

Die Freiheit des Lesers *

Hans Zirker

Lesen steht wahrlich nicht im Ruf einer kreativen Tätigkeit. Wer malt oder spielt, dichtet oder komponiert, Bauten entwirft oder politisch agiert, forscht oder werkt, mag als einfallsreicher und schöpferischer Mensch erscheinen, aber kaum derjenige, der ein Buch aufschlägt und sich hineinvertieft. Er ist nicht nur dem äußeren Erscheinungsbild nach in passiver Haltung, auch die innerlich realisierte Kommunikationsstruktur scheint ihn ganz in Abhängigkeit zu versetzen.

Die rezeptive Rolle

Das Lesen ist in gewisser Sicht der extreme Fall einer asymmetrischen Kommunikation. Der Autor hat seinen Text gefertigt; die Mitteilung liegt schwarz auf weiß vor; wer an ihr interessiert ist, kann sie sich abholen; aber der sie geschrieben hat, ist jetzt selbst nicht mehr zur Rede und Antwort zu stellen. Nach der technischen Ausdrucksweise der Kommunikationstheoretiker haben wir hier das einbahnige Verhältnis von „Sender“ und „Empfänger“. In einem anderen Sprachspiel kommen wir unter Umständen sogar sagen, dass uns eine Lektüre „gefangen nimmt“ und „fesselt. Hier ist die Dominanz der einen Seite über die andere in die Metaphorik von Jagd und Krieg gefasst. Der Leser erscheint im einen wie im anderen Fall in fremdbestimmter Position.

Theologisch kann man dieses Verhältnis darüber hinaus noch als besonders qualifiziert beurteilen; steht doch der Gläubige gegenüber dem ihm zugesprochenen Wort Gottes im vertrauensvollen und zustimmenden Gehorsam (*hypakoê pisteôs*, Röm 1,5). Wohl richtet er sich dabei primär nicht auf einen geschriebenen Text; doch ist die *viva vox* der christlichen Verkündigung in die *sacra scriptura* der Kirche eingegangen. Damit ist der Glaube auf Lektüre bezogen; Lesen wird in verschiedenen Spielarten zu einer für das kirchliche Leben entscheidenden Praxis.

Fügsames Lesen und Lektüreabwehr

Die Ausbildung eines Kanons heiliger Schriften schafft eine zwiespältige Lesekultur: Auf der einen Seite steht in unvergleichlicher Auszeichnung „das Buch“ schlechthin – auf der anderen alles übrige, was man noch an Geschriebenem finden mag.

* Erstveröffentlichung in: Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Spiel-Räume ... Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn 1983, 34–45; für die Online-Publikation in Details korrigiert. Vgl. zu diesem Thema unter meinen Arbeiten noch bes. „Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung“, Düsseldorf 1979, online verfügbar unter <http://duePublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11684>; und „»Bedeutung zu schaffen ist ein gemeinsamer Akt zwischen Text und Leser« (Naşr Hämîd Abū Zayd) – Zur Hermeneutik heiliger Schriften, in: Günter Riße u. a. (Hg.), *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Paderborn 1996, 587–599 <http://duePublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11089>

Am schärfsten hat diese Grenze der Islam gezogen, weit radikaler als Judentum und Christentum. Der Koran hat nur einen Autor, nämlich Gott; und unter allen Büchern, die wir bei uns vorfinden, hat nur eines Gott als Autor, nämlich der Koran¹, irdische Realisation des himmlischen Originals, der „Mutter der Schrift“ (Sure 3,7 u.ö.). An diesem Werk hat Mohammed keinerlei eigenständigen Anteil, noch nicht einmal im Hinblick auf die arabische Sprachgestalt. So wie Gott über den Menschen steht, so dieses Buch über allen übrigen Büchern; so wie Gott die Fülle der Wahrheit ist und nicht von menschlichem Sinnen und Dichten bereichert werden kann, so ist auch über dieses eine Buch hinaus nichts mehr für das Leben Wesentliches zu schreiben und zu lesen. Als Kalif Omar 642 Alexandrien eroberte und sein General ihn nach dem Geschick der berühmten Bibliothek befragte, soll er lapidar entschieden haben: „Stimmen die Bücher mit dem Koran, dem Worte Gottes, dann sind sie überflüssig und brauchen nicht erhalten zu werden; stimmen sie nicht, dann sind sie gefährlich, lasse sie also verbrennen!“² Diese vor allem im christlichen Raum weit verbreitete Anekdote ist zwar in historischer Sicht falsch³, aber bezeichnend für ein tief verwurzeltes Bedürfnis nach einer allumfassenden und schlechthin gültigen Schrift.

Der Charakter der biblischen Schriften mit ihren historisch unüberschaubar vielen Autoren und die Entstehung des biblischen Kanons mit den langwährenden Unsicherheiten der Abgrenzung und der bleiben Hochschätzung selbst noch der ausgeschlossenen Apokryphen lassen zwar keine radikale Sonderstellung der einen Heiligen Schrift zu; dennoch gelten auch die biblischen Texte als „von Gott eingegeben“ (2 Tim 3,16). Die semantische Bedeutung wie der pragmatische Wert dessen, was man in ihnen lesen kann, scheint von Gott her bereits endgültig gewährt: Er ist in absoluter Überlegenheit der sinnstiftende Autor.

Mit dem „absoluten Autor“ aber liegt auch eine „absolute Lesart“ nahe, und wo man mit dieser rechnet, hält man dann auch danach Ausschau, wo es unter den Menschen den „absoluten Leser“ geben könne⁴: die Instanz, die die andrängenden Vieldeutigkeiten abwehrt und die Eindeutigkeit sichert. Das monotheistische Gebot, das eifersüchtig auf die Anerkennung des einen Gottes bedacht ist, erhält seine textbezogene Entsprechung: „Du sollst keine anderen Lesarten neben mir haben!“

¹ Zwar gab es nach islamischem Glauben im Lauf der Menschheitsgeschichte noch mehrere himmlische Schriften (vor allem die Tora Israels und das Evangelium Jesu), doch sie blieben nicht unverdorben erhalten.

² *Friedrich Nietzsche*, Geschichte der griechischen Literatur, 3. Teil, in: Nietzsche's Werke, 3. Abteilung, Bd. XVIII/II: Philologica, Leipzig 1912, 129–198, hier 132. Bezeichnenderweise, wenn auch zu Unrecht, bemerkt Nietzsche dabei: „So dachte in Betreff der griechischen Litteratur die katholische Kirche“.

³ Die größte und bedeutendste der beiden alexandrinischen Bibliotheken, das Museion, wurde schon durch Cäsar vernichtet, die kleinere, das Serapeion, bei einem christlichen „Tempelsturm“ im Jahr 389. Vgl. *Eckard Plümacher*, Bibliothekswesen II. Von der griechisch-römischen Antike bis zur Neuzeit, in: TRE 6, 413–426, hier 413. Die Legende entspricht auch nicht dem Verhalten des frühen Islam gegenüber fremden Literaturen.

⁴ Über die Notwendigkeit eines „nicht absoluten Texts“ und eines „nicht absoluten Lesers“ nach den „Tödlichkeitserfahrungen des hermeneutischen Bürgerkriegs um den absoluten Text“ vgl. *Odo Marquard*, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117–146, hier z. B. 130.

Dass es aber schwierig ist, die Christen zu einer homogenen Lesegemeinschaft zusammenzuschweißen, beklagt schon der Autor des 2. Petrusbriefes im Blick auf das, was „unser geliebter Bruder Paulus mit der ihm geschenkten Weisheit geschrieben“ hat: In seinem Briefen „ist manches schwer zu verstehen, und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, verdrehen diese Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben“ (3,15f). Dass das Bedauern hier in die Drohung mündet, ist ein bezeichnendes Symptom für die Angst, der heilige Text könne seine monokratische Stellung verlieren und die Leser zur Eigenmächtigkeit verführen.

Im Lauf der Kirchengeschichte wurde auf vielerlei Weise deutlich, dass die Ehrerbietigkeit gegenüber dem sakralen Text verbunden ist mit der Ehrerbietigkeit gegenüber der ihn verwaltenden Institution. Diese kann ausdrücklich als Lehramt, gar als unfehlbares, realisiert sein oder als irgendwie gruppierte Theologenschaft; in jedem Fall gibt es den soziologisch greifbaren „exemplarischen Leser“⁵, der desto deutlicher auffällt, je mehr er sich in Konkurrenz zu anderen behaupten muss. Das Motto „sola scriptura“ ist zwar als programmatische Vokabel in polemischer Situation verständlich; doch wäre es naiv anzunehmen, damit würde jede Bindung der biblischen Lektüre an institutionelle „Vor-Leser“ völlig aufgehoben. Freilich können die Normierungen im Laufe der Geschichte und von Kirche zu Kirche, von Gruppe zu Gruppe unterschiedlich penetrant sein und mehr oder minder als äußere Reglementierung erfahren werden.

Das Monopol der richtigen Lesart kann schon dadurch beansprucht werden, dass man einen bestimmten sozialen Ort einrichtet, an dem das Wort mit besonderer Legitimität vorgelesen wird – die einer Gemeinde sichtbar vor- und übergeordnete Lehrkanzel –, und dass von der gleichen Stelle aus zugleich auch die kommentierende Entfaltung und handlungsbezogene Applikation erfolgt – die Predigt.

Wenn darüber hinaus gar noch der allgemeine und eigenständige Zugang zur Bibellektüre eingeschränkt wird, etwa durch Verdächtigungen der entsprechende Lesekonventikel⁶, durch Kontrolle und Einschränkung der Übersetzung in die Volkssprache⁷ oder auch nur durch die für viele unerschwinglichen Kosten des Buchs⁸, dann fällt es um so leichter, die Harmonie von verfügbarer und fügsamer Rezeption zu erreichen.

⁵ *Walter Magaß*, Der symbolproduktive Glaube, in: *Linguistica Biblica* 38, 1976, 1–48, hier 3.

⁶ Vgl. etwa die Beanstandung des Konventikelwesens im Brief von Innozenz III. an die Diözese Metz (1199) mit der Begründung, dass zwar „im Allgemeinen die Sehnsucht nach dem Lesen der Heiligen Schrift etwas Löbliches sei, daß es aber auch gefährlich sei, wenn einfältige und ungelehrte Menschen die Tiefen der Heiligen Schrift, welche selbst für Gelehrte voller Geheimnisse sei, zu ergründen suchen“ (*Otto Schmid*, *Bibellesen der Laien*, in: *WWKL* 2, 679–691, hier 680; vgl. *Heinrich Karpp*, *Bibel IV*, in: *TRE* 6, 48–93, hier 66).

⁷ Schon Gregor VII., untersagte Gottesdienste in slawonischer Sprache, „weil die z.T. geheimnisvolle Schrift nach Gottes Willen vor Geringschätzung und Missverständnissen durch Ungebildete bewahrt werden müsse“ (*Karpp*, ebd. ähnlich *Schmid* – s. ebenfalls Anm. 4). Vgl. auch Karls IV. Inquisitionsedikt von 1369, das zwar „nur von Schriften über die Bibel sprach“, aber „im Sinne eines Verbotes von Bibelübersetzungen für Laien“ wirkte (*Karpp*, ebd. 69). Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch der Artikel „Bibellesen“ von *Anton Stonner*, *LThK*¹ 2, 290–292 (informativer als der Artikel „Bibellesung“ vom selben Autor in *LThK*² 2, 366f).

⁸ Gutenbergs 42-zeilige Bibel kostete nach dem Erscheinen (unrubriziert und ungebunden) trotz der gewaltigen Verbilligung des Buchdrucks (umgerechnet in heutiges Geld nach *Helmut Presser*, *Das Buch vom Buch*, 1962, 47f) ungefähr 6000 Mark. Demgegenüber kosteten die Bibeln, die von August Hermann Francke und

Wir stark die kirchliche Verwaltung des depositum fidei zur einbahnigen Kommunikation drängt und sich dabei den nach-sprechenden und nach-lesenden Gläubigen wünscht, lässt sich auch den Katechismen entnehmen, in denen sogar die dialogische Form von Frage und Antwort⁹ als fiktives Verständigungsmuster vorgegeben sein kann, ohne dass deshalb ernsthaft daran gedacht ist, den Leser aus seiner untergeordneten Position herauszuholen und in ein Gespräch zu bringen.

Wer die grundlegende Wahrheit unseres Lebens ein für allemal in einem vorgegebenen Text zur Sprache gebracht sieht, wird leicht dazu verführt, jeder neuen Äußerung des Glaubens mit Argwohn zu begegnen. Bezeichnend dafür und besonders eindringlich ist die Formulierung des „Antimodernisteneids“ von 1910, der allen geschichtlichen Einsichten entgegen dekretiert, dass die Glaubenslehre von den Aposteln her durch die rechthgläubigen Väter bis aufs uns „in demselben Sinn und immer derselben Bedeutung“ („eodem sensu eademque semper sentantia“)¹⁰ übermittelt worden ist und deshalb für veränderte Lesarten keinen Raum lässt.

Wo man dennoch nicht umhin kann, einen geschichtlichen Wandel festzustellen, darf dieser in solcher Sicht nicht etwa einer Kreativität des Glaubens zugesprochen werden, sondern muss durch bestimmte Interpretationsmuster aufgefangen werden, etwa dadurch, dass man den Gehalt der Glaubensüberlieferungen auflöst in einen immer gleichbleibenden „Kern“ und eine wandelbare „äußere Gestalt“, die nicht ernsthaft von theologischer, höchstens von rhetorischer Bedeutung ist. Alles eigentlich Verbindliche steht dann schon geschrieben; wer Augen hat zu lesen, der lese; eine lernfähige und bereichernde „relecture“ oder „réinterprétation“ gibt es höchstens innerbiblisch bis auf Christus hin.¹¹ Für die späteren Veränderungen aufgeschlossen ist demgegenüber eher noch das Modell der „Entfaltung“ dogmatischer Wahrheit im Laufe der Zeit; doch ist es zu organisch, um der Geschichtlichkeit des glaubend gerecht zu werden, und berücksichtigt nicht, dass diese „Entwicklungen“ auch kritische, korrigierende Vorgänge enthalten.

Die Sicherung einer dogmatischen Lesekultur kann schließlich sogar dazu führen, dass auch die Umgebung der maßgeblichen Lektüre von allen Irritationen freigehalten wird, etwa durch einen „Index“ der zu lesen verbotenen Schriften.¹² Eine besonders aggressive Variante davon ist die Verbrennung von Büchern.

Carl Hildebrand von Canstein um 1700 zur Stärkung des Pietismus in Halle gedruckt wurden, nur noch 6 bis 10 Groschen (vgl. *Doris Fouquet-Plümacher*, Buch / Buchwesen III, in: TRE 7, 275–290, hier 287.

⁹ Vgl. *Wolfgang Pannenberg*, Frage und Antwort – Das Normative in christlicher Überlieferung und Theologie, in: *Manfred Fuhrmann* (Hg.), Text und Applikation, München 1981, 413–421.

¹⁰ DS 3541; NR Nr. 64.

¹¹ So *Albert Gelin*, La question des „relectures“ bibliques à l’intérieure d’une tradition vivante, in: *Sacra Pagina* I, 1959, 303–315.

¹² Vgl. *Hubert Wolf*, Index. Der Vatikan und die verbotenen Bücher, München 2006; *ders.*, Zensur – Medienpolitik – Index. Buchreligion und Bücherverbote, in: *Andreas Holzem* (Hg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion, Darmstadt 2004, 301–324. – Die 1559 eingeführte päpstliche Bücherzensur für die Gesamtkirche wurde 1975 durch SC Doctrinae, Decretum de Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros, in: AAS 67, 1975, 281–284 abgeschafft; die Erteilung des „Imprimatur“ ist nur noch für Lehrbücher vorgeschrieben.

Dazu erzählt uns die Apostelgeschichte bereits ein Beispiel, das sich in Ephesus ereignete, als Paulus dort missionierte: „Nicht wenige, die Zauberei getrieben hatten, brachten ihre Zauberbücher herbei und verbrannten sie vor aller Augen. Man berechnete den Wert der Bücher auf fünfzigtausend Silberdrachmen. So wuchs das Wort des Herrn mit Macht und wurde stark“ (19,19f). Der Fall mag uns vielleicht um so weniger berühren, als wir der „Zauberei“ abhold sind; dennoch wird hier in urchristlicher Zeit ein Verhaltensmuster realisiert, das im Blick auf spätere geschichtliche Situationen erschrecken kann.

Die Verbrennung von Büchern gilt letztlich der Abwehr bestimmter Autor-Leser-Beziehungen; die Assoziation zum Autodafé, bei dem schließlich Menschen verbrannt werden, ist nicht gerade abwegig.¹³

Dem allen gegenüber könnte es als recht prekär erscheinen, gerade aus theologischem Interesse der Freiheit des Lesers das Wort zu reden. Dennoch ist dies unter heutigen hermeneutischen Einsichten unausweichlich.

Die Schwäche des Autors gegenüber dem Leser

Wer das, was er geschrieben hat, aus der Hand gibt, darf sich nicht wundern, wenn er es danach nicht mehr „in der Hand hat“, was der Leser daraus macht. Dabei braucht man nicht allein an die immer anstehende Möglichkeit von Missverständnissen zu denken. Jeder Text ist vielmehr für sich allein nur eine Vorgabe zur Erstellung von Bedeutungen, selbst noch nicht zureichend, auch wenn er schon unumgängliche Elemente und Strukturen mitteilt. „Lesen ist gelenktes Schaffen.“¹⁴

Zwei einfache, aber entscheidende Fragen bleiben immer notwendigerweise dem Leser überlassen: „Was sagt mir das?“ und „Was sage ich dazu?“¹⁵ Es könnte etwa ein Autor seine Erzählung mit noch so energischen Beteuerungen als wahr ausgeben, der Leser dürfte sie dennoch als Lügengeschichten nehmen, wissend, dass solche Beteuerungen gerade zu den bekannten literarischen Strategien phantastischer Fiktionen gehören.¹⁶

Nur wenn Autor und Leser genau unter denselben Voraussetzungen stünden, wenn ihnen dasselbe gut und schlecht, schön und hässlich, nützlich und wertlos, wahrscheinlich, notwendig und möglich erschiene, nur wenn ihre Interessen dieselbe Richtung nähmen und ihre Aufmerksamkeit dieselbe Perspektive hätte, nur wenn das Repertoire ihrer Kenntnisse gleichermaßen aufgebaut wäre und dieselben Assoziationen nahelegte, könn-

¹³ Ein besonders deutliches Beispiel dafür ist der Zusammenhang der Verbrennung Giordano Brunos mit der seiner Werke. Sie wurden 1600 demonstrativ vor den Stufen des Petersdoms vernichtet (und auch sonst weitgehend aus den Bibliotheken verbannt). Darüber hinaus zur Bücherverbrennung vgl. *Leo Löwenthal*, Calibans Erbe. Bücherverbrennungen und kulturelle Verdrängungsmechanismen, in: *Aleida und Jan Assmann*, Kanon und Zensur, München 1987, 227–236; *Hermann Rafetseder*, Bücherverbrennungen – Die öffentliche Hinrichtung von Schriften im historischen Wandel, Wien 1988; *Wolfgang Speyer*, Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen, Stuttgart 1981; *ders.*, Bücherverbrennung, in: *Jahrb. f. Antike u. Christentum* 13, 1970, 123–152.

¹⁴ *Jean-Paul Sartre*, Was ist Literatur?, Reinbek 1958 (orig.: *Qu'est-ce que la littérature?*, in: *Situation II*, Paris 1948), 28f. Vgl. ebd. 30f: Appell an die Freiheit des Lesers; 31f: Aktivierung des Lesers; *Wolfgang Iser*, Der Akt des Lesens, München 1976, bes. 257–267: Bedingungen der Interaktion.

¹⁵ *Uwe Japp*, Über Kontext und Kritik, in: *Fuhrmann* (s. Anm. 7), 547–549, hier 548.

¹⁶ *Harald Weinrich*, Linguistik der Lüge, Heidelberg⁴1970, 69f.

te man erwarten, dass ein Text so aufgenommen würde, wie er verfasst worden ist. Diese prästabilisierte Harmonie kann jedoch heute weniger als je unterstellt werden. Damit ist ein vorgegebener Text meistens trotz all seiner Konkretion immer noch eine Versammlung von „Unbestimmtheiten“¹⁷ Der Leser muss Eigenes hinzutun, wenn er verstehen will; die Aufforderung, „sich ans Wort zu halten“, trägt oft nicht weit; unweigerlich bekommt man immer wieder zu spüren, dass „die Regeln der Lektüre nicht die der Buchstäblichkeit, sondern die der Anspielung“ sind.¹⁸

Dies ist uns für poetische Literatur hinreichend bewusst, wo wir es als einen Ausdruck von Kitsch empfinden, wenn dem Leser eine derart schablonenhaft vertraute Welt geboten würde, dass jede Zumutung eigenständiger Verarbeitung des Gelesenen entfiel.¹⁹ Eine Literatur kann aber auch – dem Autorwillen entgegen – sekundär eine eigene Unbestimmtheit erlangen, wenn die kulturellen Voraussetzungen von Textproduktion und -rezeption je recht unterschiedliche sind. Dies gilt sicher für Texte der biblischen und kirchlichen Tradition in hohem Maß. Mögen sie für den einzelnen Gläubigen (oder auch betont Ungläubigen) in ihrer Bedeutung und Geltung weithin geklärt und fraglos scheinen, sie sind es nicht im Hinblick auf die öffentlichen Lesebedingungen. Unter dem Gesichtspunkt ihrer Unbestimmtheit und Interpretationsbedürftigkeit sind sie der poetischen Literatur nahergerückt. Es reicht für das Lesen weniger als je hin, sich an das zu halten, was schwarz auf weiß geschrieben steht.

In diesem Zusammenhang ist es von großer Bedeutung, dass religiöse Sprache schon von jeher metaphorisch begriffen werden konnte (besonders ausgeprägt etwa in der Theorie der „vier Schriftsinne“²⁰) und einer Vielfalt verschiedener Interpretationen offensteht. Wo ein bestimmtes Verständnis als Überforderung empfunden wird, bleibt die Suche nach anderen Deutungen. So kann man die Entmythisierungen in der Theologie unseres Jahrhunderts als „Remetaphorisierungen“ angesichts der obsolet gewordenen realistischen Lesarten begreifen.²¹ Zugleich bedeutet dies für die Texte eine neue „Zurückführung auf Unbestimmtheit“²², in der man hofft, dass man ihre Geltung vielleicht retten könnte. Der Text eröffnet Möglichkeiten; aber er kann nicht erzwingen, dass man gerade eine von ihnen realisiere.

Dies wird in Alfred Anderschs Roman „Sansibar oder der letzte Grund“²³ beispielhaft dargestellt angesichts der Plastik eines lesenden Mönchs (der unausdrücklich, aber offen-

¹⁷ Vgl. Iser (s. Anm. 12), 267–280: Ingardens Konzept der Unbestimmtheitsstellen, 284–301: Die Leerstelle als ausgesparte Anschließbarkeit.

¹⁸ Roland Barthes, *Kritik und Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1967 (orig.: *Critique et vérité*, Paris 1966), 64.

¹⁹ Pawel Beyerlin, *Der Kitsch als ästhetische und außerästhetische Erscheinung*, in: Hans-Robert Jauß (Hg.), *Die nicht mehr schönen Künste*, München 1968, 393–406.

²⁰ Vgl. Henri de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952 (eine Sammlung verschiedener Aufsätze L.s in deutscher Übersetzung, bes., 13–28: Die vier Dimensionen des Schriftsinns).

²¹ Hans Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt a. M. 1979, 87.

²² Ebd.

²³ Zitiert wird nach der Ausgabe Fischer Taschenbuch 354, Frankfurt a. M. 1960; die folgenden Zitate ebd. 46ff.

sichtlich an Figuren Ernst Barlachs erinnert²⁴). Diese stumme Figur regt eine der Gestalten des Romans zur Reflexion darüber an, wie die intensive Aufmerksamkeit auf das, was geschrieben steht, sich zugleich mit dem Abstand diesem gegenüber verbinden kann: „Er las ganz einfach. Es las genau. Er las sogar in höchster Konzentration. Aber er las kritisch. Er sah aus, als wisse er in jedem Moment, was er da lese. (...) Er sieht aus wie einer, der jederzeit das Buch zuklappen kann und aufstehen, um etwas ganz anderes zu tun. (...) Kann man das: ein junger Mönch sein und sich nicht von den Texten überwältigen lassen?“ Dies scheint bei der ungebrochenen Anerkennung eindeutiger Verbindlichkeiten ebenso verwehrt zu sein wie bei der Abwehr solcher Ansprüche. Deshalb heißt es hier auch von demjenigen, der über diesen Leser nachsinnt: „Er blickte mit einer Art Neid auf die Figur.“

In einer geschlossenen Gesellschaft muss diese Überlegenheit gegenüber der göltigen Schrift als eine leichtfertige, verwerflich spielerische Einstellung abgewehrt werden; in neuzeitlicher Gesellschaft ist umgekehrt die Kenntnis und Respektierung der Vielfalt von Lesarten eine Notwendigkeit. „Der kompetente Leser ist einer im unverwaltbaren Pluralismus und sagt: hier sitze ich, ich kann auch noch anders.“²⁵ Wenn wir unter dem „Zwang zur Häresie“²⁶ stehen, brauchen wir eine Hermeneutik, nach der gerade die Texte, die uns wichtig sind, noch mit sich reden lassen. Ihr gemäß gilt dann: „Lesen ist eine Gestalt der Freiheit: keine Schule, Kirche, Familie und kein Gefängnis können den Leser mit seinen Entdeckungen festhalten.“²⁷ Ob freilich bei solcher Lektüre wieder Verbindlichkeit herauskommt oder nur Skepsis, vielleicht auch nur das ästhetische Wohlgefallen an der bunten Vielgestaltigkeit gegensätzlicher Möglichkeiten, das gerade ist in dieser Lesesituation nicht von vornherein ausgemacht. Mag sich der Autor auch noch so sehr den „absoluten Leser“ in seinem Sinne gewünscht haben und mögen amtliche Vor-Leser und Vor-Sager noch so sehr auf ihn hinwirken, das letzte Wort hat dennoch der unverfügbare Leser, dem in der hermeneutischen Gewaltenteilung der Neuzeit eine beachtliche Position zugefallen ist. Im Pathos der neuen Erfahrung und streitbaren Forderung kann dabei der Ruf laut werden: „Alle Macht den Lesern!“²⁸ oder auch die bescheidenere, aber unverzichtbare Erwartung: „Leben und Lebenlassen durchs Lesen und Lesenlassen“²⁹. Freilich bleibt zu fragen, wie solche pointierten Worte mehr sein können als nur Ausdruck hermeneutischer Geltungsbedürfnisse und literarischer Laissez-faire-Gelüste. Eine Hermeneutik, die ernst genom-

²⁴ Vgl. *Friedrich Schult*, Ernst Barlach. Werkverzeichnis. Bd. 1: Das plastische Werk, Hamburg 1960, Nr. 246–249: Lesende Mönche I-II; Nr. 365–367: Lesender Klosterschüler; Nr. 419f: Die lesenden Mönche III; Nr. 472f: Der Buchleser (Lesender Mann im Wind).

²⁵ *Magaß*, Der symbolproduktive Glaube (s. Anm. 3), 20.

²⁶ *Peter L. Berger*, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980 (orig.: The Heretical Imperative, Garden City, NY 1979). Der Begriff „Häresie“ ist hier selbstverständlich nicht theologisch wertend, sondern soziologisch deskriptiv gebraucht.

²⁷ *Walter Magaß*, 11 Thesen zum Bibelleser – und zum „Suchen“ in der Schrift (Joh. 5,39), in: *Linguistica Biblica* 47, 1980, 5–20, hier 9.

²⁸ So der Titel einer Studie von *Walter Hinck*, in: *Ders.*, Von Heine zu Brecht. Lyrik im Geschichtsprozeß, Frankfurt a. M. 1978, 105–124.

²⁹ *Marquard*, Frage nach der Frage (s. Anm. 2), 134.

men werden will – insbesondere theologisch –, darf nicht einfach die Bedeutung aller Texte der Beliebigkeit und dem lockeren Spiel anheimfallen lassen.

Neue Umgebungen und Nachbarschaften

An Melanchthon schreibt Luther 1530 von der Veste Coburg aus: „Aber wir wollen drei Hütten bauen, dem Psalter eine, den Propheten eine und dem Äsop eine“³⁰ – ein erstaunliches Unternehmen der theologischen Relativierung des Kanons und der ästhetischen Würdigung der Bibel. Hier werden Nachbarschaften gebildet, die nicht schon aufgrund der Glaubensgeschichte gegeben sind, sondern erst im Arrangement des Belesenen zustande kommen können.³¹

Luther freilich hatte noch eine ungestört erbauliche Konstellation im Blick; doch kann sich im Spiel der literarischen Kräfte auch ganz anderes ergeben. Wer sich erst einmal darauf einlässt, schafft nicht nur äußerlich neue Gruppierungen, er muss auch mit überraschenden Leseerfahrungen rechnen, mit veränderten Erwartungen, Fragen und Einsichten. Die wechselseitige Bestätigung unterschiedlicher Texte ist nicht der Normalfall. Auch wenn sie sich nicht ausdrücklich im Widerspruch gegenüberstehen, so kann doch der eine wenigstens darauf aufmerksam machen, was im anderen nicht zu finden ist; worauf er keine Antwort gibt; welchen Ton er nicht anschlägt. Dadurch wird das bloß affirmative Lesen schon im ‚Ansatz verhindert – wo es noch gar nicht um irgendwelche Einwände gehen muss. Der Einfallsreichtum und Ertrag einer Interpretation hängt wesentlich davon ab, dass auch diese negativen Aspekte berücksichtigt werden. Solange man es nur mit der geschlossenen Welt eines Textes zu tun hat, mag man sagen: „Die Wahrnehmung dessen, was es nicht gibt, ist das schwerste.“³² Eine plural angelegte Lektüre dagegen fördert mit ihrer „Lust am Kontext“³³ die Fähigkeit, zu sehen worauf ein bestimmter Text nicht eingeht und welche der anderswo vielleicht realisierten Möglichkeiten er auslöst.

Aber der Leser muss sich mit solchem Registrieren von Grenzen nicht begnügen. Wenn ihm an seinen Texten etwas liegt, wird er sie miteinander ins Gespräch bringen, um zu sehen, wie sie sich für ihn behaupten und wie er ihnen vielleicht dabei auch neue Bedeutung abgewinnen kann. In paradoxer Formulierung kann man sagen: „Hermeneutik ist die Kunst, aus einen Text herauszukriegen, was nicht drinsteht.“³⁴ Dieses Bonmot ist nicht nur im ironischen Vorwurf gegen gar zu subtile Interpreten brauchbar, sondern es verweist auch auf die schöpferischen Möglichkeiten einer Lesekultur, die davon ausgeht, dass die Lektüre erst durch die Leser zu Ende gebracht wird. Es müsste eigentlich etwas anderes

³⁰ Martin Luther, Werke in Auswahl, Bd. 6: VI. Luthers Briefe, hg. von *Hanns Rückert*, Berlin ³1966, 252 (23. April 1530).

³¹ Vgl. hierzu das Spektrum unterschiedlicher Positionen innerhalb einer begrenzten literaturgeschichtlichen Epoche bei *Joachim Dyck*, Athen und Jerusalem. Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert, München 1977.

³² *Hans Blumenberg*, Paradigma, grammatisch, in: *Ders.*, Wirklichkeiten, in denen wir leben, Stuttgart 1981, 157–162, hier 161.

³³ *Marquard*, Frage nach der Frage (s. Anm. 2), 131; die Formulierung ist *R. Barthes*, *Le Plaisir du texte*, Paris 1973, nachgebildet.

³⁴ *Marquard*, ebd., 117.

herauskommen, ob wir etwa die biblische Urgeschichte bewusst im Zusammenhang der wissenschaftlichen, technischen und ökologischen Verhältnisse unseres Jahrhunderts lesen, aber auch auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Theodizeefrage, oder ob wir diese Kontexte ausblenden. Im anderen Fall wäre es ein aufschlussreiches, die biblischen Erzählungen freilich bedenklich qualifizierendes Ergebnis, wenn wir zu der Einsicht kämen, dass solche Bezüge unserer Lektüre „zu weit hergeholt“ wären. Die Geltung von Texten verlangt jedenfalls ihre Applikation im „sekundären Kontext“. Diese aber ist nicht nur als „Auslegung“ zu haben.³⁵

Stefan Heym erzählt in seinem Roman „Der König David Bericht“ von einem aggressiven hermeneutischen Disput am Hof König Salomos: Der Streit geht darum, wie der Chronist, der die Geschichte Davids aufzeichnen soll, seine Aufgabe zu verstehen hat. Der Prophet Nathan plädiert dafür, dass es bei einem gediegenen Buch nur auf „die Einstellung dessen, der da schreibt“, ankommen, „und ob er in erbaulichem Sinne denkt oder übermäßig kritisch“; für den Leser dürfe es dabei keinen Spielraum des eigenen Ermessens mehr geben. Im stimmt der Kanzler des Königs zu und fordert „eine Schreibweise, (...) die keine Deutungen zulässt“. Doch der bedrängte Chronist hält dagegen: „Mein Herr spricht wahr, (...) aber solche Schriften sind wie fauler Fisch auf dem Markte, den keiner abkaufen will und der weggeworfen wird; der Weiseste der Könige aber, Salomo, wollte ein Buch haben, das alle anderen überdauert.“³⁶

Dies ist freilich nur fiktiv das Literaturverständnis eines Erzählers aus biblischen Zeiten; in Wirklichkeit wehrt hier ein Autor unserer Tage die an ihn gerichteten Erwartungen ab.

Freiheit im Handlungsverzicht

Wer liest und sich dabei noch die Fragen „Was sagt mir das? – Was sage ich dazu?“ offenhält, der zögert das Engagement des Handelnden hinaus. Das kann man ihm unter Umständen zum Vorwurf machen. Unsere Welt ist nicht in jedem Augenblick und an jeder Stelle so, dass man diesen gelassenen Abstand verantworten kann. Wer sich auf ein Buch einlässt, blendet zunächst die ihn unmittelbar umgebende Realität aus, und es ist nicht garantiert, dass er so schnell wieder Anschluss an sie findet. Wie unterschiedlich das Verhältnis von Text- und Handlungsbezug sein kann, deutet schon „eine verhältnismäßig grobe Typologie des Lesers“³⁷ an: Da gibt es „den Zuhörer, der zusammen mit anderen Zuhörern einem vortragenden Sänger lauscht; den ‚Täter des Wortes‘ (Jakobus 1,22–25), den die Bibel fordert; den sympathisierenden Freund, dem der Autor die frisch geschriebenen

³⁵ Vgl. O. Marquard, *Felix culpa? – Bemerkungen zu einem Applikationsschicksal von Genesis 3*, in: *Fuhrmann*, (s. Anm. 7), 53–71, hier 53.

³⁶ Stefan Heym, *Der König David Bericht*, Frankfurt a. M. 194 (= Fischer Taschenbuch 1508), 205.

³⁷ Harald Weinrich, *Für eine Literaturgeschichte des Lesers*, in: Ders., *Literatur für Leser*, 1971, 23–34, hier 28. Vgl. aber auch schon innerbiblisch die rezeptionsspezifischen Differenzierungen des Autors von 2 Makk.: „So nahmen wir uns vor, die, die gern lesen, zu unterhalten, denen, die mit Eifer auswendig lernen, zu helfen, allen aber, die das Buch auf irgendeine Weise in die Hand bekommen, zu nützen... Sich daranzumachen, die überlieferten Nachrichten kritisch zu beurteilen und bis ins einzelne genau zu untersuchen, ist Sache des Historikers“ (3,25.30).

Seiten vorliest; den Schüler, der das Pensum seiner kanonischen Pflicht-Autoren absolviert; den Feierabend-Leser, der einen Roman verschlingt; den Kritiker, der ‚wiederkaut‘ (Fr. Schlegel); den Literaturhistoriker, der seinen Text ‚einordnet‘; den Philologen, der ihn Wort für Wort erklärt – und was der gleichen Typen des homo legens mehr sind.“

Bezeichnenderweise wird hier nur in einem Fall – und gerade dem der Bibel – ausdrücklich die Tat als Konsequenz der Lektüre gesehen. Das bloße Lesen ist ein Spiel mit Möglichkeiten und schafft in dieser Hinsicht wohl einen Raum der Freiheit, aber nur einen solchen der möglichen Wahl, nicht des verantwortlichen Entschlusses. Ständig kann die Frage andrängen, ob die gelesene Sache nicht ernsthafter und folgenreicher weitergeführt und zu einem entschiedeneren Ende gebracht werden müsste. Für Kierkegaard ist es ein bezeichnendes Verhalten der ästhetischen Existenz (im Gegensatz zur ethischen), dass sie mit „Willkür“ und „Vergnügen“ – ohne Rücksicht auf die eigentliche Absicht des Autors – „genießt“, das Leben nach dem Belieben der eigenen Lektüre begreift: „Man sieht sich die Mitte eines Theaterstücks an, man liest den dritten Teil eines Buches“ und „lässt die Realität dieses Daseins daran scheitern“³⁸.

Aber wer den Schritt vom Text zur Handlung verzögert, wer sich abwägend fragt, wie er das Gelesene nehmen kann und was er von ihm halten soll, wer dabei auch noch Ausschau hält, was man an anderer Stelle liest und was andere Leser dazu meinen, dem ist es trotz aller naheliegenden Bedenken nicht verwehrt, auch diese Gelassenheit als einen unverzichtbaren Grundzug unseres kulturellen Lebens zu rechtfertigen. „Eines der wichtigsten Dinge bei der Applikation kann es sein, es nicht unmittelbar zu ihr kommen zu lassen.“³⁹ Wo man sich dagegen nicht mehr Zeit nimmt, Lesarten auszuprobieren, muss man diese (wenn man sie nicht ganz dem Privatraum überlassen will) vorschreiben und durchsetzen. Damit gerät die Lektüre aber öffentlich unter das Diktat derer, die das Sagen haben.

Wie dies im Einzelfall konkret aussehen kann, sei an zwei Beispielen veranschaulicht. Das erste liefert die Bergpredigt. Trotz der herausfordernden Prägnanz ihrer Forderungen bringt sie es zu keiner einheitlichen und eindeutigen Rezeption. Man ist sich uneinig darüber, wie man mit ihr umgehen soll⁴⁰: Ist sie etwa ohne Vorbehalt nach aller Radikalität ihrer Worte in die Praxis umzusetzen? Oder muss sie, den Verhältnissen unserer Welt entsprechend, mit Einschränkungen genommen werden? Und auch dafür bieten sich mehrere Möglichkeiten an: Soll die Rede Jesu wenigstens die Gesinnung prägen, wenn schon das Handeln immer hinter ihr zurückbleibt? Soll sie zu dem Bewusstsein der Schuld führen, die menschlichem Ungenügen und Unvermögen zugrunde liegt? Soll sie die Lebensform einiger weniger vorgeben, die in zeichenhafter Existenz die Verhältnisse unserer Welt überbieten? Oder soll sie, wenn sie schon nicht uneingeschränkt realisiert werden kann, nicht

³⁸ Søren Kierkegaard, *Entweder – Oder*, hg. von Hermann Diem und Walter Rest, Köln 1960, 347f.

³⁹ Marquard, *Frage nach der Frage* (s.o. Anm. 2), 145 Anm. 40.

⁴⁰ Vgl. Konrad Hilpert, *Zwischen Harmlosigkeit und Radikalität. Zur ethischen Rezeption der Bergpredigt*, in: *rhs* 25, 1982, 69–80.

doch für alle ein dringlicher Anstoß sein, schrittweise in die gebotene Richtung zu gehen? Oder muss man – all dem entgegengesetzt – doch sagen, dass man unter unseren Bedingungen sich nicht nach dem, was hier geschrieben steht, richten kann (etwa weil die Ethik Jesu für die kurze Zeit vor dem erwarteten Ende dieser Welt gedacht ist oder weil sie einfach in unverantwortlicher, gar gefährlicher Weise unrealistisch ist)? Alle diese Interpretationen wurden schon ernsthaft vertreten, und die Auseinandersetzungen reichen bis in unsere Gegenwart. Auch die kirchliche Lehre hat die Pluralität nicht aufgehoben. Allein eine Stelle sollte mit Gesetzesmacht in Eindeutigkeit überführt werden: Die Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe ging in den Codex Iuris Canonici als unabdingbare Norm ein (obwohl man bei Matthäus gerade in dieser Hinsicht einschränkende Klauseln liest!) Es ist frappierend, wie hier für ein einziges Element eines umfangreichen Textes die Freiheit der Rezeption eingeschränkt worden ist.

Das zweite Beispiel ergibt sich aus der Erzählung von Jesu Abschiedsmahl und seiner Wirkungsgeschichte. Wieder war es dem Text nicht vergönnt, dass man ihn einmütig las. Aber es kam auch nicht einfach nur zu einer Pluralität von theologischen oder spirituellen Deutungen, sondern zu kirchenpolitischen Maßnahmen, die sich jeweils für eine bestimmte Lesart als die einzig zulässige entschieden. Unter den Machtverhältnissen der Reformationszeit wurde so die religiöse Landschaft in eine Vielzahl monopolistischer Interpretationssprengel aufgeteilt: Cuius regio, eius lectio. Und selbst heute wird innerkirchlich und interkonfessionell nicht durch die faktische Lektüre der Betroffenen, sondern durch amtliche Erklärung entschieden, ob man noch divergierend lesen soll und für wie erheblich die Unterschiede zu nehmen sind.

Freilich wäre es zu naiv, wollte man demgegenüber grundsätzlich und undifferenziert für das freie Spiel aller Lesearten plädieren. Man kann sich nur dann lesend auf alle Möglichkeiten eines Textes einlassen, wenn man zugleich weiß, dass man sich nicht alle als realisierbar propagieren kann. Die Freiheit des Lesers hat ihren Preis im Verzicht auf praktische Zuständigkeit.

Die Verantwortung in Gemeinschaft

Vom einzelnen Leser zu sprechen ist ebenso eine Abstraktion wie von sola scriptura. Texte erhalten ihre Bedeutung und Geltung immer im sozialen Zusammenhang. Jeder von uns gehört in irgendeiner Weise einer Lesegemeinschaft an (oder auch mehreren disparaten), von der er sich in der Auswahl und Bewertung seiner Lektüre leiten lässt. Die Freiheit des Lesers ist immer gesellschaftlich bedingt.

Wäre es nicht so, müsste heute die Fähigkeit zu lesen allein schon durch die ständig anschwellende Flut und die beschleunigte Vergänglichkeit der literarischen Produkte paralytisiert sein.⁴¹ Jeglicher Blick auf Text und Kontext würde durch übermächtige Irritation und

⁴¹ Im Jahr 1800 betrug die Zahl aller deutschsprachigen Erstveröffentlichungen 2594 Buchtitel (Der Große Herder 2, 1953, Sp. 430); 1951 waren es allein in der Bundesrepublik 10149; 1980 54752 (Buch und Buchhandel in Zahlen. Ausgabe 1981, hg. vom Börsenverein des deutschen Buchhandels e.V., 1981, 14). Vgl. auch *Wolfgang Lepenies*, Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den

Orientierungslosigkeit verhindert. (Schon 1755 verweist Diderot auf die „ungeheure Menge von Bänden“, die den Augenblick voraussehen lasse, „wo es nahezu ebenso schwierig sein wird, sich eine Auskunft in einer Bibliothek zu beschaffen wie im Universum“.⁴²)

Aber auch die überschaubare Lektüre ist auf eine Verständigungsgemeinschaft angewiesen, und zwar um so mehr, als sich offensichtlich verschiedene Lesearten aufdrängen und nicht schon von der verbreiteten Alltagsroutine ausgemacht ist, ob man den einen Text als Fiktion, den anderen als Wiedergabe von Realität, diesen als verpflichtende Mitteilung, jenen als poetisches Spiel, diesen als ernsthafte Eröffnung von Zukunft, jenen als illusionäre Utopie nehmen soll. Hier kann dem Leser unausweichlich aufgehen, dass nicht mehr nur das Gelesene zur Verhandlung steht, sondern er selbst und seine Wirklichkeit.⁴³ Für ein freies Belieben der Wahl zwischen Lesearten oder eine bloß ästhetische Distanz der Unentschiedenheit ist dann kein Platz mehr. Verbindlichkeiten müssen gesucht werden, auch wenn sie nicht durch den Rückgriff auf einen „absoluten Autor“ gesichert werden können. Eine Hermeneutik, die die Bedingungen der pluralen Gesellschaft nicht überspringen oder unterlaufen will, muss auf sozial geregelte Vereinbarungen verweisen, deren ausdrückliche Reflexionsgestalt das Gespräch ist.

Angesichts der Schwierigkeiten biblischer und kirchlicher Überlieferungen, ihre Verständlichkeit und Geltung zu bewahren, ist es innerkirchlich seit einiger Zeit üblich geworden, viel von einer „narrativen Theologie“ zu erwarten – mit dem Verweis darauf, dass die Kirche von ihrem Ursprung her Erzählgemeinschaft gewesen sei. Aber diese Erwartung dürfte den Verständigungsbedingungen unserer Gesellschaft, insbesondere wo es heute um den Bestand religiöser Überlieferungen geht, kaum gerecht werden. Jedes Erzählen, das die Selbstverständlichkeiten unserer gemeinsamen Lebenszusammenhänge überschreitet, zieht sofort die Fragen auf sich, was da eigentlich gemeint sei; wieso man dazu komme, dies zu sagen; was man davon halten solle usw. Der Glaube verlangt heute also – wo er sich überhaupt auf sprachliche Mitteilung einlässt – vor allem die Konversation und den Diskurs. Was irgend einmal gesagt wurde und gelegentlich noch gesagt wird, dem aber nicht alle zustimmen, muss wenigstens besprochen werden, wenn es überhaupt noch weiterhin grundsätzlich als zustimmungsfähig ausgegeben werden soll.

Die Freiheit des Lesers ist demnach nur dann fruchtbar, wenn sie in das Gespräch der Mitleser eingebracht wird. Für die theologische Lektüre gehören dazu auch die uns vor-

Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts, 1978, 21–28: Die Beschleunigung und Bewältigung des Fortschritts.

⁴² *Denis Diderot*, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. V., 1755, Nachdruck 1966, 644 D; vgl. *Hans Blumenberg*, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981, 167f. mit Anm. 153.

⁴³ Vgl. *Odo Marquard*, *Schwacher Trost*, in: *Fuhrmann* (s.o.Anm.7), 117–123, hier 122: „Das – meine ich – geschieht in der literarischen Hermeneutik häufig: ich – als Subjekt, als Norm – interpretiere einen Text – als Objekt, als Fall: etwa Gen. 3; als Subjekt der Interpretation suche ich interpretierend sozusagen einen Kram, in den dieser Text – als Objekt dieser Interpretation – paßt; aber indem ich interpretiere, wird peu á peu der interpretierte Text – das scheinbare Objekt und der scheinbare Fall – zum Kram, in den ich – das scheinbare Subjekt und die scheinbare Norm – passe: ich interpretiere den Text, aber in Wirklichkeit interpretiert der Text mich.“

ausgehenden Generationen, die je auf ihre Weise mit den Schriften, an denen uns noch liegt, ihre Erfahrungen gemacht haben. Wir wären trotz aller Berufung auf die Offenheit unserer hermeneutischen Situation seltsam egozentrisch beschränkt, wenn wir uns nicht auch in unserer Lektüre als von der Vergangenheit her Kommende und von ihr Abhängige begriffen. Nur wenn wir die Verantwortung gegenüber früheren Lesarten nicht fallen lassen, können wir damit rechnen, dass unsere eigenen eine Zukunft haben.