

Irmtraud Fischer / Rainer Winter

Schrift und Tradition versus sola scriptura und den Leuten aufs Maul schauen?

Der konfessionelle Streit um die Bedeutung der Schrift und deren Auslegung auf dem Hintergrund der neueren Rezeptionsdiskussion

Der Unterschied zwischen dem katholischen und dem protestantischen Verständnis der Schrift und deren Auslegung lässt sich plakativ (das ist freilich immer undifferenziert!) wie folgt zusammenfassen: In den durch die Reformation geprägten Kirchen sind durch das *sola scriptura*-Prinzip die Heilige Schrift und deren Auslegung zwei völlig unterschiedliche Bereiche, während im Katholischen »die« Auslegungstradition in manchen Aspekten die Bedeutung der Schrift überlagert (hat). Wie können diese Gegensätze vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion gesehen und verstanden werden?

1. Die Bibel und ihre Auslegungen: Zwei getrennte Bereiche?

Ab dem Zeitpunkt, an dem bestimmte Schriften kanonisiert werden, besteht die Notwendigkeit, diese auszulegen¹. Bis zu diesem Ereignis ist eine Fortschreibung von Texten durch Einfügen von neuen Texten oder Weglassen von Textteilen, durch Zusammenführung unterschiedlicher Texte zu einem neuen Zusammenhang, durch redaktionelles Bearbeiten und durch die Kommentierung von Textteilen mit Glossen möglich. Erst das Verbot, nichts mehr hinzuzufügen und auch nichts wegzulassen (Dtn 4,2; 13,1; vgl. Offb 22,18f.), das mit einer Kanonisierung einhergeht, führt zur Notwendigkeit, derlei Aktualisierungen, die vorher *in* den Texten vorgenommen wurden, *außerhalb* derselben zu überliefern. Diese Schriftauslegungen, die das Phänomen Schriftgelehrsamkeit provozieren, bekamen in den einzelnen religiösen Gemeinschaften, für die die entsprechenden kanonischen Texte als bindend und fortlaufend lebenspendend geschätzt wurden, wiederum gewisse Bedeutung.

1.1 Schrift und »Tradition«

Gerade im Judentum wird diese Art der Schriftvermittlung durch Tora *und* Auslegungstradition sowie in den Diskussionen, die dann in die

1 Zur Definition und Diskussion von kanonischen Texten und der Notwendigkeit, diese auszulegen, siehe *Jan Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 103–129.

Traktate des Talmuds Eingang fanden, prägend. Wahrscheinlich konnte sie dies auch deswegen werden, da Schriftauslegung schon in (später ebenso zu der Heiligen Schrift hinzugenommenen) »biblischen« Texten belegt ist. Dieses »Schriftauslegung in der Schrift«² genannte Phänomen, das mit der Kanonisierung der Texte quasi selber kanonisiert wurde, bildete die Grundlage für die altjüdische Exegese: Ein Text legt den anderen aus, möglichst viele Stimmen sind zu hören, und durch kreative Auslegungen unterschiedlichster Art nähert man sich den Texten und ihren Inhalten von allen Seiten³. Jüdische Auslegung ist daher durch Vielfalt gekennzeichnet, während die Kirchen, die nicht durch die Reformation gegangen sind, zwar ebenfalls dem Doppelprinzip von Schrift und Schriftauslegung folgen, diese jedoch durch die Herausbildung und Deklaration einer dominanten Auslegungstradition wiederum engführen. Ist die frühe Kirche von ihrer eigenen Herkunft aus der jüdischen Exegese geprägt, entwickeln sich durch die Inkulturation des Christentums ins römisch-hellenistische Denken neue Zugänge, die schließlich zur Herausbildung neuer Exegesetraditionen und des vierfachen Schriftsinns⁴ führen. Noch viel gravierender wirkte sich auf die Schriftauslegung der Abschied vom hebräischen Bibeltext aus: Da das Christentum vor allem im griechischsprachigen Kontext missionierte und seine eigenen, später als kanonisch akzeptierten Schriften in Griechisch verfasste, benutzte es in den ersten vier Jahrhunderten vor allem die Septuaginta mit all ihren Eigenheiten, die in manchen Büchern keine Übersetzung im heutigen Sinn, sondern eher eine freie Übertragung darstellt. Die im 5. Jh. entstandene Bibelübersetzung von Hieronymus, die – wie jede Übersetzung – die Fragen und Antworten ihrer Zeit einträgt, wird ab der Spätantike zur »Vulgata«, zur populären Bibel schlechthin. Damit wird eine spezifische Auslegung⁵ Grundlage der Schrift, die wiederum

2 Die Bezeichnung »Schriftauslegung in der Schrift« ist freilich ein Terminus, der nur *post festum* zu verstehen ist. Zum Zeitpunkt, als etwa Rut Texte aus Tora und Vorderer Prophetie auslegt, waren diese sicher noch nicht samt und sonders »kanonisiert«. Zur Diskussion siehe Konrad Schmid, Innerbiblische Schriftauslegung. Aspekte der Forschungsgeschichte, in: Schriftauslegung in der Schrift (FS Odil Hannes Steck) (BZAW 300), hg. von Reinhard G. Kratz / Thomas Krüger / Konrad Schmid, Berlin 2000, 1–22.

3 Vgl. ausführlicher Irmtraud Fischer, Reception of Biblical Texts within the Bible. A Starting Point of Midrash?, in: Constanza Cordoni / Gerhard Langer (Hg.), Narratology, Hermeneutics, and Midrash. Jewish, Christian, and Muslims Narratives from the Late Antiquity through to Modern Times (Poetik, Exegese und Narrative 2), Göttingen 2014, 15–24.

4 Vgl. dazu den Beitrag von Ludger Schwienhorst-Schönberger unten S. 175–202.

5 Dies lässt sich etwa für anthropologische Vorstellungen der Zeit sehr gut nachweisen: Ciriaca Morano Rodríguez, Soziale Veränderungen und Entwicklungen des Frauenbildes im frühen Christentum. Philologische Zugänge zu lateinischen Bibelübersetzungen und -auslegungen, in: Emanuella Prinzivalli / Kari Elisabeth Børresen (Hg.), Christliche Autoren der Antike (Die Bibel und die Frauen 5.1), dt. Ausgabe hg. von Irmtraud Fischer / Andrea Taschl-Erber, Stuttgart 2016, 177–192.

nach Traditionslinien ausgelegt wird. Die Vulgata stellt in der Katholischen Kirche bis heute die offizielle Bibel dar, auch wenn jene kirchlich approbierten Übersetzungen in die einzelnen Volkssprachen, die die Grundlage auch der liturgischen Texte bilden, seit dem Vaticanum II aus dem Hebräischen übersetzt werden.

Der katholische Zugang, der Schrift *und* Tradition als Glaubensgrundlage definiert, betont die Notwendigkeit der Auslegung kanonisch gewordener Texte, die in gewissem Maße immer eine Verheutigung darstellt. Neue Fragestellungen, neue hermeneutische und methodische Zugänge, obsolet gewordene Bräuche und die Änderung von Anschauungen und Weltansichten bedingen gerade in jenen Gemeinschaften, für die eine Schrift als normativ und formativ gilt, eine kontinuierliche Aktualisierung der biblischen Botschaft. Religionsgemeinschaften sind unter diesem Blickwinkel eine Triebfeder für eine Verheutigung der Bibel, wengleich gerade in konservativ-religiösen Kreisen häufig das Gegenteil, nämlich eine unveränderte und daher unverfälschte Weitergabe des Althergekommenen, behauptet wird. Ein Grundproblem einer derartigen Hochschätzung von Auslegung besteht im komplexen Entscheidungsprozess, welche Auslegungen Eingang in »die Tradition« finden. Oft werden bei diesem Prozess nicht nur – wie oben bereits erwähnt – gegenteilige Auslegungen verpönt oder gar verketzert, sondern es werden zudem die Machtverhältnisse verschleiert, die zur Aufnahme bestimmter Auslegungen in »die Tradition« und zur Aussonderung anderer als nicht überlieferungswürdig führen. Zu »der Tradition« werden also Auslegungen von Mächtigen und Einflussreichen hochstilisiert – wozu Arme, Frauen und Fremde in den seltensten Fällen zu zählen sind. »Die Tradition« ist damit nicht mit der Auslegung des Gottesvolkes durch die Zeit hindurch zu verwechseln, sondern sie ist die Sammlung von historischen Textdeutungen⁶, denen in einer bestimmten Epoche Autorität zugemessen wurde, da sie mit theologischen und (gesellschafts)politischen Ansichten von Entscheidungsträgern kompatibel war bzw. diese stützte. Wer also von Schrift *und* Tradition als Glaubensgrundlage ausgeht, muss sich zumindest bewusst sein, dass sich »die Tradition« durch die Geschichte hindurch häufig geändert hat, viele Traditionen in sich vereint, sehr viele aber auch ausgeschlossen und vergessen bzw. gezielt zum Verschwinden gebracht hat. Tradition ist also ein unendlich breiter und langer Strom, der nie mehr ganz erfasst werden kann, zumal im letzten halben Jahrhundert, in dem die historisch-kritische Exegese mit dem Vaticanum II endlich auch in die katholische Exegese Einzug halten durfte, der Blick von Auslegungstraditionen weg- und der Erfor-

6 Hier geht es nicht nur um Exegese-geschichte, sondern um Textdeutungen, die sich quer durch alle Medien hindurch nachweisen lassen (bildende und darstellende Kunst, Musik, Literatur, Film ...).

schung der Entstehung des Bibeltextes zugewendet wurde. Forschungen, die das Verhältnis der vielfältigen historisch belegbaren Auslegungsmöglichkeiten in Relation zu dem setzen, was sich als »die Tradition« durchsetzen konnte, fanden in der deutschsprachigen Exegese nur rudimentär statt und florieren erst seit gut einem Jahrzehnt wieder⁷. Ganz sicherlich ist »die Tradition« nicht die Summe der (sich der Aufklärung verweigernden) dominanten theologischen Ideen des 19. Jahrhunderts samt deren historischen Begründungen, wie dies in traditionalistischen katholischen Kreisen oft verengt wird.

1.2 Sola scriptura – aber in verständlicher Form

Durch den Humanismus geprägt hat die Reformation nach einem Jahrtausend Heiliger Schrift in lateinischer Sprache und Auslegungstradition in hellenistisch-römisch geprägter Geistigkeit im westlichen Christentum erstmals wieder auf den hebräischen Text für das Alte und auf den griechischen für das Neue Testament, also auf die Bibeltexte in den Ursprachen, zurückgegriffen. In den Kirchen der Reformation wurde in Bezug auf das AT zudem die Entscheidung für die *Hebraica veritas* getroffen, was alle ursprünglich griechisch verfassten (Jdt, Tob, Makk, Weish, Bar) oder überlieferten (Sir) Bücher von primär kanonischer Bedeutung ausschloss. Inkonsequent sind die Reformatoren in Bezug auf diese Entscheidung allerdings in der Kanonanordnung geblieben: Die reformatorischen Bibeln behalten samt und sonders die griechische Kanonform bei, folgen damit nicht dem Konzept der zweigeteilten Prophetie als Aktualisierung der Tora für das Leben im Land⁸ und bezeugen allesamt die Schlussstellung der Prophetie im atl. Kanon⁹.

7 Siehe dazu nur die Großprojekte *Magne Sebo* (Hg.), *Hebrew Bible, Old Testament: The History of its Interpretation* (3 Bde.), Göttingen 1996–2015; *Alan J. Hauser / Duane F. Watson* (Hg.), *A History of Biblical Interpretation* (bislang 2 Bde.), Grand Rapids 2003–2009; *John Sawyer u.a.* (Hg.), *Blackwell Bible Commentaries* (bislang 10 Bde.), Chichester 2003–2013; *Hans-Josef Klauck u.a.* (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its Reception* (bislang 15 Bde.), Berlin 2009–2017; die auf 21 Bände in vier Sprachen angelegte, gendersensible Rezeptionsgeschichte *Irmtraud Fischer / Adriana Valerio / Christiana de Groot / Mercedes Navarro Puerto* (Hg.), *Die Bibel und die Frauen*, Stuttgart 2010ff. sowie *Mauro Pesce u.a.* (Hg.), *Annali di Storia dell'Esegesi*, Bologna 1984ff. und *J. Cheryl Exum / David J.A. Clines* (Hg.), *Biblical Reception*, Sheffield 2012ff.

8 Ausführlicher dazu argumentiert in: *Irmtraud Fischer*, *Das Prophetieverständnis von Dtn 18 als kanonische Deutekategorie*, in: *Ilse Müllner / Ludger Schwienhorst-Schönberger / Ruth Scoralick* (Hg.), *Gottes Name(n). Zum Gedenken an Erich Zenger* (HBS 71), Freiburg i.Br. 2012, 151–168.

9 Dass diese Kanonanordnung auch theologisch relevant ist, hat *Klaus Koch* in seiner sog. »Profeten-Anschluß-Theorie« mit all ihren antijüdischen Implikationen aufgezeigt: *ders.*, *Ratlos vor der Apokalypitik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie*, Gütersloh 1970, 35–37.

Mit der Rückkehr zum hebräischen bzw. griechischen »Urtext« gewann einerseits die philologische Auslegung in der Originalsprache ihre immense Bedeutung für die Exegese zurück, andererseits wurden die patristischen Auslegungen, die auch das Bibelverständnis des Mittelalters massiv prägten, durchaus hoch geschätzt. Eine Abkehr von der typologischen Auslegungstradition und vom mehrfachen Schriftsinn mit einer beinahe ausschließlichen Hinwendung zum Literalsinn erfolgte nicht sofort¹⁰, sondern war erst ein Kind der sich immer deutlicher durchsetzenden historisch-kritischen Methode in und nach der Zeit der Aufklärung¹¹. Die Konzentration auf den Text in der Originalsprache und dessen ursprüngliche Bedeutung, die man hoffte, lückenlos erschließen zu können, machte den biblischen Text mehr und mehr zur Ikone eines historischen Christuszeugnisses. Zug um Zug entstand ein immer tieferer Graben hin zur Auslegung ins Hier und Heute: Was man historisch-kritisch rekonstruierte, hatte nur mehr wenig Botschaft für die christlichen Gemeinden der letzten beiden Jahrhunderte. Gerade im katholischen Bereich, in dem doch nachkonziliar der »Tisch des Wortes reicher gedeckt« werden sollte (Vaticanum II, Sacrosanctum Concilium 51), fasste die biblische Predigt nie richtig Fuß: Bibelwissenschaft und aktualisierende Umsetzung in die Gemeindepastoral drifteten immer weiter auseinander – und dies bei einer Ausgangssituation, in der die Ortsgemeinden nie mit der gesamten Bibel vertraut waren und auch liturgisch nicht vertraut gemacht wurden.

In den Kirchen der Reformation stellt(e?) sich diese Lage freilich anders da. Die Lese- und damit Verständniskompetenz wurde allen Christenmenschen zugetraut. Auch wenn es hochspezialisierte Bibelkundige gab, wurde das einfache Volk zum Lesen – und damit auch zum Auslegen – der Heiligen Schrift für das eigene Leben angehalten. Bibelwissen und Auslegungssachverstand wurden gleichsam demokratisiert, die Aktualisierung nicht mehr nur allein den Theologen überlassen. Bereits Luther trug diesem Grundsatz Rechnung, wenn er bei seiner Übertragung ins Deutsche »dem Volk aufs Maul schauen« wollte: Er erkannte offenkundig, dass ein kanonischer Text im strengen Sinne seine Qualität verliert, wenn er nur mehr kulturhistorisch oder religionsgeschichtlich von Interesse, für das alltägliche Leben jedoch nicht mehr relevant ist.

Mit der fortschreitenden Monopolisierung der Bibelauslegung durch die historisch-kritische Forschung drifteten aber auch im protestantischen Bereich wissenschaftliche Exegese und Auslegung im Volk und für

10 So belegen etwa die reformatorischen Fresken- und Bilderzyklen anschaulich die Beliebtheit der typologischen Bibelauslegung bis weit ins 18. Jh. hinein.

11 Siehe dazu die immer noch lesenswerte Monographie von *Hans-Joachim Kraus*, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn, 3., erw. Auflage 1982.

das Volk auseinander. Einen evidenten Beleg dafür liefern unfreiwillig die Autoren jener Kommentarwerke, die nach einer ausgefeilten Exegese nach allen Regeln der Kunst am Schluss noch eine »Bedeutungsspalte« mit dem Namen »Ziel«¹² zu befüllen hatten, das dann aber herzlich wenig mit dem zuvor Gesagten zu tun hatte oder teils sogar in simpelste christozentrische Typologie versank.

1.3 Die Bibel und ihre Auslegung gehören zusammen: Das Zusammenspiel von Text und Lesenden

So lässt sich resümieren, dass die Bibel und ihre Auslegung zusammengehören – allein schon deswegen, weil sie als kanonischer Text ausgelegt werden *mus*s. Die Gewichtung der Auslegung kann freilich sehr unterschiedlich ausfallen. Das Judentum sieht darin einen Schatz, aus dem bei Bedarf aus dem Vollen geschöpft werden kann, da die gesamte Diskussion um den Text überliefert wird, nicht nur das Ergebnis derselben, wie dies in christlichen Kontexten etwa bei Lehrformulierungen häufig geschehen ist.

Geschichtsvergessenheit in der Bibelauslegung führt nicht nur zu einem Unverständnis historischer Bedeutungszuschreibungen, wie sie sich etwa auch in der künstlerischen Rezeption widerspiegeln, sondern auch zu einem Abgeschnitten-Werden von der eigenen Herkunft. Die Auslegung der Bibel Jesu, der Hebräischen Bibel, im Neuen Testament ist ohne typologische oder allegorische Exegese unverständlich; allein vom historisch-kritischen Standpunkt her müsste sie sonst an manchen Stellen als schlichtweg falsch bezeichnet werden (Gal 4,21–31: Hagar als Mutter der Juden, Sara als Mutter der Christen). Die derzeitige Aufregung um den Versuch der Rückgewinnung der Kirchenväterexegese und deren Nachwirkung im Mittelalter¹³ zeigt das Problem an: Es geht nicht um eine Abwendung von historisch-kritischer Forschung, sondern um eine Wiedergewinnung der eigenen Geschichte, ohne die Jahrhunderte von theologischem Denken unverständlich bleiben.

1.4 Von der Wirkungsgeschichte zur Rezeptionsgeschichte

Wer sich im historisch-kritischen Paradigma den Auslegungen biblischer Texte in bestimmten Epochen und Kontexten widmete, tat dies

12 Vgl. den Aufbau der gediegenen Kommentarreihe *Biblischer Kommentar – Altes Testament*, Neukirchen-Vluyn; freilich unterliegen nicht alle Kommentare dieser Reihe dieser Kritik.

13 Exemplarisch dazu sei die Kontroverse: Wörtlich oder allegorisch? Wie ist das Hohelied zu interpretieren? Othmar Keel und Ludger Schwienhorst-Schönberger im *Disput, Christ in der Gegenwart* 65 (2013), 105–106, genannt.

die längste Zeit unter dem Titel »Wirkungsgeschichte«¹⁴. Man betrachte die Bibel als Subjekt, das seine Wirkung entfaltet¹⁵ – sicher auch in der theologisch guten Absicht des Missionarischen, dass nicht der Mensch allein Glauben bei anderen hervorrufen kann, sondern das Gotteswort seinen Erfolg selber bewirken könne. Nun ist zwar die Bibel zweifelsohne ein wirkmächtiger Text, sie kann diese Wirkung jedoch nicht aus sich selbst heraus entfalten, sondern bedarf der Lesung, der Verlesung, der Auslegung, der Verkündigung und der Beschäftigung mit ihr. Sie bewirkt Re-Aktionen bei den Menschen, die mit ihr in Verbindung kommen, insbesondere bei jenen, die sie als normativen und formativen Text nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Gegenwart halten. Dieser Zugang zur »Wirkmächtigkeit« sieht nicht die Wirkkraft der Bibel im Zentrum, sondern die Deutungsmacht und -fähigkeit der LeserInnen¹⁶. Er bedeutet eine Kehrtwende von der produktionsästhetischen Konzentration auf das Werden der Bibel hin auf historische Verstehensweisen ihrer RezipientInnen.

2. Von der Auslegung des Textes zu den Kontexten der Rezeption

In den Literatur- und Kulturwissenschaften ist die traditionelle Hermeneutik, die Kunst der angemessenen Auslegung von Texten, durch rezeptionsästhetische Überlegungen und Ansätze problematisiert und überwunden worden. Bereits Schleiermacher zeigte, wie das Verstehen von Textbedeutungen, das auf der Sprache und der zwischenmenschlichen Verständigung basiert, in der (biblischen) Hermeneutik zentral ist. Im Anschluss gründete Dilthey die Geisteswissenschaften auf der Interpretation und der reflektierenden Erfahrung. Entschieden verschieben dann die Rezeptionsästhetik und -theorie den Schwerpunkt der Textinterpretation auf die LeserIn in ihrem kulturellen, sozialen bzw. historischen Kontext. Dabei gibt es weiterhin sowohl Ansätze, die von einem »starken« Text ausgehen, der wohl unterschiedliche Möglichkeiten der

14 Wirkungsgeschichte ist allerdings – wie der Artikel von Hanspeter Schmitt unten S. 355–383 erweist – immer noch eine nützliche Deutekategorie, wenn sie breiter als im herkömmlichen Sinn gefasst wird.

15 Dass man bei manchen historisch bezeugten Auslegungen in Teufels Küche kam, wenn man sie als »Wirkung« der Bibel deklarieren musste, versteht sich von selbst: So bildete etwa der Abschnitt Gen 6,1–4 die entscheidende biblische Argumentation für die Hexenlehre, die in der Frühen Neuzeit tausenden Menschen das Leben kostete.

16 Insbesondere der Konstanzer Schule um Wolfgang Iser, Hans Robert Jauß, Karlheinz Stierle und Rainer Warning; kurze Überblicke zur Thematik siehe *Irmtraud Fischer*, *Forschungsgeschichte als Rezeptionsgeschichte in nuce*, in: *Christl M. Maier* (Hg.), *Congress Volume Munich 2013* (VT.S 163), Leiden 2014, 182–216 sowie Detlef Dieckmann-von Büнау, *Rezeptionsästhetik* (AT) (erstellt: Sept. 2007), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33446/> (abgerufen am 17.04.2016).

Interpretation eröffnet, aber nicht willkürlich gelesen und verstanden werden kann, als auch radikale Positionen, für die Textinterpretationen immer Formen des Gebrauchs von Texten sind. In der pragmatistischen Sichtweise erübrigt sich die Frage nach einer »wahren« Bedeutung von Texten. Die Leser/Leserinnen schaffen die Bedeutungen in ihren Praktiken der Rezeption.

Vor diesem Hintergrund werden im Folgenden drei wichtige Richtungen diskutiert, die exemplarisch die unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen der Diskussion zum Ausdruck bringen. Zunächst widmen wir uns der Rezeptions- und Wirkungsästhetik, die im Kontext der phänomenologischen Tradition entstanden ist. Dann diskutieren wir den Beitrag der Cultural Studies, die an den westlichen Marxismus und den Poststrukturalismus anknüpfen. Schließlich erörtern wir Michel de Certeau »Kunst des Handelns« (1988). Die Rezeption ist für ihn ein kreativer Gebrauch von Texten. Ein zusammenfassendes Resümee steht am Ende der Analysen.

2.1 Die Ästhetik der Rezeption im Kontext der phänomenologischen Tradition

Die konstitutive Rolle der Rezeption wurde von den AutorInnen, die von der Phänomenologie ausgehen bzw. ihr nahestehen, früh herausgearbeitet und betont. *Jean-Paul Sartre* argumentierte in seiner Studie »Was ist Literatur?« (1958), dass Lesen nicht nur Wahrnehmung, sondern ein »gelenktes Schaffen« sei. »Der Leser hat das Bewusstsein, gleichzeitig zu enthüllen und zu schaffen, im Schaffen zu enthüllen und durch Enthüllen zu schaffen«¹⁷. Ein literarisches Werk zu verfassen, bedeutet, einen Appell an die LeserInnen zu richten. Sie sollen ihm durch ihre Imagination zu »objektiver Existenz«¹⁸ verhelfen. Lesen ist also kein mechanischer Vorgang. Sartre schreibt den Lesenden »reine Freiheit«, »reine Schöpferkraft« und »bedingungslose Aktivität«¹⁹ zu. Der Schreibende vertraut sich der »Großherzigkeit des Lesers« an²⁰. Dieser soll hervorbringen, was der Autor enthüllt. Sartre betont, dass der Leser aktiviert werden muss. Er soll konzentriert und aufmerksam die schöpferische Arbeit des Schreibenden nachvollziehen. Dies impliziert, dass in Sartres Konzeption das literarische Werk selbst eine intentionale Struktur hat, die aber nur im Prozess des Lesens zur Wirkung gelangen kann. Phänomenologisch betrachtet wird ihm auf diese Weise imaginativ Sinn verliehen.

17 *Jean-Paul Sartre*, Was ist Literatur? Ein Essay (Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 65), Hamburg (1948) 1958, 28.

18 Ebd., 30.

19 Ebd., 31.

20 Ebd., 39.

Auch *Hans-Georg Gadamer* stellt in »Wahrheit und Methode« (1960) fest, dass erst in der Rezeption ein künstlerisches Werk als gegenwärtig konstituiert wird. Ein Werk zu verstehen bedeutet, es als Teil eines Überlieferungsgeschehens zu betrachten, es in die Zusammenhänge von Geschichte, Sprache, Literatur etc. einzuordnen²¹. Er stellt aber heraus, dass Verstehen nicht rein reproduktiv, sondern immer auch produktiv ist. Denn der Sinn eines Textes deckt sich nicht mit den Intentionen eines Autors. In dessen Rezeption und Aneignung in unterschiedlichen historischen Kontexten entstehen neue Bedeutungen, die den Wahrheitsgehalt eines Textes erweitern. Hierbei verschmelzen der Horizont des Textes und der des Verstehenden, sodass ein neuer Horizont die Folge ist. So vermittelt die Rezeption eine neue Erfahrung, weil Erwartungen durchkreuzt werden. Um dies zu erreichen, müssen wir mit Texten aktiv umgehen und herausfinden, welche Fragen sie an uns richten. Gadamer betont wohl die Kreativität des Lesers, er bindet sie aber an die Geltung der Tradition zurück. Erst diese vermittelt uns eine »Teilnahme am gemeinsamen Sinn«. »Das Verstehen ist selber nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Gegenwart und Vergangenheit beständig vermitteln«²².

Dagegen bestimmt *Hans-Robert Jauf*, der explizit mit seinem Programm einer »hermeneutischen Wiedergewinnung der Literaturgeschichte«²³ an Gadamer anknüpft, die Rezeption als einen Prozess, bei dem die Lesenden eine aktive Rolle spielen. Die Wirkungsgeschichte, die Gadamer betont, wird durch die Rezeptionsgeschichte ersetzt. So stellt *Rainer Warning* fest:

»Verstehen ist daher nicht mehr Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, sondern aktive Aneignung eines Werks über die Vermittlung vorausgehender Aneignungen, das heißt seiner Rezeptionsgeschichte«²⁴.

Die Geschichtlichkeit eines literarischen Werks bestimmt sich durch seine bereits erfolgten Auslegungen. LiteraturhistorikerInnen müssen selbst zu aufnehmenden Lesenden werden, indem sie ein Bedeutungsgeschehen aktualisieren und ihre Interpretation des Werks dann im Kontext der bereits erfolgten Auslegungen verorten.

21 *Hans-Georg Gadamer*, *Wahrheit und Methode*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, 320.

22 Ebd., 274f.

23 *Hans Robert Jauf*, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft*, in: *Rainer Warning* (Hg.), *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis* (UTB 303), München 1975, 126–162.

24 *Rainer Warning*, *Rezeptionsästhetik als literaturwissenschaftliche Pragmatik*, in: *ders.*, *Rezeptionsästhetik*, 9–41, hier 23.

Jauß führt den Begriff des Erwartungshorizonts ein, um die Verstehensprozesse systematisch erfassen und objektivieren zu können. AutorInnen unterstellen beim Publikum bestimmte Erwartungen²⁵. Diese beziehen sich auf die Regeln einer Gattung, auf die Beziehungen zu bereits bekannten Werken und auf den Gegensatz von Fiktion und Wirklichkeit. Der dritte Faktor schließt ein, dass die LeserInnen ein neues Werk sowohl im engeren Horizont ihrer literarischen Erwartung als auch im weiteren Horizont ihrer Lebenserfahrung wahrnehmen können²⁶.

Im Prozess der Rezeption spielt aber auch das literarische Werk eine aktive Rolle. Durch seine Form und seinen Inhalt kann es bestehende Wahrnehmungsgewohnheiten erschüttern und Erwartungen enttäuschen. Sein ästhetischer Wert bemisst sich daran. Bereits die russischen Formalisten haben die Verfremdungseffekte beschrieben, die zu einer Entautomatisierung der Wahrnehmung führen. Im Laufe der Rezeptionsgeschichte wird dann die ursprüngliche Negativität eines Werks zur Selbstverständlichkeit eines neuen Horizonts.

Für Jauß²⁷ hat die Literaturgeschichte die Aufgabe, die »gesellschaftsbildende Funktion der Literatur«²⁸ zu untersuchen. Welche gesellschaftlichen Folgen können literarische Erfahrungen haben?

»Der Erwartungshorizont der Literatur zeichnet sich vor dem Erwartungshorizont der geschichtlichen Lebenspraxis dadurch aus, dass er nicht allein gemachte Erfahrungen aufbewahrt, sondern auch unverwirklichte Möglichkeiten antizipiert, den begrenzten Spielraum des gesellschaftlichen Verhaltens auf neue Wünsche, Ansprüche und Ziele erweitert und damit Wege zukünftiger Erfahrung eröffnet«²⁹.

Jauß bestimmt den Prozess der Rezeption als Interaktion des Erwartungshorizonts der Literatur, der durch das System der Literatur kodiert ist, und der Lesenden, der lebensweltlich variabel ist³⁰. Dadurch kommt die ästhetische Erfahrung zustande, die nicht nur die Erwartungen an literarische Texte, sondern auch das eigene Leben verändern kann.

Bei *Wolfgang Iser*, dem damaligen Konstanzener Kollegen von Jauß, rückt die Interaktion von Text und LeserIn ins Zentrum der Betrachtung.

»Bedeutungen literarischer Texte werden überhaupt erst im Lesevorgang generiert; sie sind das Produkt einer Interaktion von Text und Leser und

25 Jauß, Literaturgeschichte, 132f.

26 Ebd., 132f.

27 Ebd., 148ff.

28 Ebd., 149.

29 Ebd., 150.

30 Siehe dazu *Warning*, Pragmatik, 24f.

keine im Text versteckten Größen, die aufzuspüren allein der Interpretation vorbehalten bleibt.«³¹

Er betont im Anschluss an Ingarden³², dass literarische Kunstwerke schematische Gebilde sind. Wenn z.B. Gegenstände oder Personen dargestellt werden, enthält die Darstellung zwangsläufig »Unbestimmtheitsstellen«³³. In der Rezeption werden diese Stellen ausgefüllt bzw. konkretisiert. Diese Konkretisationen können jedoch unterschiedlich sein, da sie durch die dargestellten Gegenständlichkeiten nicht hinreichend bestimmt sind. Nach Iser beruht die ästhetische Wirkung auf dieser Dialektik von Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Einem Text sind die Bedingungen für unterschiedliche Realisierungen immanent. »Erst die Leerstellen gewähren einen Anteil am Mitvollzug und an der Sinnkonstitution des Geschehens«³⁴.

Iser weist darauf hin, dass die Unbestimmtheit in literarischen Texten seit dem 18. Jh. zunimmt³⁵. Den Lesenden eröffnet sich dadurch ein immer größerer Auslegungsspielraum. In »Der Akt des Lesens« (1976) entwickelt Iser seine Theorie ästhetischer Wirkung weiter. Im Zentrum steht der Lesevorgang, weil ein Text nur dann eine Wirkung entfalten kann, wenn er gelesen wird. Textpol und Lesepol sowie die sich zwischen ihnen ereignende Interaktion bilden deshalb den Grundriss, der die im Lesen sich entfaltende Wirkung literarischer Texte theoretisierbar machen soll³⁶. Einem literarischen Text ist ein Wirkungspotential immanent, d.h. er enthält Instruktionen, die von den Lesenden verarbeitet werden³⁷. So konstituieren sie dessen Sinn. Literarische Texte sind für Iser Kommunikationen, die in die Welt intervenieren, indem sie bestehende Bezugssysteme aktualisieren und umorganisieren.

»Ästhetische Wirkung soll daher in dem dialektischen Dreischritt von Text und Leser sowie der sich zwischen ihnen ereignenden Interaktion analysiert werden. Sie heißt ästhetische Wirkung, weil sie – obwohl vom Text verursacht – vorstellende und wahrnehmende Tätigkeiten des Lesers in Anspruch nimmt, um ihn zu einer Einstellungsdifferenzierung zu veranlassen«³⁸.

31 Wolfgang Iser, Die Appellstruktur der Texte, in: *Warning*, Rezeptionsästhetik, 228–253, hier 229.

32 Roman Ingarden, Konkretisation und Rekonstruktion, in: ebd., 42–70, hier 43.

33 Ebd., 43.

34 Iser, Appellstruktur, 236.

35 Ebd., 241ff.

36 Wolfgang Iser, Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung (UTB 636), München 1976, 7.

37 Vgl. ebd.

38 Ebd., 8.

Jeder Text impliziert eine Leserrolle, die Teil seiner Struktur und den Rezipierenden vorgegeben ist³⁹. Der Leser konstituiert den Text, wenn er diese Rolle übernimmt. Iser plädiert für ein funktionsgeschichtliches Textmodell der Literatur, das die pragmatische Dimension von Texten untersucht⁴⁰. Es geht ihm weniger darum, was ein Text bedeutet, sondern was ein Text bewirkt. Nach seinem Verständnis stellen literarische Texte die Wirklichkeit nicht dar, sondern reagieren auf sie. Dabei beziehen sie sich auf Modelle von Wirklichkeit, deren Konventionen sie nutzen, um Situationen darzustellen. Iser bezeichnet diese Konventionen, die auch dem Leser mehr oder minder vertraut sind, als Repertoire⁴¹. Ein Repertoire greift auf außertextuelle Bezugssysteme zurück, die aus ihren sozialen Kontexten gelöst und einer tiefer gehenden Betrachtung unterzogen werden. Auf diese Weise problematisiert und reorganisiert der literarische Text kulturelle Auffassungen und soziale Normen. Den Lesenden werden durch diese Verfremdung des Vertrauten und Selbstverständlichen neue Möglichkeiten im Verständnis und im Handeln erschlossen, die im vertrauten Alltagsleben nicht sichtbar bzw. ausgeschlossen waren.

Iser's phänomenologische Analyse zeigt, dass der Prozess des Lesens zur Konsistenzbildung führt⁴². Lesende stellen Verknüpfungen zwischen den verschiedenen Schemata und Zeichen eines Textes her, formen sie zu Gestalten, die die Aktivität des Lesens kohärent machen. Gleichzeitig erschaffen sie in Prozessen passiver Synthese Bilder.

»So bringt das Bild etwas zur Erscheinung, das weder mit der Gegebenheit des empirischen Objekts noch mit der Bedeutung eines repräsentierten Gegenstandes identisch ist.«⁴³

Das Bild vergegenwärtigt das Nicht-Gegebene bzw. das Abwesende⁴⁴. Lesende nehmen nicht nur wahr. Ausgehend von den schematisierten Aspekten literarischer Texte erschaffen sie diese in ihrer Vorstellung⁴⁵. Im Lesen wird die Totalität einer Welt konstituiert, die vorher noch nicht vorhanden war und von der die Lesenden keine Ahnung hatten.

Iser arbeitet heraus, dass die literarische Kommunikation von einer Asymmetrie zwischen Leser und Text geprägt ist⁴⁶. Der Leser kann nicht überprüfen, ob sein Verständnis des Textes angemessen ist. Aus-

39 Vgl. ebd., 62.

40 Ebd., 88ff.

41 Ebd., 115.

42 Ebd., 193ff.

43 Ebd., 220.

44 Siehe dazu ebd., 222.

45 Vgl. ebd., 245ff.

46 Ebd., 257ff.

gehend von den textuellen Merkmalen muss der Leser auch den Kontext konstruieren, in dem sie Sinn machen. Dabei wird der Leser aber vom Text geleitet. Es sind vor allem dessen Negationen (z.B. von herrschenden Normen) und Leerstellen, die den Bereich des Nicht-Gesagten und Ausgesparten markieren und zu einer Verdichtung von Texten führen. Sie gleichen die Asymmetrie zwischen Text und Leser aus. Denn sie erfordern und ermöglichen die »Beteiligung des Lesers am Vollzug des Textgeschehens«⁴⁷. So müssen die Lesenden z.B. Leerstellen auffüllen, um unverbundene Textsegmente miteinander zu verknüpfen. Der formulierte Text wird auf diese Weise von Unformuliertem begleitet, quasi verdoppelt, was für Iser einen Bereich der Negativität markiert.

»Leerstellen und Negationen [...] initiieren eine Interaktion, in deren Verlauf die Konturen des Leergelassenen von den Vorstellungen des Lesers besetzt werden, wodurch sich auch die Asymmetrie zwischen Text und Welt aufzuheben beginnt und der Leser eine ihm fremde Welt zu Bedingungen erfahren kann, die nicht durch seinen Habitus determiniert sind«⁴⁸.

Die Negativität ermöglicht es, uns von unserem eigenen Leben zu distanzieren und die Sichtweisen von anderen kennenzulernen. Wenn es daher den einen Sinn fiktionaler Texte nicht gibt, so ist dieser Mangel die produktive Matrix dafür, dass er in den verschiedenen Kontexten immer wieder Sinn zu geben vermag⁴⁹.

2.2 Zwischen Interpretation und Gebrauch: Rezeption im Kontext der Cultural Studies

Dagegen stehen bei den Cultural Studies nicht ästhetische Fragestellungen, sondern gesellschaftliche Zusammenhänge und soziale Subjekte im Zentrum der Analyse⁵⁰. Texte treten immer nur in sozialen Kontexten auf, die ihre Bedeutung und Funktion mitbestimmen. Diese Perspektive führte zu einer charakteristischen Ausrichtung ihrer Kultur- und Medienforschung. Den Cultural Studies geht es darum, zu zeigen, wie LeserInnen bzw. ZuschauerInnen aktiv Bedeutungen konstruieren auf der Basis der ihnen zur Verfügung stehenden Ressourcen und Kompetenzen. So arbeitet Hall⁵¹, geschult durch die Semiotik, heraus, dass medi-

47 Ebd., 314.

48 Iser, Akt des Lesens, 348.

49 Ebd., 355.

50 Vgl. Karl H. Hörning / Rainer Winter (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung* (Stw 1423), Frankfurt a.M. 1999; Rainer Winter, *Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies als Kritik der Macht*, Weilerswist 2001.

51 Stuart Hall, *Encoding/Decoding*, in: ders. / Dorothy Hobson / Andrew Lowe / Paul Willis (Hg.), *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies 1972–1979*, London 1980, 128–138.

ale Botschaften immer auch polysem strukturiert sind. Texte können immer anders interpretiert werden, was jedoch nicht bedeutet, dass sie gänzlich offen sind. Insbesondere *John Fiske* hat diese Perspektive vertieft⁵², indem er den Zusammenhang zwischen Polysemie und Popularität ins Zentrum seiner Medienanalysen rückte. Sein Hauptinteresse gilt den ZuschauerInnen, die Bedeutungen produzieren, indem sie die von der (ideologischen) Präferenzstruktur eines Textes nahegelegten Bedeutungen vor dem Hintergrund ihrer eigenen sozialen Lebenssituation modulieren. Damit verbunden kann die Entfaltung von Eigensinn sein, die zu einer Stärkung des Subjekts beiträgt.

In seiner Weiterentwicklung des Hallischen Modells greift Fiske auf die poststrukturalistische Position von Jacques Derrida zurück. Die Dekonstruktion zeigt, dass Bedeutungen in Texten nie fixiert oder stabil sein können, was letztlich auf die dezentrierte Natur des sprachlichen Systems zurückzuführen sei, das durch die Bewegung der »différance« gekennzeichnet ist⁵³.

»Die »différance« ist das systematische Spiel der Differenzen, der Spuren von Differenzen, der Verräumlichung, mittels derer sich die Elemente aufeinander beziehen«⁵⁴.

Im Sinne Derridas kann es beständige Bedeutungen in Texten nicht geben, allenfalls durch die Ideologien bzw. Interpretationsstrategien der LeserInnen kann es zu einem scheinbaren und kontextuell beschränkten Stillstand der »différance« kommen. Dekonstruktive Lektüren enthüllen die internen Widersprüche, die Lücken und die arbiträre Textualität. Derridas Blick ist jedoch auf die Diskurse der westlichen Rationalität im ganzen gerichtet, nicht auf historisch spezifische und soziale Auseinandersetzungen, um die es gerade Fiske geht, der mit Bezug auf Vološinov⁵⁵ feststellt, dass der soziale Kampf bereits der Sprache und auch den Texten eingeschrieben sei. Die Instabilität der Bedeutung möchte er daher nicht nur auf die natürliche Polysemie der Sprache, auf deren entgrenztes »Spiel der Differenzen« zurückführen, sondern auch auf die unterschiedlichen und vielfältigen sozialen Erfahrungen der ZuschauerInnen/LeserInnen, vor deren Hintergrund sie kulturelle Texte rezipieren

52 Vgl. dazu *John Fiske*, *Television: polysemy and popularity*, *Critical Studies in Mass Communication* 3 (1986), 391–408 (dt. Übersetzung von *Thomas Haril*, in: *Rainer Winter / Lothar Mikos* [Hg.], *Die Fabrikation des Populären. Der John Fiske Reader*, Bielefeld 2001, 85–110).

53 Vgl. *Jacques Derrida*, *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988.

54 *Ders.*, *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta* (Edition Passagen 8), Wien 1986, 67f.

55 *Valentin N. Vološinov*, *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*, Frankfurt a.M. / Berlin / Wien 1975.

und gebrauchen. Die Bedeutung eines Textes ist nicht in seiner Struktur verankert, sondern entfaltet sich im Zusammentreffen, in der Interaktion von Text und LeserIn, die beide in gesellschaftlich-kulturellen Kontexten positioniert sind. Fiskes Hauptthese ist, dass kulturelle Texte (so z.B. Fernsehtexte), wenn sie erfolgreich sein, d.h. von vielen gesehen werden sollen, offen und polysem sein müssen, damit die verschiedenen Gruppen und Kulturen Bedeutungen und Energien austauschen sowie gewinnen können, die ihren jeweiligen Identitäten entgegenkommen⁵⁶. Diese Offenheit darf jedoch nicht mit einem »anything goes« gleichgesetzt werden, eine Position, wie sie Richard Rorty⁵⁷ vertritt⁵⁸. Vielmehr drückt sich, wie Hall gezeigt hat, im jeweiligen Text eine dominante Ideologie oder zumindest eine Präferenzstruktur aus, die Ausdruck der herrschenden und wirksamen Kultur der jeweiligen Gesellschaft ist. Das Neue an Fiskes Argumentation ist, dass er Ambivalenzen, Widersprüche und Polysemie in kulturellen Texten akzentuiert und seiner Analyse zugrunde legt. Fiske⁵⁹ arbeitet heraus, dass sich sozial ungleich positionierte ZuschauerInnen das widersprüchliche Bedeutungspotential eines Textes auch unterschiedlich zunutze machen werden. Die Grundidee ist, dass jede kommunikative Äußerung die Spuren vergangener sozialer Konflikte und Aushandlungen in sich birgt; jede Neuverwendung aktualisiert diese und stellt sie neu zur Disposition. Vor diesem Hintergrund verschiebt Fiske das Interesse von den Sprachen und Konflikten in einem Text hin zur Interaktion von Text und ZuschauerIn, zum Spiel von Differenzen und Spuren im Sinne Derridas bzw. zur Zirkulation sozialer Energie im Sinne von Greenblatt⁶⁰.

Deshalb gilt sein besonderes Interesse den textuellen Merkmalen, die polyseme Lesarten möglich machen. Die Polysemie wird zum textuellen Äquivalent für soziale Differenzen.

»The polysemy of the text is necessary if it is to be popular amongst viewers who occupy a variety of situations within the social structure [...]. Polysemy is always bounded and structured, for polysemy is the textual equivalent of social difference and diversity«⁶¹.

Dies impliziert, dass die Bedeutung, die ein Text gewinnt, nicht in dessen Kontrolle liegt, sondern, wie Hartley es formuliert, »außer Kontrol-

56 Fiske, *Fabrikation*, 85–110.

57 Vgl. Richard Rorty, Der Fortschritt des Pragmatisten, in: Umberto Eco (Hg.), *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München 1994, 99–119.

58 Vgl. die differenzierte Kritik von Umberto Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, München 1992, an dieser Vorstellung einer unbegrenzten Interpretation.

59 Fiske, *Fabrikation*, 107.

60 Stephen Greenblatt, *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance*, Berlin 1990.

61 John Fiske, *Television Culture*, London 1987, 16.

le« ist⁶². So bedingt die Vieldeutigkeit kultureller Texte, dass Bedeutungen immer umkämpft, umstritten und im Fluss sind. Fiske zeigt, dass z.B. ein TV-Text (wie alle Texte) ein Gebiet ist, auf dem um Bedeutung gekämpft wird. Dieser Kampf ist ein kontinuierlicher Prozess, der nie abgeschlossen ist. Bedeutungen werden kreiert, inszeniert, transformiert und neu ausgehandelt. Die textuellen Merkmale, die Fiske akzentuiert, stellen Kräfte dar, die der Hegemonie des Textes entgegengesetzt sind, sich seiner ideologischen Kontrolle verweigern. Die Offenheit, die Fiske hier in Anspruch nimmt, unterscheidet sich von der, die Umberto Eco in »Das offene Kunstwerk«⁶³ beschrieben hat. Während dort das avantgardistische Kunstwerk durch eine offene Form gekennzeichnet ist, entsteht Offenheit bei TV-Texten durch die Möglichkeit, sie gegen den Strich, also gegen die dominante Ideologie oder Präferenzstruktur, lesen zu können. Diese Optionen beruhen einerseits auf den textuellen Merkmalen, andererseits auf sozialen Differenzen zwischen ProduzentInnen und KonsumentInnen bzw. innerhalb der Gruppe der KonsumentInnen. Den letzteren Aspekt berücksichtigte Eco schon früh in seinen Überlegungen zu einer semiologischen Guerilla⁶⁴. Dass Texte anders gelesen und verstanden werden, als sie gemeint waren, und »Interpretationsvariabilität das Grundgesetz der Massenkommunikation«⁶⁵ ist, fasst er aber nicht unter Offenheit. Für Eco sind TV-Texte in der Regel durch eine geschlossene, ideologische Form gekennzeichnet – was einleuchtet, vergleicht man sie mit Werken von Mallarmé oder Joyce. Anders als Eco setzt Fiske bei seiner Definition von Offenheit jedoch beim sozialen Gebrauch der Texte an, beim Zusammentreffen der Diskurse des Textes und der Diskurse des Publikums. Sein Hauptinteresse gilt den eigenständigen Sinnproduktionen der ZuschauerInnen, in denen sie das Fernsehen als semiotische Ressource verwenden, um abweichende und abirrende Bedeutungen zu produzieren. In der Interaktion von medialem Text und ZuschauerIn hängt es von den Diskursen, dem Wissen und den Kompetenzen der Zuschauenden ab, welche Bedeutung sie dem Text und auch sich selbst zuschreiben.

Vor allem die ethnographischen Forschungen der Cultural Studies⁶⁶ haben deutlich gemacht, dass in einer Kulturanalyse die Untersuchung der Rezeption von Texten genauso wichtig wie die Textanalyse ist, um

62 John Hartley, Encouraging signs, television and the power of dirt, speech and scandalous categories, *Australian Journal of Cultural Studies* 1 (1983), 62–82.

63 Umberto Eco, *Das offene Kunstwerk* (stw 222), Frankfurt a.M. 1973.

64 Ders., Für eine semiologische Guerilla, in: ders., *Über Gott und die Welt*, München 1985, 146–156 (orig. 1967); ders., *Towards a Semiotic Enquiry into the Television Message*, *Working Papers in Cultural Studies* 3 (1972), 103–121.

65 Ders., *Guerilla*, 152.

66 Vgl. Winter, *Kunst des Eigensinns*; ders., *Der produktive Zuschauer. Medienaneignung als kultureller und ästhetischer Prozess*, Köln, 2., erw. u. überarb. Auflage 2010.

Aufschluss über die Bedeutungen und das Vergnügen in der Interaktion von medialem Text und ZuschauerIn zu bekommen. »Meanings are determined socially: that is, they are constructed out of the conjuncture of the text with the socially situated reader«⁶⁷. Ein Cultural-Studies-Ansatz setzt also bei der Vielfalt sozialer Erfahrungen an, die zu unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen führen, die diskursiv und sozial vermittelt sind.

»The production of meaning from a text follows much the same process as the construction of subjectivity within society. The reader produces meanings that derive from the intersection of his/her social history with the social forces structured into the text. The moment of reading is when the discourses of the reader meet the discourses of the text«⁶⁸.

2.3 Die Kreativität des Wilderns: Rezeption als Aneignung bei Michel de Certeau

Noch pointierter beschreibt *Michel de Certeau* in »Kunst des Handelns«⁶⁹ Lesen als »Wildern in fremden Texten«. Das Alltägliche bestimmt er folgendermaßen: »Das Alltägliche setzt sich aus allen möglichen Arten des Wilderns zusammen«⁷⁰. Während SchriftstellerInnen ihre eigenen Räume schaffen und aus einer minoritären Position heraus ihr Publikum finden müssen, sind LeserInnen Reisende, die Länder durchqueren, die ihnen nicht gehören. Dabei betrachtet de Certeau die offizielle Kultur (wie die Geschichtsschreibung) als ein Feld von Praktiken bzw. praktischen Operationen, die über spezifische Orte verfügen. Seine Untersuchung möchte dagegen

»Operationstypen oder Aktivitätsformen ausfindig machen, die den Konsum im Raster einer Ökonomie charakterisieren, und in diesen Aneignungspraktiken die Indikatoren der Kreativität aufspüren, die sich gerade dort ausbreitet, wo die Fähigkeit, eine eigene Sprache zu finden, verschwunden ist«⁷¹.

Das Alltägliche entsteht durch die kulturellen Praktiken der Nicht-KulturproduzentInnen, durch deren unsichtbar bleibende »Fabrikation« im Bereich des Konsums:

»Diese ist listenreich und verstreut, aber sie breitet sich überall aus, lautlos und fast unsichtbar, denn sie äußert sich nicht durch eigene Produkte, son-

67 *Fiske*, *Television Culture*, 80.

68 Ebd., 82f.

69 *Michel de Certeau*, *Kunst des Handelns* (Internationaler Merve-Diskurs 140), Berlin 1988.

70 Ebd., 12.

71 Ebd., 19f.

dern in der Umgangsweise mit den Produkten, die von einer herrschenden ökonomischen Ordnung aufgezwungen werden«⁷².

Die Praktiken des Alltagslebens bestimmt de Certeau nicht nur als verborgen, versteckt oder nur schwer entzifferbar, sondern auch als taktisch, heterogen (singulär und plural), erfinderisch, trickreich oder eigensinnig. Es geht ihm darum, die Logik des Alltagslebens zu enthüllen, die sich in dessen Praktiken und Erzählungen artikuliert. Nach de Certeau ist das Alltagsleben gerade der Rest, der diskursiv wissenschaftlich nicht erfasst wurde. Er kritisiert an Foucaults Analyse der Dispositive der Macht⁷³, die auf Archivarbeit und der Analyse von Dokumenten beruht, dass sie die Operationen privilegiert, die von der Historiographie festgehalten wurden.

»Die Gesellschaft wäre somit aus bestimmten herausragenden Praktiken, die ihre normativen Institutionen organisieren, und aus zahllosen anderen Praktiken zusammengesetzt, die ›klein‹, ›minoritär‹ geblieben sind«⁷⁴.

Die schriftlosen Prozeduren, die durch das Netz der Disziplin schlüpfen und über keinen eigenen Ort verfügen, nennt de Certeau Taktiken⁷⁵.

»Wohnen, Umhergehen, Sprechen, Lesen, Einkaufen oder Kochen – all diese Aktivitäten scheinen den Merkmalen der Finten und taktischen Überraschungen zu entsprechen: gelungene Tricks des ›Schwachen‹ in der vom ›Starken‹ etablierten Ordnung, die Kunst, im Bereich des Anderen ›Coups zu landen‹, Jagdlisten, polymorphe und taktisch geschickte Beweglichkeit, poetische und kriegerische Glücksfälle«⁷⁶.

Durch eine Ästhetik von Spielzügen oder ›Coups‹ (kunstvolle Operationen), verbunden mit einer Ethik der Beharrlichkeit, wird der etablierten Ordnung der Status der Gesetzmäßigkeit und der Vernünftigkeit verweigert⁷⁷, ohne dass dies mit der Vorstellung verbunden sein muss, man könne sie wirklich ändern. Eher geht es darum, Freiräume im Alltagsleben zu eröffnen, Ausbruchsversuche zu unternehmen und kleine Fluchten zu leben. Daher versteht de Certeau unter der populären Kultur gerade den kreativen und listigen Gebrauch von Texten, Bildern und Gegenständen durch Personen, die diese weder produziert haben noch besitzen.

72 Ebd., 13.

73 Michel Foucault, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978.

74 Certeau, Kunst des Handelns, 109f.

75 Ebd., 112.

76 Ebd., 93f.

77 Ebd., 73.

Die Prozesse der Aneignung und Wiederverwendung von Repräsentationen und Objekten sind heterogene und für die Macht zum großen Teil unsichtbare Operationen. Die KonsumentInnen bzw. die ›Beherrschten‹ sind »verkannte Produzenten«, die ihre eigenen Wege durch den »Dschungel der funktionalistischen Rationalität« finden und »trickreich differente Interessen und Wünsche« einbringen⁷⁸. In dieser Lesart wird der »gemeine Mann« zum »Helden des Alltags«⁷⁹, da er durch seine Operationen bzw. Umgangsweisen Widerstand leistet. Dieser wird nicht durch den subversiven Inhalt oder die formalen Qualitäten von (medialen) Texten hervorgebracht, sondern durch eine Kunst der Aneignung, die Vorgegebenes wie Räume oder Texte (wenn auch nur temporär) in etwas Eigenes verwandelt⁸⁰. In taktischen Streifzügen werden differente Erfahrungen gemacht, die uns motivieren und Vergnügen bereiten.

De Certeau tritt also für eine Kulturforschung ein, welche die textuelle Analyse mit einer Untersuchung von Gebrauchsweisen und Aneignungsformen synthetisiert. Nur so lässt sich ein Einblick in die ansonsten unsichtbar bleibenden Operationen und Fabrikationen der Rezipienten gewinnen.

2.4 Zusammenfassung: Von der Ästhetik der Rezeption zum sozialen Gebrauch

Die behandelten Theorien und Ansätze teilen die Auffassung, dass die Rezeption nicht passiv erfolgt, sondern ein aktiver und schöpferischer Prozess ist. Die in der Phänomenologie verankerten Positionen von Sartre und Iser betrachten die Sinnkonstitution durch die Rezipierenden, aber als vom Text gesteuert und gelenkt. Trotzdem sind es die LeserInnen, die die Literatur zum Leben erwecken und ihre Wirkung entfalten lassen. Die ästhetische Wirkung von Texten zielt auf Veränderungen in kulturellen Erwartungen und Dispositionen sowie sozialen Normen. Die Möglichkeiten und der Freiheitsspielraum des Menschen sollen erweitert werden. Gadamer zeigt, dass das Verstehen von Kunstwerken immer auch einen produktiven Aspekt hat. In seiner Sichtweise ist es aber in die vorherrschende Tradition eingebunden. Jauß möchte die veränderlichen Rezeptionsweisen untersuchen. Er verzichtet aber auf empirische Forschungen. Stattdessen führt er den Begriff des Erwartungshorizonts ein, der ebenfalls auf die Phänomenologie zurückgeht, und bezeichnet das zu einer gegebenen Zeit etablierte Wahrnehmungsmuster, eine soziale Konstruktion, die literarische Werte, aber auch Wünsche, Hoffnungen und Erwartungen enthält. Im Erwartungshori-

78 Ebd., 85.

79 Ebd., 9.

80 Vgl. *Winter*, Zuschauer.

zont ereignet sich das Wahre und Faktische. Literatur artikuliert ihn, verändert und überschreitet ihn aber dadurch auch.

Cultural Studies dagegen sind wenig an der Ästhetik von kulturellen Texten interessiert. In kulturellen Texten, nicht nur in der Literatur, sondern in Filmen, Fernsehformaten oder Werbeclips, drücken sich die sozialen Ideologien einer Zeit aus, die auch die Subjektivität der ProduzentInnen und RezipientInnen strukturieren. Jede Rezeption ist Teil der ideologischen Auseinandersetzungen einer Epoche. Auch Hall und Fiske gehen von einer Interaktion von Text und Rezipient aus. Der Text hat bei ihnen aber keine ästhetische Autonomie. Zum einen untersuchen sie massenmediale Texte, zum anderen blenden sie ästhetische Fragestellungen weitgehend aus. Eine kreative und eigensinnige Rezeption kann die Handlungsmacht stärken und zu einem »empowerment« beitragen. Michel de Certeau, dessen Werk von Fiske und anderen Vertretern der Cultural Studies intensiv rezipiert wurde, zeigt die erfinderischen, geschickten und trickreichen alltäglichen Praktiken auf, die im Verborgenen gedeihen und blühen. Das Lesen und die Rezeption medialer Texte gehören hierzu. Sie können Künste des Handelns sein, Freiräume schaffen und helfen, unser Leben sinnhaft zu gestalten. Der Text hat auch bei de Certeau keine Autonomie mehr inne. Er kann die Lektüre nicht steuern, es allenfalls probieren. Die LeserInnen wildern in Texten, untergraben deren Autorität und nutzen sie lustvoll für ihre eigenen Zwecke.

Die Ästhetiken und Theorien der Rezeption haben eine neue Perspektive eingeführt, die Texte und ihre vielfältigen Rezeptionsweisen ins Zentrum stellt. Nicht nur die ExpertInnen, die ideale Lesarten konstruieren, sind von Bedeutung, sondern alle, die Kultur rezipieren, sie dadurch zum Leben erwecken und an der kreativen Fabrikation und Zirkulation von Bedeutungen Anteil haben. So rücken Spezialkulturen⁸¹ bzw. Interpretationsgemeinschaften ins Zentrum der Betrachtung, die ihre eigenen, gemeinsam geteilten Auslegungen und Bedeutungen produzieren. Sie sind an die Gemeinschaft der Auslegenden gebunden und können im Laufe der Geschichte verändert werden oder verschwinden.

3. Nur die ausgelegte, rezipierte Bibel bleibt »Bibel« im Sinne einer »Heiligen Schrift«

Wo eine Rezeptionsgemeinschaft⁸² fehlt, die einen kanonischen Text weiterhin als für sie bedeutsam und bindend ansieht, erlischt dessen ka-

81 Rainer Winter / Roland Eckert, Mediengeschichte und kulturelle Differenzierung. Zur Entstehung und Funktion von Wahlnachbarschaften, Opladen 1990.

82 Zu Interpretationsgemeinschaften, die ihre Texte nach gewissen Grundsätzen auslegen, siehe Stanley E. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive*

nonische Würde. Die Bibel bleibt also nur Bibel, wenn sie weiterhin rezipiert, neu ausgelegt und aktualisiert wird⁸³. Dass sich dabei Auslegungskventionen innerhalb dieser Gemeinschaften herausbilden, ist ein logisches Phänomen. Werden diese jedoch zu starren Richtlinien, verschließen sie neuen Deutungen den Eingang in den Traditionsstrom. Auslegung, die einerseits die biblische Botschaft nicht verrät und andererseits nicht in dem von den Mächtigen Gewünschten verharrt, ist eine Fahrt zwischen Skylla und Charybdis, zwischen »anything goes« und dem Versuch der Bestimmung der »Intention des Autors«.

Diese Fahrt haben bereits Texte, die später biblisch geworden sind, unternommen, wenn sie etwa ohne Scheu Erzählungen aus dem Alten Orient, wie etwa die Flutgeschichten, verarbeitet und dabei inkulturiert haben. Ähnliches lässt sich über gemeinorientalische Rechtsvorstellungen sagen, die Israel nicht zur Gänze in seine Rechtskorpora aufgenommen hat⁸⁴, oder über altorientalische Ikonographie, die Alt-Israel zwar nicht für theomorphe Bilddarstellungen verwendete, sie aber in seiner reichen Sprachbilderwelt für die metaphorische Rede von Gott nutzte. Zudem nahm sich das frühe Christentum die Freiheit, vom jüdischen Bilderverbot je länger desto deutlicher abzuweichen und die Ikonographie seiner römisch-hellenistisch geprägten Umwelt zu übernehmen. So wurde etwa die biblische Simsonerzählung vom Zerreißen des Löwen (Ri 14) durch die Übernahme der mit Herkules verbundenen Ikonographie dargestellt. Die romanische Darstellungform Marias mit dem Jesuskind am Schoß, der *sedes sapientiae*, ist Ägyptenkundigen von Isis mit dem Horusknaben bekannt. In der intermedialen Rezeption biblischer Figuren und Themen ist dieses Phänomen der nicht ausschließlichen Zuweisung auf eine Figur weit verbreitet. Auch in der Musik findet es sich – man denke etwa an jene Opern mit biblischem Sujet, deren Arien auch auf Libretti für Figuren aus anderen Kontexten Verwendung fanden⁸⁵. Aber nicht nur inkulturierende Übertragungen von Figuren, Themen und Motivkonstellationen machen die Frage nach Texttreue und

Communities, Cambridge 1980, 16: »... there is no single way of reading that is correct or natural, only »ways of reading« that are extensions of community perspectives.«

83 Der Text ist in diesem Sinn »kein Objekt mehr, kein Ding-an-sich, sondern ein Ereignis« (*ders.*, *Literature in the Reader. Affective Stylistics*, *New Literary History* 2 [1970], 123–162, zit. nach der gekürzten dt. Ausgabe in: *Warning*, *Rezeptionsästhetik*, 196–227, hier 202); auch diese Sichtweise könnte man als gut paulinisch bezeichnen, wenn er gegen ein Verständnis der Schrift als »toter Buchstabe« wettet und dem ein Verständnis mit neuem Geist entgegensetzt (vgl. Röm 2,29; 7,6; 2Kor 3,6–8).

84 So gibt es im AT keine Verstümmelungsstrafe, die in anderen Rechtsammlungen sehr wohl belegt sind. Siehe dazu *Ludger Schwienhorst-Schönberger*, »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Zu einem antijüdischen Klischee, *BiLi* 63 (1990), 163–175.

85 *Michael Walter*, *Biblische Sujets in der Oper*, in: *Irmtraud Fischer* (Hg.), *Bibel- und Antikenrezeption. Eine interdisziplinäre Annäherung* (Exegese in unserer Zeit 23), Wien 2014, 198–229, hier 214.

möglicher Bandbreite von Interpretation virulent, sondern auch reine Textexegesen, die teils unter Zuhilfenahme anderer biblischer Texte das Gegenteil des Geschriebenen herausholen. So ist etwa die patristische Auslegung von Gen 1–3, die exegetisch die Vormachtstellung des männlichen Geschlechts untermauerte, aus dem hebräischen Text nicht zu begründen und funktioniert nur durch auslegungsrelevante Einbeziehung des Abschnittes von der hierarchischen Diskussion um das Haupt von 1Kor 11. Weil dort der Mann das Haupt der Frau sein sollte, wird diese Interpretation nicht nur in die Sündenfallzählung (vgl. Gen 3,16), sondern auch in die Schöpfungstexte eingetragen, wodurch die Unterordnung des Weiblichen sodann ontologisch begründet wird⁸⁶. Hier arbeitet auch das patristische Christentum mit dem auch im Judentum verwendeten Grundsatz, dass ein biblischer Text den anderen auslegt. Vom historisch-kritischen Standpunkt her gibt es massenhaft Fehlrezeptionen in der Theologiegeschichte, und »anything goes« war in so manchen ihrer Epochen ein weitaus häufiger angewandtes Motto als das Kriterium der Texttreue, an dem wir heute zumindest für die wissenschaftliche Exegese festhalten wollen.

Abstract

This article written by an Old Testament Scholar and a scientist for media and communication problematizes the relationship of the Bible and its interpretation against the background of recent debates of reception. It takes the fact of canonization as starting point: A »closed« text has to be adapted to changing times, cultures and societies. A clear separation between the Scripture and its exegesis and interpretation is essential in exegetic research, but is practically and historically not useful. The cultural studies have brought in mind that in concrete use of scripture »everything goes« – but all reception-communities have their rules to read a text – not only synagogues or churches.

Irmtraud Fischer, geb. 1957, Dr. theol., Dr. h.c. phil, ist Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz.

Rainer Winter, geb. 1960, Dipl.-Psych. und Soziologe (MA, Dr. phil., Habil.), ist Professor für Medien- und Kulturtheorie und Vorstand des Instituts für Medien- und Kommunikationswissenschaft an der Alpen Adria-Universität in Klagenfurt am Wörthersee.

86 Diese »Argumentationshilfe« eines ntl. Textes zu den atl. Schöpfungstexten findet sich fast bei allen Kirchenvätern; siehe dazu: *Prinzivalli/Börresen*, Christliche Autoren.