar und überbietbar, „ein für allemal“ gegeben (Röm 6,10; Hebr 7,27). Dies heißt dann aber auch: Die christologische *relecture* des Alten Testaments ist nicht bloß eine weitere *relecture* auf der Ebene der bisherigen, sondern sie ist ebenso endgültig und definitiv²⁴ und für alle weitere Rezeption normativ. Dies schließt weitere Aktualisierungen, weitere Neukontextualisierungen selbstverständlich nicht aus. Diese stehen aber, wollen sie christlich sein, immer im Horizont der eschatologischen Neukontextualisierung durch das Christuseignis. Konkret: Eine befreiungstheologische, feministische, tiefenpsychologische *relecture* der Schrift – deren prinzipielle Berechtigung nicht bestritten werden soll – kann nicht den Anspruch erheben, an die Stelle der christologischen *relecture* zu treten. Die sachgemäße Rezeption der biblischen Schriften vollzieht sich fortan im Makrokontext des Christuseignisses. Dieser Kontext ist nicht durch andere, vermeintlich gleichwertige konkurrierende Kontexte zu ersetzen. Dies wäre die Gefahr einer bloßen unkritischen Aneinanderreihung von kontextuellen Zugängen zur Schrift. Noch einmal anders formuliert und mit Henri de Lubac gesprochen: Es wird fortan, und es muss geben, ein immer *tieferes* Verständnis, aber nicht eigentlich ein *neues* Verständnis²⁵ als Reaktion auf ein den eschatologischen Kontext noch einmal überbietenden Kontext, was vom Glauben her ausgeschlossen ist.

Hier lässt sich die Frage anknüpfen, ob denn nicht auch – auf der Basis rezeptionsästhetischer Einsichten – eine Theorie der Dogmenentwicklung zu entwerfen wäre. Meines Wissens ist dies bislang nicht versucht worden. Peter Hünermann spricht in der neuesten Gesamtdarstellung der Dogmatischen Prinzipienlehre viel von Rezeption, aber in einem

²⁴ Vgl. H. de Lubac, Typologie – Allegorie – Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung (Theologia Romanica 23), Freiburg i.Br. 1999, 243.

²⁵ Genau hier liegt der Unterschied zwischen Allegorie und moralischem und eschatologischem Schriftsinn. Vgl. de Lubac, Typologie (Anm. 24), 252: „Auch Gregor kommt in der siebten seiner Ezechiel-Homilien auf diese Gesetzmäßigkeit zu sprechen, wo er die große Berufungsvision des Propheten kommentiert. Sie stellt in seinen Augen eines der Fundamente der christlichen Exegese dar, und er gründet sie auf der Wahrheit, daß es derselbe Gott ist, der die Schrift gibt und der sie verstehen läßt, und daß, was zunächst von sich aus wie zwei aufeinanderfolgende Akte aussieht, in Wahrheit nur ein einziges Ereignis ist. Gott ist nämlich nicht der Äußerlichkeit unserer zeitlichen Abfolgen unterworfen. Es wird folglich eine Priorität oder ein wechselseitiges Begründungsverhältnis zwischen dem objektiven Sinn und seiner Interpretation geben, sooft diese vom Heiligen Geist eingegeben ist. Dies hat nichts zu tun mit der Theorie, nach der noch neue Dogmen in Reserve gehalten würden, seit der Kirche der Heilige Geist verliehen wurde, so als gäbe es noch eine weitere Offenbarung. Man darf sich den heiligen Text nicht so vorstellen, als trüge er einfach ganze Serien von schon geprägten Bedeutungen in sich, die man dann mehr oder weniger bloß aufdecken müßte. Vielmehr teilt ihm der Geist eine grenzenlose innere Kraft mit: und so birgt er unbegrenzt mögliche Grade an Tiefe. Ebenso wenig wie die Welt ist auch die Schrift, diese andere Welt, ein für allemal geschaffen: der Geist ‚erschafft‘ sie noch immer, sozusagen täglich, und zwar in dem Maße, als er sie ‚erschließt‘.“

cher juristischen Sinn, insofern – so wie Gesetze und Verordnungen in ihrer Gültigkeit abhängig sind von der Rezeption einer Gesellschaft – auch Konzilsbeschlüsse und dogmatische Aussagen in gewisser Weise der Rezeption durch die Glaubensgemeinschaft und des *Sensus fidelium* bedürfen²⁶. Der Versuch, die Rezeptionsästhetik für die Dogmenhermeneutik fruchtbar zu machen, dürfte dort seine Grenze haben, wo der prinzipielle Unterschied festgehalten werden muss von eschatologischer Neukontextualisierung durch das Christusereignis und je neuen Aktualisierungen in lebens- und glaubensgeschichtlichen Kontexten der Kirche. Die Herausforderungen des Glaubens z.B. durch den Arianismus oder die Pneumatomachen, die zur Präzisierung des Glaubens an die Gottheit des Sohnes und des Geistes nötigten, führten nicht zu neuen, sondern vertieften Kenntnissen.

Der Versuch einer Formulierung der Christozentrik des christlichen Schriftverständnisses als Folge einer eschatologischen Neukontextualisierung mit den Kategorien der Rezeptionsästhetik ist dennoch offen für eine Vertiefung auf mehreren in sich verschränkten Ebenen der Systematischen Theologie.

IV. Systematisch-theologische Vertiefung

1. Offenbarungstheologisch

Die neuzeitliche Theologie hat den Reflexionsbegriff „Offenbarung“ als zusammenfassende Bezeichnung des geschichtlichen Heilshandelns Gottes an Israel und definitiv in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes eingeführt. Die Offenbarung vollendet sich nun aber erst im Glauben des Menschen, im Glauben der Kirche, weil ohne die gläubige Annahme der Offenbarung nichts wirklich offenbar wäre. Insofern ist die gläubige Annahme der Offenbarung, ihre Rezeption im Einzelnen und in der Kirche als Glaubenssubjekt mitkonstitutiv für das Zustandekommen von Offenbarung als Offenbarung. Von dieser Einsicht her ist die Aufmerksamkeit auf den Rezipienten, sowie auf den konstitutiven Beitrag der Rezeptionsbedingungen des geschichtlich, sprachlich und leib-geistig verfassten Menschen notwendig. Und eine Besinnung auf den Rezipienten und seinen Beitrag verspricht einen Erkenntnisgewinn.

Es wäre gar zu fragen, ob die Einsicht in die zur Offenbarung gehörende notwendige Annahme der Offenbarung das Bleiben-Können in der heilsrelevanten Wahrheit, wie sie durch das eschatologische Christusereignis gegeben ist, nicht sogar so etwas fordert wie ein Lehramt, ja sogar ein unfehlbares Lehramt. Karl Rahner geht bekanntlich diesen Weg der Begründung des Lehramtes, sogar des unfehlbaren Lehramtes, im Siebten Gang seines Grundkurses.

²⁶ Vgl. P. Hünermann, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube, Überlieferung, Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003. Vgl. ebenso schon W. Beinert (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge (QD 131)*, Freiburg i.Br. 1991.

2. *Inspirationstheologisch*

Nach christlichem Verständnis ist die Heilige Schrift als geistgewirktes, d.h. inspiriertes Offenbarungszeugnis „Gotteswort im Menschenwort“ (1 Thess 2,13). So wie das Wort Gottes der Schrift im Heiligen Geist verfasst wurde, so kann es auch nur im Heiligen Geist richtig verstanden werden. Ulrich H.J. Körtner hat, rezeptionsästhetische Einsichten aufgreifend, in diesem Zusammenhang vom „inspirierten Leser“ gesprochen. Dieser inspirierte Leser begegnet der inspirierten Schrift, und erst in diesem Zusammenwirken kann der gott-menschliche Kommunikationsprozess über das Medium der Heiligen Schrift gelingen und sich vollenden. Oder mit der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums gesprochen, die ihrerseits Formulierungen von Hieronymus und Robert Bellarmin aufgreift: „Die Heilige Schrift muss in dem Geist gelesen werden, in dem sie verfasst worden ist“ (DV 12)²⁷.

3. *Kanontheologisch*

Auf das Engste mit der Thematik der Rezeptionsästhetik verbunden erweist sich die Problematik um den Kanon der Schriften. Denn auch der Kanon der Schriften ist ein Rezeptionsphänomen. Der Kanon der als Heilige Schriften anerkannten Schriften hat sich nicht einfach von selbst durchgesetzt, die Schriften selber enthalten keine Aussagen über ihre Zugehörigkeit bzw. die Nichtzugehörigkeit zum Kanon der Schriften. Dieser entsteht im Zusammenwirken von gläubiger Rezeption gewisser Bücher in der liturgischen Praxis der Kirchen und deren Bestätigung durch die kirchliche Autorität.

Doch der Beitrag der Glaubensgemeinschaft steht nicht erst am Ende des Kanonisierungsprozesses, sondern – und deshalb haben wir auch hier ein Phänomen der Rezeptionsästhetik – er begleitet den Prozess der Schriftwerdung von Anfang an. In der alttestamentlichen Theologie wird gegenwärtig immer klarer erkannt: Die Texte entstanden in einem lang andauernden Prozess immer neuer Fortschreibungen im Lichte von Neudeu-

²⁷ Insofern ist Körtner einerseits Recht zu geben, wenn er gegen Hartwig Thyen geltend macht, dass das Verständnis von Allegorie im Rahmen des vierfachen Schriftsinn keine Vorwegnahme rezeptionsästhetischer Hermeneutik, sondern eine besonders subtile Form der Produktionsästhetik sei, insofern der Heilige Geist es ist, der den mittels der Allegoria zu erhebenden geistigen Schriftsinn schaffe. Andererseits lässt Körtner unberücksichtigt, dass sich der vierfache Schriftsinn nicht in der Allegorie, dem christologischen Schriftsinn, erschöpft, sondern anhand der Dimensionen von moralischem und anagogischem Schriftsinn sehr wohl der auf die individuelle Rezeption zugeschnittenen Bedeutungs Offenheit Rechnung trägt. Es geht nicht um eine ausschließende Alternative zwischen „inspiriertem Leser“ und „inspirierter Schrift“, sondern um ein Miteinander, das erst den Kommunikationsprozess vollendet. Vgl. U.H.J. Körtner, *Lector in Biblia. Schriftauslegung zwischen Rezeptionsästhetik und vierfachem Schriftsinn*, in: Ders., *Der inspirierte Leser*, Göttingen 1994, 88-113: 92. Mit Bezug auf H. Thyen, *Seht, euer Gott. Sieben Auslegungen zu Passions- und Ostertexten aus dem Johannesevangelium*, zur 51. Bibelwoche 1988/89, Hg. von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (Texte zur Bibel 4), Neukirchen-Vluyn 1988, 12: Thyen hatte die Frage aufgeworfen, „ob nicht die mittelalterliche Lehre vom vierfachen Schriftsinn geradezu progressiv war dem undurchschauten Wahn gegenüber, der heute weithin die Exegese beherrscht, wonach die Reduktion auf den *sensus grammaticus* oder *historicus*, der dann sogleich mit dem psychischen Phänomen der vermeintlichen ‚Intention des Autors‘ identifiziert wird, die Festlegung des ‚objektiven Textsinnes‘ erlauben soll.“

tungen in neuen heilsgeschichtlichen Etappen und der Aneignung dieser Fortschreibungen und ihrer Akzeptanz²⁸.

4. Ekklesiologisch

Die kanontheologische Betrachtungsweise führt somit wie von selbst hinein in die ekklesiologische Dimension. Hinsichtlich des Neuen Testaments hat die redaktionsgeschichtliche Methode den Blick für das Entstehen der Schrift im Schoß der Kirche und als Ausdruck des Glaubens der Kirche geschärft. Joseph Ratzinger hat jüngst die neuesten Ergebnisse einer rezeptionsästhetisch gewendeten Exegese zusammengefasst und fundamentaltheologisch ausgewertet, wenn er davon spricht, die Verfasserschaft der Schriften sei dreigestuft: „Der individuelle Verfasser ist getragen vom Volk als ganzem. Das zeigt sich gerade in den immer neuen Fortschreibungen und Umschreibungen der Bücher; hier hat uns die Quellenkritik (trotz vieler Übertreibungen und ungedeckter Hypothesen) wertvolle Erkenntnisse geschenkt. Am Ende ist es nicht bloß ein individueller Verfasser, der spricht, sondern die Texte wachsen in einem Prozeß der Reflexion, der Kultur, des neuen Verstehens, der jeden einzelnen Verfasser überschreitet. Aber gerade in diesem Prozeß der Überschreitungen, der alle individuellen Verfasser relativiert, ist eine tiefere Transzendierung am Werk: In diesem Prozeß der Überschreitungen, der Reinigungen, des Wachsens ist der inspirierende Geist wirksam, der im Wort die Taten und Ereignisse führt und in den Ereignissen und Taten wieder zum Wort treibt“²⁹.

Lassen sich, und wenn ja, wie, rezeptionsästhetische Einsichten von der Sinn stiftenden und Sinn vermehrenden Bedeutung des Rezipienten für die offenbarungstheologische Erkenntnislehre fruchtbar machen? So haben wir eingangs gefragt. Vor dem Hintergrund all der Aspekte, die wir erwogen haben, erweist sich die Eignung rezeptionsästhetischer Einsichten zur Vertiefung und präziseren Erfassung grundlegender Sachverhalte im Bereich der Dogmatischen Prinzipienlehre:

Offenbarungstheologisch wird der Blick geschärft für die Notwendigkeit der Rezeption der Offenbarung im Glauben als eigentliches Ziel der Offenbarung. Die Aufmerksamkeit für die Relevanz neuer situativer Kontexte lässt das Christusereignis begreifen als *eschatologische Neukontextualisierung*. Insofern auch der Kanon und seine Entstehung im Raum der Kirche und als Ausdruck des Glaubens der Kirche als ein rezeptionsästhetisches Phänomen zu begreifen ist, bringt die Rezeptionsästhetik die Ekklesiologie neu hinein in die Reflexion auf die Prinzipien der theologischen Erkenntnislehre. Die Rezeptionsästhetik ist kein dogmatisches Allheilmittel. Sie beweist nicht von vornherein die Wahrheit der christologischen Schriftauslegung³⁰. Man sollte ihre Bedeutung nicht über-

²⁸ Man spricht auch von „innerbiblischer Exegese“. Vgl. den Forschungsüberblick von K. Schmid, Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in: R.G. Kratz; Th. Krüger; K. Schmid (Hg.), Schriftauslegung in der Schrift. Festschrift für Odil Hannes Steck zu seinem 65. Geburtstag (BZAW 300), Berlin – New York 2000, 1-22.

²⁹ J. Ratzinger, Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 151.

³⁰ Vgl. Ch. Uehlinger, „Hat YHWH denn wirklich nur mit Mose geredet?“ Biblische Exegese zwischen Religionsgeschichte und Theologie, am Beispiel von Num 12, in: BZ 47 (2003) 230-259: 255, Anm. 59: „Gegenüber einer vorschellen Instrumentalisierung der neueren Literaturtheorie für eine ‚flache‘, historisch uninteressierte

schätzen, vor allem was die Möglichkeiten einer rezeptionsästhetisch entwickelten Theorie der Dogmenentwicklung betrifft. Aber sie eignet sich zur Erfassung des inneren Zusammenhangs von Offenbarung, Tradition und Schrift bzw. Schriftauslegung als den ersten Prinzipien der Dogmatischen Prinzipienlehre.

Die Vereinbarkeit von rezeptionsästhetischen Einsichten und Theologie kommt nun allerdings nicht von ungefähr.

V. „Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser“

Hans Robert Jaufß, einer der „Väter“ der Rezeptionsästhetik unter den Literaturwissenschaftlern, hat in seinem Artikel „Rezeption. Rezeptionsästhetik“ im Historischen Wörterbuch der Philosophie auf folgenden bemerkenswerten Sachverhalt hingewiesen: „Die Rezeptionsästhetik gehört zu den Theorien, die sich mit einer neuen Fragestellung so erfolgreich durchgesetzt haben, daß post festum unverständlich wird, warum ihre Probleme jemals Probleme waren“³¹. Darüber hinaus finde in diesem Zusammenhang die Maxime eine Bestätigung, dass eine Vorgeschichte erst aus der Nachgeschichte einer eingetretenen Wende voll erkennbar werde.

Zu dieser Vorgeschichte nun aber gehört die Theologie, ja die theologische Reflexion auf Offenbarung, die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkennbarkeit und Annehmbarkeit. Zur Vorgeschichte der Rezeptionsästhetik gehört dementsprechend – und die Autoren versäumen nicht darauf hinzuweisen – Thomas von Aquin: „Receptum in recipiente per modum recipientis“, sagt er in der 84. Quaestio der *Prima pars* seiner Summa. Und in Artikel 75 die noch berühmtere Formel: „Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur“ – was immer geistig aufgenommen wird, was rezipiert wird, wird rezipiert auf die Weise des Rezipienten. Der unmittelbare Zusammenhang ist die erkenntnistheoretische Fragestellung nach der Erkennbarkeit von geistiger Wirklichkeit mittels der Sinnenwelt. Der größere Zusammenhang aber ist die Frage nach der Erkennbarkeit der göttlichen Offenbarung. Weil Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, bedarf es einerseits der Mensch-Werdung Gottes, will er sich uns ganz erschließen, zugleich bedarf es der Vergöttlichung des Menschen, soll er in der Anschauung Gottes die Erfüllung seiner tiefsten Sehnsucht empfangen.

Zur Vorgeschichte der Rezeptionsästhetik gehört schließlich die biblische Hermeneutik. Sie war immer schon der Ort des Nachdenkens über rezeptionsästhetische Phänomene und somit die Wiege der Rezeptionsästhetik „avant la lettre“³². Es sind bemerkenswer-

Kanonhermeneutik sei unterstrichen, dass ‚Rezeptionsästhetik‘ zwar mit Recht die Notwendigkeit des Lesers oder der Leserin, besser: der Lesegemeinschaft für die Konstitution postuliert, dass diese Gemeinschaft aber – zumal unter den Bedingungen einer Universität in der pluralistischen Gesellschaft – nicht automatisch eine kennende sein muss, sich aber gleichwohl für die ‚Wahrheit‘ des Textes interessieren kann.“

³¹ Jaufß, Rezeption. Rezeptionsästhetik (Anm. 1) 996f.

³² D. Böhler, Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft, in: ThPh 77 (2002) 161-178; 169, Anm 19. Vgl. auch Backhaus, „Die göttlichen Worte...“ (Anm. 9), 167: „Die jüngere Rezeptionsästhetik holt somit ein, was die altkirchlichen Pioniere christlicher Schriftauslegung auf ihre Weise wußten: ‚Inspiriert‘ sind die Lesenden, ist die Lesegemeinschaft Kirche.

ter Weise nicht in erster Linie erkenntnistheoretische Probleme, sondern die spirituelle Erfahrung mystischer Theologen gewesen, denen wir die ersten Reflexionen auf Rezeptionsästhetik verdanken.

Henri de Lubac hat erste Spuren schon bei Origenes und Ambrosius ausgemacht³³. Der unbestrittene Meister aber ist Papst Gregor der Große, der gegenwärtig zunehmend zum „Patron der Rezeptionsästhetik“ avanciert. Gregor war nicht nur der „Senator auf dem Stuhl Petri“, sondern vor allem der Mönch, der aus der Schriftbetrachtung lebte und von dort her die Kraft für die Ausübung seines Amtes bezog. In seinen Homilien über Ezechiel, den Mystiker unter den Propheten, legt er die Vision vom „Thronwagen Gottes“ mit seinen vier Rädern, in denen der Geist Gottes war, aus. Es ist Frucht seiner eigenen Erfahrung, wenn er daraus ein Grundgesetz christlicher Schriftauslegung entwickelt: „Divina eloquia cum legente crescunt“ – „Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser“³⁴. Oder in seinen spirituellen Auslegungen zum Hiobbuch: „Sacra scriptura aliquo modo cum legentibus crescit“ – „Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern“.

In contrast to those approaches that concentrate on the author's purpose in the process of literary production, aesthetics of reception lays stress on the significant contribution by the recipients. Openness to interpretation in historical texts and contextuality of understanding are important issues. The hermeneutic insights demonstrated in the new approach are now being adopted in theology. So the exegetical notion of *relecture* as well as the concept of the history of response or reception (Gadamer) illustrate what aesthetics of reception means. The fundamental event of the Christian faith, and the testimony to it, can be described by means of aesthetics of reception, too. As revelation is not primarily a text (Christendom is no religion of a book), but the disclosure of a new context in the history of salvation, a christological interpretation of the Old Testaments proves plausible. Since this new contextualization of the Holy Scripture in the Christ event is an eschatological one, any ongoing reinterpretation of biblical literature is bound to the macro-context of God's definite self-disclosure in Christ.

und je mehr sie voranschreiten im Glauben und Leben, je mehr sie Glauben und Leben in den Text tauchen, desto weiter wird das ‚Wort Gottes‘ mit ihnen gehen, desto tiefer wird es reichen.“

³³ Vgl. *De Lubac*, *Typologie* (Anm. 24), 253 und 255f. Vgl. *Backhaus*, „Die göttlichen Worte...“ (Anm. 9), 167: „Wie unser Geist sich erneuert und darin wächst, sagt Cassian, so erneuert sich auch das Antlitz der Schriften, und die Schönheit des Verstehens schreitet mit dem Verstehenden voran.“

³⁴ Gregor, In Ez. I, hom. 7: unusquisque sanctorum quanto ipse in scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem scriptura sacra proficit apud ipsum, quia diuina eloquia cum legente crescunt, nam tanto illa quisque altius intelligit, quanto in eis altius intendit. Und Mor. XX.1: Scriptura sacra aliquo modo cum legentibus crescit.