

Detlev Dormeyer

Das Verhältnis von ›wilder‹ und historisch-kritischer Exegese als methodologisches und didaktisches Problem

1 Problemstand

Gegenwärtig mehren sich die Anfragen an die historisch-kritische Exegese. Von ihren Grenzwissenschaften aus werden neue Paradigmen von Schriftauslegung entwickelt. Die Literaturwissenschaft führt als Textsemiotik die Form- und Redaktionsgeschichte weiter zu einer strukturalen Textlektüre¹. Die soziologische Fragestellung stößt die Ausformung einer sozialgeschichtlichen Auslegung und einer materialistischen Lektüre an². Die Psychologie bringt eine psychologische Schriftauslegung hervor³. Solche Neuaufbrüche sind fruchtbar, aber zugleich beängstigend. Handelt es sich bei der Bibel um ein Schrifttum, das normalem Verstehen nicht mehr zugänglich ist? Hat die historisch-kritische Exegese abgewirtschaftet?

1 E. Güttgemanns, Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums. Eine methodologische Skizze der Grundlagenproblematik der Form- und Redaktionsgeschichte (BEvTh 54), München 1970; G. Schelbert, Wo steht die Formgeschichte?, Theologische Berichte 13/1985, 11–41; D. Marguerat, Strukturelle Textlektüren des Evangeliums, Theologische Berichte 13/1985, 41–87; D. Dormeyer und F. Frankemölle, Evangelium als literarische Gattung und als theologischer Begriff. Tendenzen und Aufgaben der Evangelienforschung im 20. Jahrhundert, mit einer Untersuchung des Markusevangeliums in seinem Verhältnis zur antiken Biographie, in: H. Temporini und W. Haase, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 25,3, Berlin 1984, 1543–1705.

2 G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1979; H.-J. Venetz, Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments. Ein Bericht, Theologische Berichte 13/1985, 87–122; K. Füßel, Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über Entwicklung, Schwerpunkte und Perspektiven einer neuen Leseweise der Bibel, Theologische Berichte 13/1985, 123–165; H. Frankemölle, Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen, Theologische Berichte 14/1985, 15–88.

3 H. Harsch und G. Voß (Hg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung, Stuttgart 1972; W. Wink, Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (Urban-Taschenbücher 622), Stuttgart u.a. 1976; M. Kassel, Biblische Urbilder. Tiefenpsychologische Auslegung nach C. G. Jung (Pfeiffer Werkbücher 147), München 1980; E. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. I–II, Olten 1984–1985; J. Scharfenberg, Wilde Exegese – Herausforderung für Theologie und Kirche, in: ders., Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit, Hamburg 1972, 281–292; D. Stollberg und D. Lührmann, Tiefenpsychologische oder historisch-kritische Exegese? Identität und Tod des Ich (Gal 2,19–20), in: Y. Spiegel (Hg.), Doppeldeutlich. Tiefendimensionen biblischer Texte, München 1978, 215–237.

Diese Fragen werden heute immer wieder gestellt. Sie sind in veränderter Gestalt in der Didaktik ebenfalls bekannt: Haben Schüler noch einen unmittelbaren Zugang zur Bibel? Verhindert die Verwendung der historisch-kritischen Exegese nicht die Erschließung der biblischen Botschaft?⁴

Eine interaktionale Auslegung der Erzählung vom Besuch Jesu bei den Schwestern Martha und Maria (Lk 10,38–42) soll die neuen Möglichkeiten einer wilden, ursprünglichen Exegese beispielhaft verdeutlichen.

Eine kleine Runde von Studentinnen übernahm die einzelnen Rollen. Eine Studentin war spontan bereit, sich in die Rolle der Martha einzufühlen. Nach einigem Zögern übernahm eine zweite die der Maria und eine dritte die Jesu.

Martha eröffnete die Leserrunde und erzählte aus ihrer Perspektive: Der bekannte Jesus ist zu ihrem Haus gekommen. Sie hat ihn gern aufgenommen. Sie hat sich verpflichtet gefühlt, für ihn in der Küche eine aufwendige Mahlzeit vorzubereiten. Sie nimmt wahr, daß Maria nicht mithilft. Sie ärgert sich und fordert Jesus auf, Maria zur Mitarbeit zu verpflichten. Jesus lobt überraschenderweise Maria und gibt ihr, Martha, »eins drauf«. Sein Handeln ist unverständlich. Nun erzählt Maria. Sie brennt darauf, Jesus zu hören, und setzt sich daher zu seinen Füßen. Die Anfrage der Schwester versteht sie und hat auch Schuldgefühle. Die Antwort Jesu versteht sie nicht.

Jesu erlebt den Anfang wie die beiden Schwestern. Er freut sich anschließend, daß Maria ihm zuhört und Martha das Essen vorbereitet. Seine Antwort an Martha hingegen versteht er selber nicht.

Nach dieser überraschenden Blockade der Identifikation mit Maria und Jesus nimmt »Martha« den Gesprächsfaden wieder auf. Sie beginnt, Jesu Antwort zu verstehen. Denn warum hat sie sich in die Küche zurückgezogen? Überdeckt sie nicht ein Desinteresse an seiner Verkündigung mit der Betonung des praktischen Dienens? Beispiele aus dem Alltag der Küchenarbeit werden herangezogen.

Nun stimmen die Vertreter von Maria und Jesus zu. Die Begegnung zwischen Jesus, Martha und Maria erweist sich für die Leserinnen als Befreiungserzählung von internalisierten Zwängen der Frauenrolle.

Der Kreativität und Not in der Didaktik korrespondieren die Anfragen und Neuaufbrüche in der Fachexegese.

Handelt es sich bei diesem Experimentieren um einen neuen, bisher nicht bekannten Umgang mit der Bibel, oder besteht die Spannung zwischen »wilder« und »wissenschaftlicher« Exegese von Anfang der biblischen Schriftwerdung an? Handelt es sich also um die grundlegenden anthropologischen Verstehensgegensätze zwischen intuitiver Schöpfungskraft und intellektuellem Nachkonstruieren, zwischen produktiv-verstehendem und analytisch-forschendem Lesen?

Diesen beiden Fragen wird zunächst nachgegangen.

Nach C. Lévi-Strauss liegt die Parallelität zwischen intuitiv-sinnlichem und wissenschaftlichem Denken allen Kulturen in unterschiedlicher Aus-

4 H. B. Kaufmann (Hg.), Streit um den problemorientierten Religionsunterricht, Frankfurt/M. 1973; W. Langer, Praxis des Bibelunterrichts. Ziele, Gestaltungsformen, Entwürfe (RPP 16), Stuttgart/München 1975; J. Thiele, Bibelarbeit im Religionsunterricht. Ein Werkbuch zur Bibeldidaktik, München 1981. Th. Vogt, Bibelarbeit. Grundlegung und Praxismodell einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung, Stuttgart u.a. 1985.

dehnung zugrunde. Der Bereich der »sinnlichen Intuition« wird zwar im Verlauf der Kulturgeschichte durch das abstrakte wissenschaftliche Denken in der Form des Beherrschens und Weitergebens von Kulturtechniken fortwährend eingeschränkt (»neolithisches Paradox«), bleibt aber in Restbeständen bis in die Gegenwart erhalten⁵. Die Wissenschaft »vom Konkreten« im wilden Denken wandelt sich zur »exakten Naturwissenschaft« des modernen Denkens. In Kunst, Magie, Mythen, »mythopoeischer« Bastelei bleibt jedoch das wilde Denken in seiner »spekulativen Ausbeutung der sinnlich wahrnehmbaren Welt in Begriffen des sinnlich Wahrnehmbaren« weiter anwesend⁶.

Es soll kurz die Entstehung der »exakten« historisch-kritischen Exegese skizziert werden. Danach geht es um die Klärung des Verhältnisses von wilder und rationaler Exegese in der Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments. Im dritten Schritt werden die didaktischen Möglichkeiten der neuen Methoden »wilder Exegese« und der bisherigen Methoden der historisch-kritischen Exegese erörtert.

2 Die Entstehung der historisch-kritischen Methode und ihr Verhältnis zur wilden Exegese und zur Geschichte der Schriftauslegung

Die historisch-kritische Exegese ist ein Kind der Neuzeit, insbesondere der Aufklärung. Gegenüber einem dogmatischen Verständnis der Schrift setzt mit dem englischen Deismus die rationalistische Kritik am historischen Quellenwert der biblischen Schriften, insbesondere am Pentateuch, ein.

H. S. Reimarus nimmt diese Kritik auf und arbeitet sie zu einem großangelegten, unveröffentlichten Werk aus. G. E. Lessing veröffentlicht daraus Fragmente und stellt sich konsequent auf den rationalistischen Standpunkt, daß es sich bei der Bibel um ein Werk der Geschichtsliteratur handelt, die der Erforschung mit rationalen, überprüfbaren Methoden unterliegt. Parallel zu anderen kritischen Exegeten wie J. S. Semler und J. D. Michaelis wird die historische Methode konsequent auf die Bibel angewandt⁷. Die Gegner des historischen Bibelverständnisses halten an der supranaturalen, dogmatischen Auslegung fest. Dieser Streit wird die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung bis zu A. Schweitzer bestimmen⁸.

Zu dieser Polarität bilden intuitive Formen wilder Exegese noch einmal einen dritten Spannungsbogen. Und diese Spannung ist älter als die historisch-kritische Exegese.

⁵ C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (stw 14), Frankfurt/M. 1973, 26ff.

⁶ A.a.O., 29f; dazu: D. Dormeyer, *Religiöse Erfahrung und Bibel. Problematik und die Möglichkeiten des Einsatzes der Bibel in den Religionsunterricht*, Düsseldorf 1975, 50–62; S. Heine, *Biblische Fachdidaktik. Neues Testament*, Wien 1976, 127–163.

⁷ W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (OA 3,3), Freiburg/München ²1970, 73–88; W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin/New York 1985, 571.

⁸ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 Bde. (GTB 77/78), Gütersloh ³1977, 402ff.

Neben der dogmatischen Bibelauslegung seit Martin Luther hatten sich volkstümliche Formen der Bibelvermittlung herausgebildet: das Kirchenlied, die Hauspostillen, die Katechismen, die Schulbibeln⁹. Dieses Verhältnis von intuitiver und wissenschaftlich ordnender (taxonomischer) Schriftauslegung läßt sich zurückverfolgen bis zum vorösterlichen Jesus.

Die neutestamentlichen Schriften unterscheiden sich grundlegend von der deuterokanonischen Literatur in LXX (Septuaginta) und der apokryphen Literatur außerhalb von LXX. Sie schreiben »Propheten« und »Schriften« nicht weiter, sondern konzentrieren sich auf das »Evangelium« von der historischen Person Jesu von Nazareth. Er wird auf Grund seines Geistbesitzes, seiner Verkündigung der Gottesherrschaft, seines Kreuzestodes und seiner Auferweckung zum einzig verbindlichen, »wissenschaftlichen« und »wilden« Ausleger der Tora und der übrigen Schriftsammlungen. Das »Evangelium« von Tod und Auferweckung Jesu wie das von seinen Worten und Taten steht grundsätzlich außerhalb der »wissenschaftlichen« frühjüdischen Exegese und ihren Formen Typologie, Allegorie, Schriftbeweis, Midrasch. Das »Evangelium« beansprucht, die Tora als »Heilsweg« aufzuheben (Paulus; Markus; Lukas) oder den Heilssinn der Tora erst zum richtigen Verstehen zu bringen (Matthäus). Die »wissenschaftlichen« Formen der Exegese werden aber nicht überflüssig, weil sie die Kontinuität zu den inspirierten Zeugnissen von Gottes Offenbarungshandeln und Verheißungen an Israel herstellen. Die Anhänger Jesu verstehen sich von jetzt an als das neue Volk Gottes oder einzig wahre Israel, in dem das bisherige Offenbarungshandeln Gottes im Handeln an Jesus von Nazareth seine alleinige Erfüllung in der nun herrschenden eschatologischen Zeit findet. Die »wilde Exegese« mit dem mythisch aufgeladenen Begriff »Evangelium« wird in Wechselbeziehung zu der »wissenschaftlich« angelegneten Offenbarungsgeschichte gebracht¹⁰.

Diese Dialektik von Evangelium und Gesetz, Geist und Buchstabe, Eschatologie und Geschichte hat ihr Fundament in der Verkündigung der Gottesherrschaft des vorösterlichen Jesus. Die geglaubte Nähe der Gottesherrschaft befähigt Jesus zu den poetischen Neuschöpfungen der Gleichnisse und prophetischen Worten, die den »wilden« Horizont für die wiederum »wissenschaftlich« betriebene Gesetzeskritik seiner Weisheits-»Lehre« bilden¹¹. So hat neben der dogmatisch-wissenschaftlichen

9 Ch. Reents, Die Bibel als Schul- und Hausbuch für Kinder. Werkanalyse und Wirkungsgeschichte einer frühen Schul- und Kinderbibel im evangelischen Raum: Johann Hübner, Zweymal zwey und funftzig Auserlesene Biblische Historien, der Jugend zum Beten abgefasset . . . , Leipzig 1714 bis Leipzig 1874 und Schwelm 1902 (Arbeiten zur Religionspädagogik 2), Göttingen 1984.

10 Dormeyer/Frankemölle, Evangelium, 1635–1695. D. Dormeyer, Die Passion Jesu als Verhaltensmodell. Literarische und theologische Analyse der Traditions- und Redaktionsgeschichte der Markuspassion (NTA 11), Münster 1974, 257.

11 Die Bemerkung von E. Käsemann: »da man die Predigt Jesu nicht eigentlich als Theologie bezeichnen kann« (Die Anfänge der christlichen Theologie, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen 2, Göttingen 1964, 82–105, hier: 100) signalisiert eine Einstellung, in der die Originalität Jesu sich in der Distanz zu reflektierender, geordneter Theologie ausdrückt. Mit dieser falschen Alternative von Charisma und wissenschaftlicher Theologie räumt Schürmann auf: Jesus hat in seinem Jüngerkreis schulmäßig gelehrt; s. H. Schürmann, Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, in: ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, 39–65. Vgl. u.a. R. Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelientradition (WUNT 2,7), Tübingen 1981; H.-G. Heimbrock, Jesus der »Rabbi«, Rpb 18 (1986) 173–187.

Exegese die »wilde Exegese« von Anfang an ihren Platz behauptet und in immer neuen Erscheinungsformen die wissenschaftliche Exegese begleitet.

Es kommt sogar immer wieder zu fruchtbaren, gegenseitigen Anstößen, auch und gerade nach der Herausbildung der historisch-kritischen Exegese. J. G. Herder setzt um 1800 gegen die angekränkelte Rationalität der gebildeten Oberschicht die ursprüngliche, »naive« Frische des einfachen Volkes.

»Der Geschichtsteil der Ebräer gehört, wie ihre Poesie, in die Kindheit des Menschengeschlechts, und ist davon ein Abdruck . . . Am meisten mußten *die* Schriften also verfaßt werden, die den Geist *aller* jener alten Schriften in *Erfüllung* zeigen sollten: die *Evangelien*. Mit dem einzigen Wort ihres Namens ist uns der Aufschluß ihres Inhalts, ihrer Anordnung und Schreibart gegeben.«¹²

F. Overbeck und M. Kähler werden mit dem literaturgeschichtlichen Vergleich zu Ende des 19. Jahrhunderts auf Herder zurückgreifen¹³. Die Väter der Formgeschichte werden diese Linie fortsetzen. Doch sie werden Herders Emphase nicht mitmachen, daß die Poesie der eigentliche Ausdruck religiösen Empfindens sei. Wissenschaftliche Exegese muß das Wort als Anrede beim heutigen Hörer ankommen lassen, ohne aber die Wissenschaftlichkeit als Kontrollinstanz aufzugeben. So gehen wissenschaftliche und wilde Exegese nicht glatt ineinander auf, sondern stehen in fruchtbarer, zuweilen auch in feindlicher Spannung zueinander.

3 Das Spannungsverhältnis zwischen »wilder« und wissenschaftlicher Exegese in der Gegenwart

Wie ist ein religiös anspruchsvoller Text zu lesen? Soll ich den Appellen des Textes folgen oder seinen Informationen glauben oder mich von den enkodierten Emotionen des Autors betreffen lassen? In allen drei Fällen bewege ich mich in den sprachpsychologischen Dreiecksverhältnis zwischen Sender – Empfänger – Sachverhalt¹⁴.

Doch über dieser symmetrischen Interaktion des verstehenden Lesens befindet sich die Metaebene des forschenden Lesens. Es tut sich die For-

12 J. G. Herder, Vom Erlöser der Menschen. Nach unseren drei ersten Evangelien, 1796 (Herder SW 19), hg. v. B. Suphan, Berlin 1880 = Hildesheim 1977, 135–252, 194ff. Eine poetische, kreative Bibeldidaktik deutet Herder entsprechend an (*ders.*, Von Schulen als Werkstätten des Geistes Gottes oder des heiligen Geistes, 1797 [Herder SW 30], 229–238).

13 M. Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus (1892), München 1969; F. Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur (1882), Darmstadt 1966.

14 K. Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (1934), Stuttgart 1965, 28.

scher-Leser-Differenz auf¹⁵. Daß der historisch-kritische Wissenschaftler als Forscher liest, versteht sich von selbst. Wie kommt es aber, daß in der Sogwirkung der historisch-kritischen Exegese jeder Bibelleser sich auf das Niveau des forschenden Lesens begeben muß?

Eine Antwort findet H. Schröer in dem »Zwei-Phasen-Modell«, das A. Neander (1789–1850) für das Verhältnis von historisch-kritischer und praktischer Schriftauslegung entwickelt hat: »Die praktische Auslegung hat, wie aus dem Gesagten erhellt, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung die streng wissenschaftliche und kunstmäßige.«¹⁶ Der Leser muß im ersten Akt den Standort des Wissenschaftlers einnehmen und im zweiten Akt das Verstehen aus eigener Welterfahrung in Gang setzen. Auf der Strecke bleiben Spontaneität, Intuition und Unmittelbarkeit¹⁷.

Eingeräumt werden muß, daß die »wilde Exegese« seit der Alten Kirche bis zur Aufklärung im Rahmen der dogmatischen, supranaturalen Wahrheiten unter Spannungen eingegrenzt blieb. Es handelte sich nicht um eine völlig freie, individuelle Kreativität. Diese wurde erst von dem Originalitätsmythos des »Sturm und Drang« freigesetzt, der eine Basis in der geisterfüllten Freiheit Jesu hat.

Doch diese freie Ungeborgenheit wird zum neuen Gegner der neuen historisch-kritischen Exegese. Gegen die romantischen Schwärmer und die alten Gegner, die Orthodoxie und den Pietismus, wird die exakte Wissenschaft zum neuen, verbindlichen Garant der Wahrheit erhoben. Zwischen wissenschaftlicher Theorie und praktischem Verstehen bleibt das bisherige, hierarchische, asymmetrische Verhältnis bestehen, eine Wechselwirkung von Theorie und Praxis bleibt außerhalb des Zwei-Phasen-Modells. Die dogmatische Methode ist lediglich mit der historisch-kritischen Methode ausgetauscht worden.

Der Protest gegen diesen Vorrang des forschenden, historisch-kritischen Lesens findet gegenwärtig auf beiden Ebenen statt, sowohl auf der Metaebene des Wissenschaftsverständnisses wie auch auf der Ebene des verstehenden Leseakts. In der Wissenschaftstheorie ist gegenwärtig das Paradigma des Theorie-Praxis-Bezuges m.W. führend¹⁸. Auf der Ebene des verstehenden Leseakts hingegen wird noch eifrig gefochten. Die unterschiedlichen Ansätze sollen kurz skizziert werden.

15 R. Ingarden, *Gegenstand und Aufgaben der Literaturwissenschaft. Aufsätze und Diskussionsbeiträge* (1937–1964), hg. v. R. Fieguth, Tübingen 1976, 10ff. 24ff; W. Schenk, *Wird Markus auf der Couch materialistisch? Oder: Wie idealistisch ist die »materialistische Exegese«?*, *Linguistica Biblica* 57 (1985) 95–107, hier: 96ff.

16 A. Neander, *Über das Wesen und die Bedeutung der praktischen Exegese*, in: *Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben* 1 (1850) 40–52.58–60, hier: 49; zitiert in: H. Schröer, *Bibelauslegung durch Bibelgebrauch. Neue Wege »praktischer Exegese«*, *EvTh* 45 (1985) 500–515, hier: 501.

17 R. Volp, *Die Kunst, heute die Bibel zu lesen*, *PTH* 74 (1985) 294–311, hier: 296ff.

18 H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976.

4 Heutige Formen »wilder Exegese«

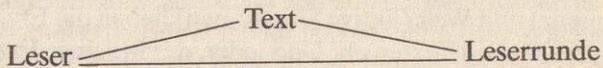
4.1 Interaktionales Lesen

»Lesen« ist ein schillerndes Phänomen. Es gibt das konsumierende, das nachverstehende, das verstehende, das produktive Lesen. Es gibt den naiven, den kritischen, den forschenden Leser. Es gibt die Trivallliteratur, die hohe Literatur, die religiöse Literatur. Und zwischen allen diesen Differenzierungen bestehen gleitende Übergänge und Querverbindungen¹⁹.

Der »Akt des Lesens« ist für W. Iser die Grundlage einer »Theorie ästhetischer Wirkung«²⁰. Der »Akt des Lesens« läßt sich zugleich von einer pädagogischen Theorie der Leserziehung untersuchen. Schließlich unterliegt der Leseakt in der religiösen Kommunikation der theologischen Theoriebildung. Wie darf und muß gelesen werden, damit Tradition und Erfahrung in Korrelation bleiben?

In der *interaktionalen Bibelauslegung* fließen literaturwissenschaftliche, pädagogische und theologische Lesetheorien zusammen, hinzu kommen soziologische und psychologische Methoden²¹.

Das grundlegende Prinzip der interaktionalen Rezeptionstheorie ist die Interaktion zwischen Leser und Text²². Eine solche Interaktion gilt entsprechend für die Bibelauslegung²³. Einzelleser, Text und Leserrunde bilden Pole einer Dreiecksbeziehung, die ein verstehendes Lesen in Gang setzen und zu einem sinnvollen Ergebnis führen.



Keiner der Pole dominiert ständig als Subjekt, sondern es erfolgt ein permanenter Wechsel in der Subjekt-Objekt-Beziehung, eine permanente Interaktion. Das heißt konkret: Wenn der Text mit seiner Struktur und Intention die Auslegung gelenkt hat, muß er aus der Subjektrolle in die Objektrolle überwechseln. Nun werden Einzelleser oder Leserrunde zum Subjekt, die ihre Erfahrungen und Intentionen in den Text hineinlegen.

19 A. C. Baumgärtner (Hg.), Lesen. Ein Handbuch, Hamburg 1973.

20 W. Iser, Der Akt des Lesens (UTB 636), München 1976; H. Link, Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme (Urban-Taschenbücher 215), Stuttgart u.a. 1976.

21 Wink, Bibelauslegung, a.a.O.; R. Volp, Wie können Laien heute die Bibel lesen? Problemskizze zum Umgang mit der Bibel in einem nachliterarischen Zeitalter, Pastoraltheologische Informationen 13/1983, 60–93.

22 Iser, Akt, a.a.O.

23 W. Wink, Bibelarbeit. Ein Praxisbuch für Theologen und Laien, Stuttgart 1982; H. Barth und T. Schramm, Selbsterfahrung mit der Bibel. Ein Schlüssel zum Lesen und Verstehen (Pfeiffer-Werkbücher 139), München/Göttingen 1977; D. Dormeyer, Flucht, Bekehrung und Rückkehr des Sklaven Onesimos. Interaktionale Auslegung des Philemonbriefes, EvErz 35 (1983) 214–228; K. Wegenast, Bibel – ganz anders! Zum Problem des Bibelunterrichts im Horizont neuer Fragestellungen und Methoden der Exegese, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Spielräume. Kreativität im Horizont des christlichen Glaubens, Neukirchen-Vluyn 1983, 114–124. Ein ausführliches Literaturverzeichnis zu diesen und weiteren Neuanätzen bieten R. Zerfuß und G. Crone, Neue Wege der Schriftauslegung, Pastoraltheologische Informationen 13/1983, 123–136. Als Einführung vgl. F. W. Niehl, Bibel auslegen für Heiden und Christen. Didaktische Möglichkeiten des Bibelunterrichts, KatBl 106 (1981) 759–769; Thiele, Bibelarbeit, a.a.O.

Wie W. Iser nachgewiesen hat, ist diese Form von »Eisegese = Hineinlesen« ein notwendiger Bestandteil des verstehenden Lesens: »Der Text ist ein Wirkungspotential, das im Lesevorgang aktualisiert wird«²⁴. Zwischen Einzelleser und Leserrunde besteht gleichfalls eine Wechselbeziehung. Der einzelne legt seine subjektive Erfahrung in den Text und entwickelt aus der Interaktion mit dem Text eine subjektive, vom Text zugleich mitgeprägte Auslegung. Die Normen der Interpretation sind wiederum von einer »natürlichen« Sprachgemeinschaft dem einzelnen vermittelt worden²⁵. Individuelle und herrschende Auslegung treten in gegenseitigen Dialog. Eine Gesprächsrunde macht diesen gesellschaftlichen Lehr-Lern-Prozeß bewußt. Die Leserrunde wird zum Subjekt der Auslegung. Sie vermag Engführungen aufzudecken, Erfahrungen anzureichern, Verstehenshorizonte umzugestalten.

Eine direkte Konfrontation mit einem Bibeltext eröffnet so eine breite Palette von Möglichkeiten, zwischen Leser und Text interessante Beziehungen zu entdecken. Und diese Entdeckerlust am Text wirkt dann ungebrochen, wenn noch keine Verstehensbarrieren aufgebaut sind, wenn der Text spontan vom eigenen Alltagswissen aufgefüllt und so angeeignet werden darf. Jeder Lehrer oder Gruppenleiter weiß, wie nach einer dicht vorgetragenen Erzählung die Beteiligung der Zuhörer auflebt und in kurzen Wertungen und Identifikationen sich entlädt. Erzähltexte sind für die »Lust am Lesen« besonders geeignet. Denn die Tiefenstruktur des Erzählens ermöglicht es, auch völlig fremdartige Erzählungen in das eigene Alltagswissen zu übersetzen. Die Elemente Handlungsträger (Rolle), Ereignis (Sequenz) und Welt (fiktive Situationen) heben die Erzählung von den zu besprechenden Texten ab. Und jeder, der in seiner Erzählung intuitiv die Handlungsträger herausfinden, die Handlungen ihrer Veränderung verfolgen und die Umstände zu einer Welt zusammenfügen kann, vermag der Erzählung einen subjektiven Sinn zu geben und mit ihr weiter zu agieren²⁶. Im Unterschied zu poetisch anspruchsvollen Geschichten sperren sich die biblischen Erzählungen nicht dem Alltagsverstehen²⁷. Sie sind volkstümliche Kleinliteratur mit der Tendenz zum Schematischen, wie die Formgeschichte überzeugend herausgearbeitet hat²⁸. Vom literarischen Anspruch her sind sie fast durchgängig für Kinder aneignungsfähig, allerdings nicht von der anthropologischen und theologischen Aussage her. Die Beobachtung der Literarizität dient daher der Erforschung der Beziehungsbreite zwischen Leser und Bibel.

Diese Aneignung kann über die Grundtätigkeit Lesen oder Zuhören hinaus mit einer Fülle weiterer Methoden vertieft werden. Zur Entdeckung eines solchen Lebensbezuges zum Bibeltext hat die Bibeldidaktik seit der Nachkriegszeit eine reichhaltige, »hermeneutische« Methodologie erarbeitet²⁹.

24 Iser, *Akt*, a.a.O., 7.

25 Ingarden, *Gegenstand*, a.a.O., 11.20ff.

26 Volp, *Kunst*, a.a.O., 305f; D. Dormeyer, Die Bibel antwortet. Einführung in die interaktionale Bibelauslegung, München/Göttingen 1978, 59–104.

27 I. Baldermann, *Die Bibel – Buch des Lernens*, Göttingen 1980, 9–21.

28 M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (1919), Tübingen 1959; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (1921), Göttingen 1957.

29 Langer, *Praxis*, a.a.O.

Beim Akt des Lesens sind *drei Phasen* voneinander zu unterscheiden: die Phase des Aneignens und Entdeckens, die Phase der Distanzierung durch Nachverstehen, die Phase des Verstehens und kreativen Übertragens³⁰. Der Übergang zwischen den einzelnen Phasen ist fließend.

Die *Einstiegsphase* »Aneignen und Entdecken« ist für die Didaktik besonders bedeutungsvoll. Es muß die Motivation aufgegriffen oder geweckt werden, sich mit einem bestimmten Text zu befassen. Für die erste Phase im schulischen Bereich, dem Entdecken, eignen sich besonders textorientierte Methoden³¹. Aus ihnen kommen für diese Phase wiederum besonders in Betracht: Erzählen/Lesen, Identifizieren, Meditieren. Erzählen ist möglich als Nacherzählung, als didaktisch angereicherte Erzählung oder als Rahmenerzählung mit zeitgeschichtlichen Informationen³², als Vorlesen mit verteilten Rollen, als Übersetzen in subkulturelle Umgangssprache³³. Identifikation fordert zur positiven und negativen Verschmelzung mit den Personen der Handlung auf: Von welcher Person fühle ich mich positiv oder negativ angesprochen? Welche Person möchte ich sein? Meditieren geht von Text-Assoziationen, Wort-Umkreisungen (Reiz-Wort) und weiteren Gestaltungsformen aus.

Die *zweite Phase* des interaktionalen Lesens, die Distanzierung durch das Nachverständnis, erstreckt sich auf die Arbeit am Text. Aus der Ebene des Gefühls und des routinierten Alltagsbewußtseins ist auf die Metaebene des diskursiven Verstehens überzugehen. Der Text wird dadurch Subjekt, daß seine Struktur als unterschiedlich zur eigenen Gefühls- und Alltagserfahrung erfahrbar wird. Dazu sind Grundkenntnisse poetischer Regeln erforderlich, die aber jeder Sprecher auf Grund seiner sozialisierten Kompetenz besitzt. Handelt es sich um einen Erzähltext, so ist er auf seine »Erzählgrammatik« zu untersuchen. Bei den Erzählrollen sind die Rollenbereiche (Aktanten) des Helden, Gegners und Helfers voneinander zu unterscheiden. Nach W. Propps Analyse des Märchens kommen noch die Bereiche des Senders, des Schenkers, der gesuchten Person und des falschen Helden hinzu³⁴, die aber in der Diskussion um die Universalisierung der Erzählgrammatik weitgehend mit den drei erstgenannten Rollen verschmolzen wurden³⁵. Zusätzlich zu den Rollen ist noch die Perspektive des implizierten Autors zu bedenken. Der allwissende Autor handelt nicht nur indirekt durch seine Erzählrollen, sondern greift direkt durch Erläuterungen, Appelle an den Leser und Wertungen in die Erzählung ein. Er bietet sich als Führer durch die Erzählung an³⁶.

In *Phase drei*, dem Verstehen und Übertragen, finden Wertung, Diskussion und Übertrag der Rollen, Handlungen und Welt in die eigene Wirklichkeit statt. Jesus, die Jünger, die Gegner und das Volk machen ständig Rollenangebote, die positiv und negativ zur eigenen Identität stehen. Der befreiende Anruf der Bibel wird hörbar.

Hier ist auch der Platz für die historisch-kritische Methode und u.a. für die methodologischen Neuansätze wie der tiefenpsychologischen Auslegung, der sozialgeschichtlichen Interpretation, der strukturalistischen und materialistischen Lektüre.

30 Vogt, Bibelarbeit, 119–131.

31 Ders., a.a.O.; K. Wegenast, Unterrichtliche Erzählanlässe im Religionsunterricht, in: H. B. Kaufmann und H. Ludwig (Hg.), Die Geistesgegenwart der Bibel – Elementarisierung im Prozeß der Praxis, Münster 1979, 101–122.

32 W. Neidhardt und H. Eggenberger (Hg.), Erzählbuch zur Bibel. Theorie und Beispiele, Zürich u.a. 1975.

33 H. B. Kaufmann u.a. (Hg.), Elementar erzählen zwischen Überlieferung und Erfahrung, Münster 1985.

34 W. Propp, Morphologie des Märchens, München 1975, 79ff.

35 Marguerat, Textlektüren, a.a.O., 51; Dormeyer, Bibel, a.a.O., 72ff.

36 Link, Rezeptionsforschung, a.a.O., 16–41.

Die Methoden »Beobachtungen« und »Vertiefen« machen auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode aufmerksam und bringen die Urgemeinde und den vorösterlichen Jesus als Partner in den Dialog ein. Tiefenpsychologische, sozialgeschichtliche, strukturelle und materialistische Auslegungen erweitern den Gesichtskreis um das psychische Unbewußte, um vorbewußte soziale und kulturelle Strukturen und ihre Veränderungsmöglichkeiten. Der Leser durchläuft also die Ebenen vom naiven Leser zum verstehenden Leser bis zum Forscher mit den entsprechenden Aktivitäten und Beeinflussungen.

Akt des Lesens	Naiver Leser	Verstehender Leser	Kritischer Forscher
Aktivität des Bewußtseins	Erlebnis	Reflexion	Analyse
Aktivität des Textes	Bestätigung der Lesereinstellung	Veränderung der Lesereinstellung	Neutralisierte Objektivität
Synthese	Genuß u./o. Konsum	Hermeneutik u./o. Dialektik	Distanz der Metaebene ³⁷

Ein unvermittelt historisch-kritisch forschender Leser überspringt also die Stufen des naiven und verstehenden Lesens mit den notwendigen Folgen der emotionslosen Analytik, Neutralisierung der Schrift und Distanziertheit auf der Metaebene. Neben und gemeinsam mit dem interaktionalen Lesen suchen materialistische Schriftlektüre und tiefenpsychologische Schriftauslegung diese verdrängten Stufen des naiven und verstehenden Lesens ins Bewußtsein zu heben und zu aktivieren.

4.2 Materialistische und/oder wissenssoziologische Schriftlektüre

Die materialistische Schriftlektüre hat das ehrgeizige Ziel, »Lesen« als »Arbeit« nach der marxistischen Theorie zu analysieren und zu organisieren.

Ferdinand Belo bringt in seinem Buch »Das Markusevangelium materialistisch gelesen« den Neo-Marxismus französischer Schule mit dem französischen Strukturalismus zusammen. Er entwickelt Hypothesen zur »ideologischen Produktionsweise«³⁸, die sich von der Wissenssoziologie und Religionssoziologie weitgehend bestätigen lassen³⁹.

Der Lesestoff (ideologischer Rohstoff) ist Teil eines Wissensbestandes, den eine Gesellschaft im Laufe ihrer Geschichte produziert hat. Die Aneignung des Lesestoffes verleiht

37 Die Ebenen naiver Leser, verstehender Leser und kritischer Leser sind nach *Ingar-den*, Gegenstand, a.a.O., 18ff gebildet worden.

38 *F. Belo*, Das Markusevangelium materialistisch gelesen, Stuttgart 1980, 24f.

39 *P. L. Berger* und *Th. Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1970; *P. L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt/M. 1973; *A. Schütz* und *Th. Luckmann*, Strukturen der Lebenswelt, Neuwied 1975.

den Lesern die Kompetenz zur Produktion neuer Texte. Bedeutung (Semantik) und Struktur (Syntax) lassen sich voneinander unterscheiden. Die Beziehung zwischen Textproduzent und den Produktionsmitteln wird vom Markt geregelt. Der Buchmarkt steht z.B. heute allen offen, aber nicht alle können in der heutigen Gesellschaft verkaufen.

Das Verhältnis zwischen den unendlich variablen linguistischen Strukturen der Syntax/Semantik und den Aneignern des Wissens regeln Normen der sprachlichen Kommunikation nach der offenen und geschlossenen Ideologie. Die Ebenen Ökonomie, Politik und Ideologie beeinflussen sich wechselseitig. Sind also alle Handelnden (Agenten) in einer Gesellschaft kompetente Rezipienten und Produzenten des Wissensbestandes, entsteht eine »autographische«, klassenlose Produktionsweise, eine ideale Kommunikationsgemeinschaft. Leider sind nach Belo und den Wissenssoziologen die Verhältnisse nicht so. Eine Kaste von Sprachspezialisten hat sich die Kontrolle des Wissensbestandes angeeignet und deformiert das Lesen der übrigen Mitglieder zum entfremdeten Lesen zugunsten der Stabilisierung der Verhältnisse. Eine logozentrierte, widersprüchliche Produktionsweise ist entstanden.

Die These von D. Ritschl und H. O. Jones, »›Story‹ als Rohmaterial der Theologie«, bestätigt ebenfalls auf Grund wissenssoziologischer Phänomenologie und theologischer Systematik Belos Begriff »Text als ideologischer Rohstoff«⁴⁰.

Im Lektüre-Teil gelingt es Belo allerdings nicht, eine autobiographische Lesergemeinschaft herzustellen. Die Leserlektüre bleibt weitgehend darauf beschränkt, rezeptiv die Strukturanalyse der Codes nachzuvollziehen. Im Vordergrund steht zwar zu Recht der narrative Sequenzcode mit den Untercode AKT (aktioneller Code), ANAL (analytischer Code), STR (strategischer Code)⁴¹. Die pragmatische Struktur, die Analyse der zu erwartenden Leseraktivität, bleibt aber weitgehend unausgearbeitet. Nur grob wird nach Minette de Tillesse als Sitz im Leben des Markus-Evangeliums Rom nach der neronischen Verfolgung angegeben⁴². Doch dieser Sitz ist umstritten und bleibt außerhalb der Dreiecksbeziehung Text – Leser – Autor. Die pragmatische Dimension eines Textes muß vielmehr aus den textimmanenten Signalen hervorgehen. Erzählerische Großgattungen wie die Evangelien sind situationsabstrakt. Historisch rekonstruierbare Erzählsituationen realisieren lediglich eine von vielen möglichen, pragmatischen Interpretationen.

W. Schenk hält daher Belo vor, daß er entgegen den materialistischen Postulaten die Autorintention mit dem ersten realen Leser gleichsetzt⁴³. Der omnipotente, auktoriale Autor legt als Sprachspezialist den Gehalt fest, und der Forscher entdeckt auf Grund seines Spezialwissens die Intentionen des Autors⁴⁴.

Reizvoll ist an Schenks zugespitzter Kritik, daß sie auf Grund der Forscher-Leser-Konfusion dem objektivierenden Verfahren der historisch-

40 D. Ritschl und H. O. Jones, »›Story‹ als Rohmaterial der Theologie (TEH 192), München 1976, 39ff.

41 Belo, Markusevangelium, a.a.O., 124ff.

42 G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968; Belo, Markusevangelium, a.a.O., 129f.

43 Schenk, Markus, a.a.O., 98.

44 N. R. Petersen, Die »Perspektive« in der Erzählung des Markusevangeliums, in: F. Hahn (Hg.), *Der Erzähler des Evangeliums* (SBS 118/119), Stuttgart 1985, 67–93, hier: 74.79ff.

kritischen Exegese wie der struktural-materialistischen Exegese »Eisege-se« nachzuweisen vermag.

Leonardo Boff hat daher keine Schwierigkeiten, den Begriff der »Symbolproduktion« aus der marxistischen und wissenssoziologischen Theorie zu übernehmen und aus ihm die *systembezogene* Relativität jeglicher Exegese abzuleiten.

»Volkskatholizismus ist eine andere Art der Gestaltwerdung als die offizielle römische, mit einer eigenen Symbolwelt, eigenen Sprache und eigenen Grammatik, eben der des Volkes. Deshalb muß er nicht unbedingt als Abweichung vom offiziellen Katholizismus angesehen werden. Vielmehr ist er ein anderes, eigenes System, welches das Christentum in konkrete Verhältnisse des menschlichen Lebens übersetzt. Seine Sprache fußt auf wildem Denken, und seine Grammatik folgt den logischen Mechanismen des Unbewußten. Wer den Volkskatholizismus verstehen will, braucht ein angemessenes Instrumentarium, das anders sein muß als das, mit dem er an den offiziellen Katholizismus, der sich ja durch reflektiertes Denken und logische Schärfe seiner lehrmäßigen Systematisierung auszeichnet, herangehen würde«⁴⁵.

Wie solch volkskirchliche Bibelauslegung aussehen kann, stellt *Ernesto Cardenal* mit seiner bekannten Gesprächssammlung »Das Evangelium der Bauern von Solentiname« vor. Der Eucharistieleiter liest abschnittsweise das Evangelium vor, die Teilnehmer äußern sich spontan. Eine Diskussion zwischen den Beiträgen erfolgt allerdings selten und führt die Teilnehmer auch nicht auf die Metaebene des verstehenden Lesers, auf der die Eigenständigkeit der biblischen Symbolwelt bedacht und rückgekoppelt werden kann.

H. Schröer bestimmt daher diese Auslegung der Bibel auf »direkte Situationsanalogie« als »theologischen politischen Kommentar«⁴⁶. Doch die Begriffswahl »theologischer Kommentar« trifft nicht den Verlauf dieses Leseprozesses. Denn reflektierende *Kommentierung* ist gerade nicht gefragt, sondern spontane Identifizierung mit den handelnden Personen und Ereignissen.

Es entsteht eine unmittelbare Gleichzeitigkeit mit der biblischen Welt, wie sie für abendländisches, geschichtsbewußtes Denken durch den spontanen und reflektierten Einsatz des interaktionalen Lesens ebenfalls möglich wird. Die neue Praxis der Basisgemeinden auf Grund der unmittelbaren Aneignung der Bibel vermag daher auch westlichem Denken neue Denk- und Handlungsanstöße zu geben⁴⁷.

Schröer macht aber auf die für den Westen erforderliche Verschiebung aufmerksam, »ob die eigentliche Leistung der Bibel nicht in der Bereitstellung von symbolischen Wendungen und Geschichten liegt, die allerdings ihre konkrete Historizität haben und wieder re-

45 L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 106f.

46 E. Cardenal, *Das Evangelium der Bauern von Solentiname. Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, Wuppertal 1980; Schröer, *Bibelauslegung*, a.a.O., 507.

47 I. Baldermann, *Engagement und Verstehen. Politische Erfahrungen als Schlüssel zu biblischen Texten*, *Ev Erz* 36 (1984) 147–158.

konkretisiert werden müssen. Kriterium ist dabei nicht die mehr oder minder deutliche Vorhersage unserer Situation, sondern die Möglichkeit, heute das Leben Jesu, das Wirken des auferstandenen Gekreuzigten, wahrzunehmen.«⁴⁸

Die Betonung der »symbolischen« Bedeutung der Bibel führt in den Bereich der psychologischen Bibelauslegung⁴⁹. Es wird geprüft werden müssen, ob interaktionale, symbolische und materialistische Interpretationen sich gegenseitig erhellend aufeinander beziehen lassen und eine Didaktik des Bibellesens ergeben. Eine materialistische Schriftlektüre, die vom naiven Leser zum verstehenden und forschenden Leser fortschreiten will, wird diese Querverbindungen mitbedenken müssen, wie sie programmatisch von Belo auch erfaßt worden sind⁵⁰.

4.3 Tiefenpsychologische Schriftauslegung

Eugen Drewermann rechnet mit seinen beiden voluminösen Bänden »Tiefenpsychologie und Exegese I-II« scharf mit der historisch-kritischen Exegese ab. Das Verhältnis von Historie zur Archetypik und von literarischen Gattungen zu archetypischem Erzählen kehrt er gegenüber der bisherigen Definition der Exegese um:

»Die eigentlich bedeutende Geschichte ist stets die mythische Geschichte, und je mehr eine geschichtliche Tatsache an Bedeutung für die Gegenwart gewinnt, desto mehr wird sie sich aus einer historischen in eine mythische Tatsache verwandeln.«⁵¹ Für die literarischen Gattungen gilt: »Nicht vom Wort und von der Geschichte, sondern vom Traum, vom Bild ist auszugehen.«⁵²

Drewermann ist zuzustimmen, daß zwischen antiker Geschichtsschreibung und Mythos einerseits und geformten Erzählungen und Traumsymbolik andererseits eine Beziehung besteht. Doch ist es gerade die Leistung der Formgeschichte und des literaturgeschichtlichen Vergleichs seit M. Kähler gegenüber der positivistischen Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, diese Zusammenhänge analytisch herausgearbeitet zu haben⁵³. Die Umkehrung der formgeschichtlichen Ergebnisse mutet gewaltsam an. Aus mythisierender Geschichtsschreibung⁵⁴ werden Mythen in historischer Einkleidung, aus literarischen Gattungen mit mythisierender Symbolsprache⁵⁵ werden Archetypen mit variabler Einkleidung.

48 *Ders.*, a.a.O.

49 *P. Biehl*, Symbol und Metapher. Auf dem Wege zu einer religionspädagogischen Theorie religiöser Sprache, JRP 1 (1984), 1985, 29–67.

50 Der Anspruch, eine autographische Lesegemeinschaft herzustellen, unterscheidet die materialistische Schriftauslegung von der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung, die streng an der asymmetrischen, historisch-kritischen Methodologie festhält. Vgl. *W. Schottroff* und *W. Stegemann* (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 2 Bde., München 1979; *L. Schottroff* und *W. Stegemann*, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen (Urban-Taschenbücher 639), Stuttgart u.a. 1978.

51 *Drewermann*, Tiefenpsychologie I, a.a.O., 334.

52 Ebd., 153.

53 *Dormeyer/Frankemölle*, Evangelium, a.a.O., 1551–1560.

54 *K. Berger*, Hellenistische Gattungen im Neuen Testament (ANRW II 25,2), Berlin 1984, 1031–1432, hier: 1231–1281; *A. Dihle*, Die Evangelien und die griechische Biographie, in: *P. Stuhlmacher* (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen 1983, 383–413.

55 *E. Jüngel* und *P. Ricoeur*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft EvTh (1974).

Nach dieser Entgrenzung von der Historie ist es für Drewermann ein leichtes, die biblischen Texte mit den Texten der gesamten Religions- und Kulturgeschichte zu vergleichen. Man ist erschlagen von der Fülle des immer Gleichen und fragt sich um so energischer, ob nicht doch die ökonomischen, politischen und literarisch-religiösen Entwicklungen der Geschichte Veränderung und Erkenntnisgewinn für den Menschen bewirken können. Zweifellos gelingt es Drewermann, unmittelbare Gleichzeitigkeit zur biblischen Welt und zu allen übrigen kulturellen Welten herzustellen. Auch das Ziel, durch tiefenpsychologisches Lesen den Selbstwerdungsprozeß zu fördern, ist überzeugend.

Doch frage ich mich, ob nicht auch eine »wilde« Exegese die »weisheitlich-wissenschaftliche« Einsicht in die Wechselwirkung zwischen Gesellschaft und Person als konstitutiv für die christlich-jüdische Auslegungsgeschichte festhalten muß. Der Abschied von der Personalität wird z.B. von den Kritikern der materialistischen Exegese befürchtet⁵⁶, doch von ihren Vertretern als unberechtigter Verdacht zurückgewiesen. Der Abschied von der Geschichte muß z.B. bei Drewermann befürchtet werden, auch wenn er diesen Vorwurf zu entkräften versucht⁵⁷.

Dieser Eindruck muß nicht notwendig mit einer tiefenpsychologischen Exegese verbunden sein. W. Wink und M. Kassel arbeiten ebenfalls nach C. G. Jung eine Exegese aus, die aber nicht den Anspruch auf eine universale Methodologie erhebt.

Wink stellt die Interaktion zwischen verobjektiviertem Text und subjektivem Leseakt in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Bibeltheologische Hermeneutik, Wissenssoziologie und Tiefenpsychologie werden zu einem neuen »Denkraster« verbunden.

Als tiefenpsychologische Methode wird vorgeschlagen, »die Charaktere . . . gleichsam als Sonden in das eigene Selbstverständnis einzuführen«⁵⁸. Dieses Verfahren nimmt intuitiv die Interaktionsprinzipien der Lesetheorie auf.

Maria Kassel unterscheidet »zwischen gemeinsam erarbeiteten, methodisch angelegten, tiefenpsychologischen Interpretationen und Übungen in spontanen Zugängen zu Bibeltexten«⁵⁹. Spontanzugänge erfolgen durch »Interaktionen, Imaginationen usw.«⁶⁰. Doch muß die Interaktion mit dem Text nicht auf die tiefenpsychologische Interpretation beschränkt bleiben⁶¹. Die tiefenpsychologische Auslegung erhebt also keinen universalen Anspruch, sondern stellt erst im Verbund mit anderen Methoden die Konvergenz zwischen eigener Psyche und biblischer Erfahrung her⁶².

Es bleibt der Lesegruppe und dem Leiter überlassen, die Kombination und Gewichtung der Methoden durchzuführen⁶³. Die Teilnehmer steuern als autonome Subjekte den Lese-prozeß.

56 Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, 1986, Nr. 75.

57 *Drewermann*, Tiefenpsychologie I, a.a.O., 250–374. Dazu paßt, daß er die Sozialpsychologie als Brücke zwischen Psychologie und historischer Gesellschaft konsequent übergeht.

58 *Wink*, Bibelauslegung, a.a.O., 44.

59 *M. Kassel*, *Sei, der du werden sollst*, München 1982, 156.

60 Ebd., 157. Auch *Drewermann* empfiehlt für die Didaktik solche Spontanzugänge (Tiefenpsychologie I, a.a.O., 383–393).

61 Ebd., 161.

62 Ebd., 161f.

63 Ebd., 160.

5 Zusammenfassung: Semiotik der Bibelauslegung und Didaktik

Der Leseakt im engen Sinne ist auf das Kommunikationsmedium der Schriftsprache eingeschränkt. Verständigung über die Bibel umfaßt aber alle Bereiche menschlicher Kommunikation, bildet also einen semiotischen breiteren Vorgang, zu dem auch analoge Kommunikation gehört⁶⁴. Alle analoge Kommunikation über die Bibel bringt daher unvermeidlich »wilde Exegese« ins Spiel, angefangen von der Ikonographie⁶⁵ bis zur Dramaturgie der Liturgie. Die semiotischen Bereiche der Bibelauslegung prägen als Kulturgeschichte die Religion in der gegenwärtigen, westlichen Kultur⁶⁶.

Lange Traditionen semiotischer Didaktik bestehen in der *Bildkatechese*⁶⁷ und im »Erzählen«⁶⁸.

Neue Mischformen zwischen Bildkatechese und Erzählen entstehen im *Bibel-Comic*⁶⁹.

Audio-visuelle Medien vermitteln den neuesten Stand der Medientechnologie in den Religionsunterricht⁷⁰.

Innerhalb der Mediendidaktik bildet also »wilde Exegese« einen zumeist unbewußten Bestandteil der Kommunikation. Interaktionales Lesen, materialistische Lektüre und tiefenpsychologische Auslegung decken die unbewußte semiotische Breite der Bibelrezeption auf und aktivieren sie im Unterschied zur historisch-kritischen Textforschung.

Didaktisch reflektierte Verbindungen dieser Leseweisen finden sich außer in den besprochenen Leseweisen noch im Bibliodrama und in der Symboldidaktik.

64 P. Watzlawick u.a., *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern 1969.

65 G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst* 2. Die Passion Jesu Christi, Gütersloh 1983.

66 Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Heft 4, 1974, Nr. 2.3.4; K. Wegenast, Art. Bibel V. Praktisch-theologisch, TRE 6 (1979) 93–109.

67 A. Stock und M. Wichelhaus, *Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt*, Düsseldorf 1981.

68 Reents, Bibel, a.a.O., 1–18. G. Kruchen, *Die Bibel Bernhard Overbergs*. Ein Beitrag zur Geschichte der Religionspädagogik im Bistum Münster, Diss. Theol. Münster 1956. *Comenius-Institut* (Hg.), *Erzählen* (Förderprogramm für den Kindergarten 8), Münster 1980; U. Baltz, *Theologie und Poesie. Annäherungen an einen komplexen Problemzusammenhang zwischen Theologie und Literaturwissenschaft* (EHS 23, 216), Frankfurt/M. u.a. 1983.

69 J. Wermke (Hg.), *Kerygma in Comic-Form*, München 1979; J. Horstmann (Hg.), *Religiöse Comics. Zum pastoralen Einsatz von »Bibel-Comics« und von »allgemeinen religiösen Comics«* (Katholische Akademie), Schwerte 1981; *Deutsche Bibelgesellschaft*, *Der Messias*, Bd. 1–5, Stuttgart 1980–1983; *dies.*, *Die Bibel im Bild*, Bd. 1–15, Stuttgart o.J.; G. Lange und R. Wertz, *Ist die Bibel comic-able?*, *KatBl* 101 (1976) 174–191; N. Scholl, *Gleichnisse als Comics – Comics als Gleichnisse. Materialien für den Religionsunterricht*, Freiburg i.Br. 1980.

70 K. H. Hochwald, *Neue Medien – Auswirkungen in Familie und Erziehung. Literaturstudie zum Diskussionsstand in Wissenschaft und Politik*, Münster 1983; Themaheft »Die ›neuen‹ Medien«, *RpB* 15 (1985).

Das *Bibliodrama* verbindet interaktionales Lesen, tiefenpsychologische Deutung und Rollenspiel miteinander⁷¹.

Die *Symboldidaktik* sucht konzeptionell nach breiterer Verbindung von Tiefenpsychologie, Entwicklungspsychologie, Sprachtheorie und Wissenssoziologie⁷².

Als Gattungen symbolischer Kommunikation führt P. Biehl an: »Erzählung, alle Formen des Spiels, Tanz, Meditation, Pantomime, Bibliodrama, symbolische Aktion«⁷³.

Deutlich wird, daß sich nonverbales, analoges Symbolisieren und verbalisierendes Lesen im Erzählen, Dramatisieren, Besprechen, Bekennen in der religiösen Symbolik überschneiden. Symboldidaktik greift aus in die semiotischen Bereiche »wilder Exegese«, und umgekehrt erweist diese »Exegese« ihre »Wildheit« im Auffüllen historisch-kritisch erforschter Symbole mit neuer, eigener Lebenserfahrung.

So konstituiert die Wechselwirkung von »wilder« und »historisch-kritischer« Exegese ein breites Feld didaktischer Lehr-Lern-Prozesse, die aber durch den Hierarchieanspruch der wissenschaftlichen Exegese in den Köpfen der Beteiligten permanent gestört werden können. Symboldidaktik, Bibliodrama, interaktionales Lesen, materialistisch-wissenssoziologische Schriftlektüre, tiefenpsychologische Schriftauslegung bieten dagegen jeweils Einstiege an, die im Verlauf des Leseprozesses auf die jeweils anderen Methoden übergreifen können.

Dr. Detlev Dormeyer ist Professor für Theologie und ihre Didaktik, Schwerpunkt Bibelwissenschaft, an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

71 G. M. Martin, Das Bibliodrama und sein Text, EvTh 45 (1985) 515–526; ders., »Bibliodrama« als Spiel, Exegese und Seelsorge, PTh (WPKG) 68 (1979) 135–144. Vgl. jetzt auch S. Laeuchli, Das Spiel vor dem dunklen Gott. »Mimesis« – ein Beitrag zur Entwicklung des Bibliodramas, Neukirchen-Vluyn 1987. Laeuchlis Werk zeichnet sich besonders dadurch aus, daß es – unter Einbeziehung der Glaubensentwicklung der Alten Kirche – sowohl die »dramatische« Vergegenwärtigung biblischer Überlieferungen (vor allem der Kain-und-Abel-Geschichte und der Weihnachtsgeschichte) im »Spiel« darstellt und eingehend reflektiert als auch die konkreten im Zusammenhang von »workshops« gewonnenen Erfahrungen in den USA, Frankreich, Deutschland und der Schweiz berücksichtigt.

72 Biehl, Symbol, a.a.O.; H. Halbfas, Was heißt »Symboldidaktik«?, JRP 1 (1984), 1985, 86–94; ders., Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982. H.-G. Heimbrock, Lern-Wege religiöser Erziehung. Historische, systematische und praktische Orientierung für eine Theorie religiösen Lernens, Göttingen 1984.

73 Biehl, Symbol, a.a.O., 62.