# Was heisst und zu welchem Ende studiert man Wirkungsgeschichte? : Hermeneutische Überlegungen mit einem Seitenblick auf Borges und die Seligpreisungen (Mt 5, 3-12)

Autor(en): **Mayordomo, Moisés**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **72 (2016)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-877713

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

# Was heisst und zu welchem Ende studiert man Wirkungsgeschichte?

## Hermeneutische Überlegungen mit einem Seitenblick auf Borges und die Seligpreisungen (Mt 5,3-12)[1]

*Ulrich Luz zum Dank für den langen Dialog*

In Mai 1789 brachte Friedrich Schiller mit seiner akademischen Antrittsrede «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?»[2] das überfüllte Auditorium der Universität Jena zum Kochen. Schiller griff mit seiner Rede einen Begriff auf, der, auch wenn er bereits eine rechte Erfolgsgeschichte hinter sich hatte, dennoch eine grundsätzliche Klärung erforderte. Ähnlich steht es heute mit dem Begriff der Wirkungsgeschichte: Seine vielfältige Verwendung geht nicht gerade mit terminologischer Präzision einher. Ich möchte dem dadurch entstandenen Reflexionsbedürfnis in vier Abschnitten nachgehen:

1. Wirkungsgeschichte *vor* Wirkungsgeschichte, oder: alter Wein in neuen Schläuchen?
2. Wirkungsgeschichtliche Exegese mit Gadamer und über Gadamer hinaus
3. «Intertextuelle Wirkungen» oder: vom Dialog der Texte
4. Hermeneutische Wirkungsgeschichte als Ethik der Interpretation

Dieser Aufbau wird hier und da unterbrochen durch einen Text des argentinischen Dichters Jorge Luis Borges (1899-1986). Das Gedicht «Fragmente eines apokryphen Evangeliums» erschien 1969 in seinem fünften Gedichtband mit dem Titel «Lob des Schattens» (*Elogio de la sombra*).[3] Es handelt sich dabei

1 Antrittsvorlesung an der Universität Basel (12. Mai 2015). Der Charakter der öffentlich gesprochenen Rede ist soweit wie möglich beibehalten.

2 F. Schiller: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede, in: R. Safranski (Hg.): Schiller als Philosoph. Eine Anthologie, Frankfurt a.M. 2009, 247-267.

3 J.L. Borges: Elogio de la sombra (1969), in: Obras completas, Bd. 2. 1952-1972, Buenos Aires 1996, 389-390; deutsch in: Schatten und Tiger. Gedichte 1966-1972, übers. Curt Meyer-Clason, Frankfurt a.M. 1994. Knapp dazu: J.D. Crossan: Raid on the Articulate.

ThZ 1/72 (2016) S. 42–67

um eine ironisch parodierende, zurückhaltend skeptische, mystisch ästhetische Version der Bergpredigt, die mit einer verblüffenden Umkehrung beginnt: «Unselig der Arme im Geist» (*desdichado el pobre en espíritu*).

Warum sollte sich ein Neutestamentler für diesen Text interessieren? Und was hat das mit Wirkungsgeschichte zu tun? Mit diesen Fragen ausgestattet, komme ich zu meinem ersten Abschnitt:

*1. Wirkungsgeschichte vor Wirkungsgeschichte, oder: alter Wein in neuen Schläuchen?*

«Wirkungsgeschichte» gehört – ähnlich wie «Intertextualität» – zu jenen Begriffen, die die übermässige Neologismen-Produktion der 1960er Jahre unbeschadet überlebt haben. Beide, «Wirkungsgeschichte» und «Intertextualität», haben den geisteswissenschaftlichen Diskurs seither geprägt und werden gern mit einer Wende oder einem Paradigmenwechsel in Verbindung gebracht. Jedoch: Nicht alle stimmen dieser Einschätzung zu. Solche wissenschaftlichen «Spielverderber» würden behaupten, dass Wirkungsgeschichte nur ein Modebegriff sei, um alten Praktiken einen modernen Anstrich zu geben.[4] Also: ein neuer Schlauch, um uns alten Wein aufzutischen? Ich möchte mit einem Blick in die Zeit vor 1960 diesem Verdacht auf den Grund gehen.

Dass es solchen «alten Wein» gibt, ist ganz ohne Frage der Fall und lässt sich durch eine Aufzählung von auslegungsgeschichtlichen Einzelstudien bis 1960 mit Leichtigkeit belegen; darunter Titel wie «Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentianischen Gnosis» oder «Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore».[5] Die Produktion solcher Arbeiten war – das muss man zugeben – nicht besonders zahlreich. Im Jahre 1908 versah der Leipziger Neutestamentler Carl Friedrich Georg Heinrici (1844-1915) seine Edition der Matthäus-Kommentierung durch Petrus von Laodicea mit dem Wunsch, «sie möge insbesonders zur Mitarbeit auf dem nur spärlich angebauten Gebiet der Geschichte der Schriftauslegung

Comic Eschatology in Jesus and Borges, New York 1976, 73-77.

4 In diese Richtung argumentiert Eric D. Hirsch Jr.: Truth and Method in Interpretation, The Review of Metaphysics 18 (1965) 488-507.

5 Carola Barth promovierte 1908 – übrigens als erste Frau an einer theologischen Fakultät in Deutschland – mit der Arbeit: Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentianischen Gnosis, Leipzig 1911; W. Kamlah: Apokalypse und Geschichtstheologie. Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore (Historische Studien, Heft 285), Berlin 1935.

anregen»[6]. Rund vierzig Jahre später noch äusserte Gerhard Ebeling (1912-2001) in seiner einflussreichen Antrittsvorlesung von 1946 «Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift» eine ganz ähnliche Sorge.[7] Schaut man sich heute diese auslegungsgeschichtlichen Studien an, dann fällt auf, dass ihr Interesse in erster Linie einem kirchen- oder dogmengeschichtlichen Erkenntnisgewinn gilt; zuweilen sind auch noch konfessionelle Grabenkämpfe tonangebend. Was jedoch fehlt, ist der Anspruch, zum Verständnis der neutestamentlichen Texte *selbst* etwas Erhellendes beizutragen. Das Gegenteil ist meist der Fall: Die Beschäftigung mit der kirchlichen Auslegungsgeschichte soll den Blick für die darin wirksamen dogmatischen Vorurteile schärfen und der modernen Exegese dadurch verdeutlichen, wovon sie sich zu distanzieren hat.[8]

Für die Ausblendung der Kirchenväterexegese im Protestantismus hat Ulrich Luz (*1938) zwei historische Gründe geltend gemacht:[9] die Neubewertung der Tradition durch das reformatorische Schriftprinzip und die historisch-philologische Textkommentierung durch die Humanisten. Zu diesem Prozess zählt auch die Überzeugung, dass die Bedeutung eines Textes mit der *intentio auctoris*, der Aussageabsicht des Autors, zusammenfällt. Je stärker die Fixierung auf die Autorenintention, desto irrelevanter wird jegliches Interes-

6 C.F.G. Heinrici: Des Petrus von Laodicea Erklärung des Matthäusevangeliums (Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments, Bd. V), Leipzig 1908, XLV-XLVI.

7 G. Ebeling: Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (SgV 189), Tübingen 1947, wieder abgedruckt in: Wort Gottes und Tradition, Tübingen 1964, 9-27, 25: «Das wird zur Folge haben, daß die kirchengeschichtliche Arbeit sich auch der Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift im engeren Sinn stärker wird zuwenden müssen, als es bisher der Fall war.»

8 Walter Bauer veröffentlichte 1914 in der Festschrift für Georg Heinrici eine kleine und sehr gehaltvolle Studie zu: Matth. 19,12 und die alten Christen, in: Neutestamentliche Studien. Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag (UNT 6), Leipzig 1914, 235-244, wieder abgedruckt in: Ders.: Aufsätze und Kleine Schriften, hg. G. Strecker, Tübingen 1967, 253-262. Dieser «anspruchslose Beitrag», wie Bauer es selbst nennt, schliesst mit der Einsicht: «Hier wird zu guter Letzt noch einmal besonders deutlich, was jede Arbeit auf diesem Gebiet lehrt: die gewaltige Stärke des traditionellen Elementes in der Auslegung.» (S. 262) Fairerweise muss ich hier anmerken, dass die römisch-katholische Exegese bis zum II. Vatikanum im Umgang mit der kirchlichen Auslegungstradition wesentlich anknüpfungsfreudiger war.

9 U. Luz: Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Sicht, in: J.D.G. Dunn, u.a. (Hg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive (WUNT 130), Tübingen 2000, 29-52, bes. 31-33.

se an der Nachgeschichte der Texte. Für das 18. und 19. Jahrhundert möchte ich noch einen weiteren Aspekt ins Spiel bringen: Die Moderne zeichnet sich durch einen ausgeprägten Methoden- und Fortschrittsoptimismus aus. Bereits Schiller verstand Universalgeschichte als eine philosophische Syntheseleistung, die den progressiven Aufstieg des Menschen zum Besseren nachzeichnet – oder, wie er selbst es viel prägnanter ausdrückt: «vom ungeselligen Höhlenbewohner zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann».[10] So geht auch die biblische Exegese des 19. Jahrhunderts im Bewusstsein zu Werke, dass der Bruch mit der Tradition für die Erlangung wissenschaftlicher Erkenntnisse unverzichtbar ist.[11]

Ich möchte das anhand zweier Beispiele veranschaulichen: Der wichtigste englische Apokalyptik-Forscher des beginnenden 20. Jahrhunderts, Robert Henry Charles (1855-1931), hat seinem zweibändigen Apokalypse-Kommentar eine ausführliche Einzelstudie zur Auslegungsgeschichte dieser Schrift zur Seite gestellt.[12] Darin ordnet er den historischen Fortgang durch immerhin 19 Jahrhunderte Auslegung als Entwicklungsdrama an – ganz im Geiste Schillers. Alles Frühere ist defizitär; mit den gegenwärtigen Methoden jedoch erreicht die Deutung der Johannesapoklypse ihre nahezu «heilsgeschichtliche» Bestimmung. Das Aufkommen der historisch-kritischen Auslegung im 18. Jahrhundert kommentiert Charles mit Sätzen wie: «Unvernunft konnte sich nicht ewig halten» oder «die Zeit war reif für Besseres» oder «Endlich leuchtet Hoffnung in dieser langen Reise auf»; nach Jahrhunderten der Irrwege führt

10 Schiller: Universalgeschichte (Anm. 2), 257.

11 Auf den Punkt bringt es J. Grondin: Einführung zu Gadamer (UTB 2139), Tübingen 2000, 144: «Es ist auch kein Zufall, wenn sich diese Disziplin im Zeitalter des Historismus entwickelte. Das geschichtliche Bewußtsein interessierte sich nämlich für die verstehende Aufnahme und Rezeption von Werken, um sich ihrer Wirkung und Wirksamkeit zu entziehen. Wer etwa den originellen Sinn eines Werkes von Aristoteles oder den wirklichen Gang der Französischen Revolution erforschen will, tut gut daran, ihre Wirkungsgeschichte zu studieren, um sich nicht von ihren Vorurteilen irreführen zu lassen. Man müsse also die originalen Werke von ihrer Rezeptionsgeschichte unterscheiden, um sie ‹objektiv› oder an sich erforschen zu können. Wie bei Dilthey sollte es das geschichtliche Bewußtsein ermöglichen, sich vom Fortwirken der Wirkungsgeschichte zu emanzipieren. Das geschichtliche Bewußtsein würde sie durch die Objektivierung neutralisieren.»

12 R.H. Charles: A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John (ICC), 2 Bde., Edinburgh 1920; ders.: The History of Interpretation, in: Studies in the Apocalypse, Edinburgh 1913, 1-78.

die moderne Bibelkritik endlich ins «gelobte Land».[13] Man möchte solche Sätze mit Trompeten und Fanfaren untermalen.

Härter und – ich muss gestehen – zugleich unterhaltsamer ist das Urteil von Adolf Jülicher (1857-1938) in seinem 1000seitigen *opus magnum* zu den «Gleichnisreden Jesu» von 1899 (in 2. Auflage).[14] Sein Umgang mit der altkirchlichen Allegorie kommt einem Exorzismus gleich. In einem langen Kapitel zur «Geschichte der Auslegung»[15] spart er nicht mit deutlichen Aussagen: «Der wissenschaftliche Bankerott der bisherigen Parabelauffassung offenbart sich bei Orig[enes] am deutlichsten».[16] Das mag bei einem liberalen Protestanten wenig überraschen. Aber auch Chrysostomus, den Jülicher mit hohem Lob bedenkt, muss sich bescheinigen lassen, dass er «vielfach fehlgegangen ist», weil er, zu stark von «kirchlichen Vorurteilen» geprägt, nicht empfänglich war für die «Denkweise Jesu, die am frischsten und naturhaftesten in den Parabeln sich offenbart».[17] Selbst für die Bahnbrecher des 16. Jahrhunderts – Erasmus, Luther und Calvin – hält Jülicher nach manchem Lob am Ende doch Kritik parat, weil sie sich nicht genug von der Tradition zu lösen wussten.[18]

13 Charles: History (Anm. 12), 43 formuliert als Überschrift zu §11: «But unreason cannot maintain itself indefinitely.» Im folgenden Text heisst es: «Such was the prevailing attitude towards the Apocalypse till the middle of the eighteenth century. But the time was ripe for better things.» Weiter auf S. 44: «Hope at last dawns on the long journey we have taken down the centuries. From this time forward we can reckon, on the whole, on a steady advance towards the solution of the problem. Progress may have occasionally to be made by roundabout ways, wrong paths may for a time be pursued, side issues be mistaken for the problems-in-chief, and criticism thereby be obliged to retrace its steps after apparently spending its energies in vain. But, notwithstanding, possession in part of the promised land has been won, and its entire conquest is only a question of time.»

14 A. Jülicher: Die Gleichnisreden Jesu, 2 Bde., Tübingen $^{2}$1899.

15 Jülicher: Gleichnisreden (Anm. 14), I, 203-322.

16 Jülicher: Gleichnisreden (Anm. 14), I, 224.

17 Jülicher: Gleichnisreden (Anm. 14), I, 235.

18 Erasmus «emanzipiert sich nicht genug von der hergebrachten Exegese» (Jülicher: Gleichnisreden [Anm. 14], I, 253). Luther verbindet «mit den hellen Einsichten des Chrys[ostomus] die Irrtümer des Origenes» (257). Zum viel gelobten Calvin: «Etwas von einer 1500jährigen Vergangenheit haftet ihm doch an.» (262) Das katholische «Pendant» zu Calvin, Maldonat, hat die «evangelischen Parabeln [...] beinahe begriffen» (270), doch «hat ihn das Dogma seiner Kirche einige Male weit stärker vom Richtigen ferngehalten» (269). Die zwei Jahrhunderte nach der Reformation kann er für beide Konfessionen lakonisch zusammenfassen (276): «Die katholische Hermeneutik ist [...] auf dem Punkte der einfachen Vertretung kirchlicher Interessen stehen geblieben, zu dem die protestantische erschreckend rasch nach dem Tode der Reformatoren heruntersank, um fast 2 Jahrhunder-

Bekanntlich haben die beiden Weltkriege dem Optimismus der Moderne in vielen Bereichen einen deutlichen Dämpfer versetzt. Aus dieser selbstkritischen Reflexion mit dem Erbe der Aufklärung sind Stimmen hervorgegangen, die eine Neubestimmung im Umgang mit den Voraussetzungen der Tradition möglich erscheinen lassen. Solche Haltungen äussern sich etwa in Rudolf Bultmanns immer noch lesenswertem Aufsatz «Ist voraussetzungslose Exegese möglich?»[19], in Gerhard Ebelings bereits erwähnter Bestimmung der Kirchengeschichte als Auslegung der Heiligen Schrift und schliesslich auch in der Reihe «Beiträge zur Geschichte der neutestamentlichen bzw. biblischen Exegese».[20] Von hier ist es ein kleiner Schritt zum hermeneutischen Programm von Hans Georg Gadamer – aber noch ein relativ langer Weg zu einem Autor wie Borges.

*Intermezzo I:* Borges wäre um 1960 von Exegeten kaum bedacht worden. Das Interesse galt in erster Linie der Wiederentdeckung und Würdigung jener exegetischen Traditionen, die die Gestalt der christlichen Kirchen in ihrer konfessionellen Vielfalt am stärksten geprägt haben. Das waren vornehmlich die Kirchenväter und die Reformatoren. Von einem solchen konfessionellen Dialog- und Identitätsdiskurs ist auch der Evangelisch-Katholische Kommentar geprägt, dessen Vorarbeiten in die Zeit bis 1969 zurückreichen.[21] Obgleich die einzelnen Bände den Bereich der Wirkungsgeschichte sehr unterschiedlich zur Geltung bringen, stehen die binnenkirchlichen Auslegungstraditionen deutlich im Mittelpunkt. Der katholische Agnostiker Borges, der selbst gerne Jude gewesen wäre, der die Protestanten wegen ihrer Ethik bewunderte und dessen

te auf demselben zu verbleiben.» Grotius und Bengel erhalten bessere Noten (278), doch «[d]as Verdienst, einen wirklichen Fortschritt [...] und die Periode einer völlig unbefangenen Behandlung dieser Stoffe vorbereitet zu haben, gebührt der rationalistischen Theologie [...] vor allem Lessing» (287).

19 R. Bultmann: Ist voraussetzungslose Exegese möglich?, ThZ 13 (1957) 409-417; wieder abgedr. in: Ders.: Glaube und Verstehen, Bd. III, Tübingen 1960, 142-150.

20 Zwischen 1955 und 1998 sind in dieser bei Mohr Siebeck verlegten und u.a. von Oscar Cullmann betreuten Reihe insgesamt 34 Bände erschienen; darunter auch die gehaltvolle Studie des Basler Patristikers und Neutestamentlers Rudolf Brändle: Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos (BGBE 22), Tübingen 1979.

21 Die Bedeutung dieser ökumenischen (im engeren Sinne: evangelischen und römisch-katholischen) Kommentarreihe (Neukirchen-Vluyn, mittlerweile über 20 Bände in vielen Teilbänden) für die akademische Anerkennung wirkungsgeschichtlicher Exegese steht ganz ausser Frage (s.u. Anm. 64).

poetische Imagination das Heterodoxe, Schattenhafte und Labyrinthische feierte – nein, ein solcher Autor wäre im Rahmen ökumenischer Dialogbemühungen eine glatte Fehlbesetzung.

## *2. Wirkungsgeschichtliche Exegese mit Gadamer und über Gadamer hinaus*[22]

### *2.1 Gadamers Konzept von Wirkungsgeschichte*

In Hans-Georg Gadamers (1900-2002) Hauptwerk «Wahrheit und Methode» und in allen späteren hermeneutischen Reflexionen spielt «Wirkungsgeschichte» als Prinzip des Verstehens eine zentrale Rolle.[23] Der argumentative Kontext dieser Konzeption liegt in der kritischen Auseinandersetzung mit dem Historismus, dessen zentrale Aporie in der Blindheit für die eigene historische Bedingtheit besteht.[24] Durch die Übernahme eines pseudo-exakten Methodenbegriffs unterliegt der Historismus der Täuschung, Geschichte von einem neutralen, nicht-positionierten, gleichsam objektiven Standpunkt aus deuten zu können. Wie Gadamer betont, ist in der Rückschau die Geschichtsverwobenheit historischer Forschung (z.B. bei Mommsen oder Ranke) sofort erkennbar.[25] Daran zeigt sich, dass Verstehen immer durch die eigene geschichtliche Situation bestimmt ist und daher unvollendet bleibt. Diese phänomenologische Grundstruktur allen Verstehens nennt Gadamer «Wirkungsgeschichte». Wirkungsgeschichte ist also das machtvolle Übergreifen der Geschichte auf das endliche Bewusstsein des Verstehenden. Es heisst «Wirkungsgeschichte», nicht weil der Text in der Geschichte auf uns wirkt, sondern weil die Geschichte beim Verstehen des Textes immer schon wirksam ist.[26]

Das Phänomen, das Gadamer zu umreissen sucht, liesse sich in anderen Fachsprachen sicherlich unterschiedlich perspektivieren: soziologisch, litera-

22 Alle Werke Gadamers werden nach H.-G. Gadamer: Gesammelte Werke, 10 Bde., Tübingen 1985-1995 (= unveränd. Taschenbuchausgabe, UTB 2115, Tübingen 1999) zitiert (abgek.: GW). Wahrheit und Methode, 1. Aufl. 1960; 6. durchges. Aufl. 1990 = GW I.

23 GW I, 305-312.346-384. Vgl. J. Grondin: Einführung in die philosophische Hermeneutik, Darmstadt ²2001, 159-161; D. Teichert: Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamers, Stuttgart 1991, 110-112.

24 Diese Auseinandersetzung dominiert den zweiten Teil von «Wahrheit und Methode» (GW I, 177ff). Vgl. auch die Aufsätze: Hermeneutik und Historismus (1965), in: GW II, 387-424; Vom Zirkel der Verstehens (1959), in: GW II, 57-65, bes. 64f.

25 Der Ausschnitt aus seinem Brief an den italienischen Hermeneutiker Emilio Betti findet sich in: Hermeneutik und Historismus (Anm. 24), 394. Zu Mommsen s.a. GW II, 240.442.

26 GW I, 305.

turwissenschaftlich, kulturwissenschaftlich, psychologisch oder neurologisch. Es liesse sich auch in viele Richtungen ausbauen, die Gadamer kaum oder überhaupt nicht bedenkt, indem z.B. Faktoren wie Geschlecht, Kultur, Religion, Politik, Institution, Autobiographie wirkungsgeschichtlich mit bedacht werden.[27] Aber: die Stärke dieser Begriffsbildung liegt darin, dass sowohl der Prozess – nämlich: die wirkende Geschichte – als auch das Produkt – nämlich: das verstehende Bewusstsein – zur Sprache gebracht werden.[28]

In dieser Konzeption bildet der historische Abstand nicht mehr einen «garstigen Graben» (Lessing), der, durch die Aufklärung aufgerissen, nun durch den Historismus übersprungen werden könnte. Er bildet vielmehr einen Horizont, der das Bewusstsein des Einzelnen so prägt, dass Verstehen überhaupt erst möglich wird. Indem der Verlauf der Geschichte frühere Deutungen nicht für immer festschreibt, sondern – im Gegenteil – fortwährend neue Lektüren generiert, zeigt sich, dass niemand zu irgendeinem Zeitpunkt *endgültig* verstanden hat.[29] In jedem Akt des Verstehens gibt es demnach auch ein Nicht-ganz-Verstehen. Wir verstehen daher nicht *besser* als die Früheren, sondern *anders*. Der wichtigste Grund für diese Positionierung des Verstehens ist durch die Sprachlichkeit allen Verstehens gegeben.[30] Selbst in der exaktesten philologisch-his-

27 Vgl. Andeutungen in GW I, 281; II, 496; IV, 338-339. Eine produktive befreiungstheologische Reflexion auf der Grundlage von Gadamers Hermeneutik leistet Th. Schmeller: Das Recht der Anderen. Befreiungstheologische Lektüre des Neuen Testaments in Lateinamerika (NTA N.F. 27), Münster 1994. Von seinem eigenen Unternehmen sagt Gadamer in der Rückschau: Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer (1975), in: GW II, 496: «Am Ende war das Unternehmen selbstverständlich selber wirkungsgeschichtlich bedingt und wurzelte in einer ganz bestimmten deutschen philosophischen und kulturellen Überlieferung. Die sogenannten Geisteswissenschaften hatten wohl nirgends so stark wie in Deutschland wissenschaftliche und weltanschauliche Funktionen in sich vereint - oder besser: sich die weltanschauliche, ideologische Bestimmtheit ihrer Interessenahme so konsequent hinter dem Methodenbewußtsein ihres wissenschaftlichen Verfahrens verborgen.»

28 Grondin: Gadamer (Anm. 11), 145.

29 Der Entzug eines endgültigen Sinns begünstigt plurale Verstehensweisen und bildet eine deutliche Brücke zur Dekonstruktion Derridas; vgl. dazu das reflektierte Nachwort von Martin Gessmann in: J. Derrida / H.-G. Gadamer: Der ununterbrochene Dialog, hg. M. Gessmann (es 2357), Frankfurt a.M. 2004, 97-110. Vor dem Hintergrund der häufig als «gescheitert» eingeschätzten Begegnung zwischen Gadamer und Derrida (dokumentiert in P. Forget [Hg.]: Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte [UTB 1257], München 1984) ist diese Rede von Jacques Derrida zum Tod seines Freundes Hans-Georg Gadamer unbedingt lesenswert.

30 GW II, 228.

torischen Bemühung um Überwindung der eigenen Situation über-setzen wir immer schon in unsere gegenwärtige Sprache und unsere Gedankenwelt und nehmen damit die geschichtlichen Konturen der Sprache mit auf.[31]

*Intermezzo 2:* Was heisst das nun für unseren Seitenblick auf Borges? Zunächst einmal dies: Die Geschichte, die auf unser Verstehen einwirkt, ist nicht nur eine konfessionell-kirchliche oder eine Geschichte von textuellen Auslegungstraditionen. Sie ist auch eine Geschichte der Politik und Gesellschaft, eine Geschichte der Kultur, Literatur, Kunst, Philosophie und Musik, eine Geschichte der Macht, Gewalt, Sexualität, Migration und Armut. Wenn also Wirkungsgeschichte nicht einfach zur Stabilisierung kirchlicher Identitäten beitragen soll – und es gibt m.E. keinen Grund, warum sie ausschliesslich dazu dienen sollte –, dann werden Autoren wie Kant, Nietzsche, Brecht oder eben auch: Borges exegetisch relevant. Manchmal sagen die «Häretiker» mehr über unsere Identität aus als die so genannten «Väter».

Borges selbst gibt seiner Spruchsammlung den Titel: «Fragmente eines *apokryphen* Evangeliums». Mit dieser Bezeichnung spielt er auf zwei wirkmächtige binäre Oppositionen im Umgang mit der Schrift an: zum einen auf die Unterscheidung zwischen kanonisch-rechtgläubigen und apokryph-häretischen Schriften, zum anderen auf die subtilere Differenz zwischen öffentlichen und verborgenen, moralischen und mystischen Lektüren.[32] Beide Dimensionen sind für diesen Text zu bedenken:

1. Apokryphisierung ist ein rezeptionsgeschichtlicher Prozess. Er lässt sich deswegen nicht vorbestimmen, weil die Grenzen der Häresie in stetem Wandel begriffen sind. Wenn ein Autor also paradoxerweise sein eigenes Werk *apokryph* nennt, anerkennt er implizit damit auch einen *kanonischen* Text. Die «apokryphen Fragmente» von Borges möchten also nicht einfach die Bergpredigt widerlegen oder gar ersetzen, sondern ihre häretischen Grenzen, ihren «Schatten» ausloten.[33] Ein Vorbild für diesen dogmatisch ungebundenen Umgang mit der

31 H.-G. Gadamer: Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz (1965), in: GW II, 143.

32 Borges ist sich durchaus bewusst darüber, dass «apokryph» in seiner ersten Bedeutung nicht eine Fälschung oder ein Lügenwerk bezeichnet, sondern ein verborgenes Buch, dessen Inhalt nur den Eingeweihten zugänglich sein soll (vgl. seine knappe Empfehlung apokrypher Evangelien in: Obras completas, Bd. 4. 1975-1988, Buenos Aires 1996, 452).

33 Die Schatten-Metapher, die sich aus dem Titel des Gedichtbandes «Lob des Schattens»

Bibel ist der schwedische Wissenschaftler, Mystiker und Theosoph Emanuel Swedenborg (1688-1772), ein Zeitgenosse Kants, den Borges explizit und implizit häufig in seine Texte einbezieht.[34] Wir kommen später auf ihn zurück.

2. Insofern das Adjektiv «apokryph» auch «verborgen» bedeuten kann, ist die Bezeichnung «apokryphes *Evangelium*» ein Widerspruch in sich selbst, ein Oxymoron. Denn «Evangelium» bezeichnet gerade die öffentliche Verlautbarung einer guten Nachricht. Wer eine solche Verlautbarung «verbirgt» oder «ent-öffentlicht», der verkündigt – ganz anders als viele Exegeten des 19. Jahrhunderts – ohne Bekehrungswille *sotto voce*.[35] Dieser Mangel an prophetischem Pathos kommt am deutlichsten in Vers 7 zum Ausdruck:

| | |
|---|---|
| 7. Feliz el que no insiste en tener razón, porque nadie la tiene o todos la tienen. | 7. Glücklich der nicht auf seinem Recht beharrt, denn niemand hat es oder alle haben es. |

Das entspricht durchaus der Zurückhaltung, ja vielleicht sogar der Skepsis, die sich aus der hermeneutischen Position Gadamers ableitet.[36] Denn – wie Gadamer es in einem Gespräch auf den Punkt brachte – die Seele der Hermeneutik ist die Möglichkeit, dass der Andere recht hat.[37] Mit seinem leisen, ironischen, bescheidenen, widerspruchswilligen, apokryphen Evangelium entzieht sich Borges jedem methodischen Anspruch. Wir können kaum den Weg nachzeichnen (also den *met-hodos*), der von Text A (der Bergpredigt) zu Text B (dem Text von Borges) führt. Mit dem Problem der Methode kommen wir zu Gadamer zurück:

(*Elogio de la sombra*) ergibt, ist ausgesprochen passend, um – im Sinne von Borges – das Verhältnis von kanonischen zu apokryphen Texten zu bezeichnen. Zahlreiche Texte von Borges belegen ein Interesse an der nur scheinbar unüberwindlichen Grenzmauer zwischen Orthodoxie und Häresie (vgl. besonders die Erzählung «Die Theologen» in: Das Aleph. Erzählungen 1944-1952, Frankfurt a.M. 1992). Borges folgt einem Aphorismus von E. Cioran: «La possibilité de se renouveler par l'hérésie confère au croyant une nette supériorité sur l'incroyant» (Syllogismes de l'amertume, Paris 1980, 105).

34 Vgl. W. Rowlandson: Borges, Swedenborg and Mysticism (Hispanic Studies Culture and Ideas 50), Bern u.a. 2013.

35 Treffend I. Almeida: Bienaventuranzas apócrifas y hereje fidelidad en Borges, Variaciones Borges 11 (2001) 163-186, bes. 168.

36 Die hermeneutische Wende ins Skeptische vollzieht Odo Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, in: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart, 1981, 4-22, bes. 20.

37 Überliefert in J. Grondin: Einführung (Anm. 23), 173 mit Anm. 1 (S. 190); vgl. ders.: Hermeneutik (UTB 3202), Göttingen 2009, 110.

### *2.2 Wirkungsgeschichte und das Problem der Methode*

Da Wirkungsgeschichte «nicht in unserer Macht oder unserem Verfügen» steht[38], kann sie nicht zur Methode werden. Das komplette Ausschöpfen von Sinn ist methodisch eben *nicht* zu leisten. Gadamer ist sich durchaus dessen bewusst, dass Wirkungsgeschichte verstanden werden kann als eine historische Aufzählung von Textdeutungen.[39] In der Rückschau ist er sich auch der Vieldeutigkeit seiner Begriffswahl bewusst.[40] Dennoch – als ob er biblische Exegeten vor Augen gehabt hätte – schützt er diesen Begriff explizit vor einer Verwendung in diesem Sinne:

> «Es wird also nicht gefordert, daß man die Wirkungsgeschichte als eine neue selbständige Hilfsdisziplin der Geisteswissenschaften entwickeln sollte, sondern daß man sich selber richtiger verstehen lerne und anerkenne, daß in allem Verstehen, ob man sich dessen ausdrücklich bewußt ist oder nicht, die Wirkung dieser Wirkungsgeschichte am Werke ist.»[41]

Bekanntlich sind die neutestamentlichen Anwender wirkungsgeschichtlicher Exegese mit dieser Warnung Gadamers eher sorglos umgegangen. Denn obwohl wirkungsgeschichtliche Exegese sich immer auf Gadamer beruft, ist dieser Bezug häufig terminologischer und nicht sachlicher Art.

Soweit ich die Diskussion überschaue, findet sich in den Begründungen wirkungsgeschichtlicher Exegese keine Fundamentalkritik an Gadamer. Die argumentative Hauptlinie ist eher pragmatischer Art:[42] Für die konkrete Auslegung von Texten brauche man eine methodisch kontrollierbare wirkungsgeschichtliche *Praxis*. Ausserdem lasse sich durch solche auslegungsgeschichtlichen Querschnitte das hermeneutische Bewusstsein erkennbar machen. Beide Argumentationslinien haben ihre Schwächen: 1. Die neutestamentliche Wissenschaft ist so text- und anwendungsorientiert, dass

38 Grondin: Einführung (Anm. 23), 160.

39 GW I, 305.

40 GW II, 142-143.

41 GW I, 306; s.a. Gadamer: Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik (1985), in: GW II, 3-23 (10); ders.: Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik (1971), in: GW II, 251-275 (273).

42 Paradigmatisch U. Luz: Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1. Mt 1-7 (EKK I,1), Zürich/Neukirchen-Vluyn, [5]2002, 108, dem zwar bewusst ist, «daß ich in diesem Kommentar eben dies betreibe, was Gadamer selbst nicht wollte», der es aber dennoch tut, weil «in unserer heutigen geschichtsvergessenen Zeit» eine solche «Vorarbeit» unvermeidlich ist, «um zu dem, was Gadamer ‹wirkungsgeschichtliches Bewußtsein› nennt, überhaupt zu gelangen».

der Zwang zur Methode zu unserer ganz eigenen Wirkungsgeschichte gehört. Das hängt sicherlich auch mit der institutionellen und kirchlichen Einbettung des Faches – zumindest im deutschsprachigen Bereich – zusammen. Ich formuliere daher als offene Frage: Was verlieren oder gewinnen wir, wenn wir nicht alle Gebiete des Verstehens von Texten in den Regeln, Konventionen und Fragen eines methodischen Vorgehens fassen? Umgekehrt wäre in Richtung Gadamer zu fragen, ob sich Methoden nicht auch als Kommunikationsregeln verstehen lassen, die keine – im historistischen Sinne – Totalitätsansprüche stellen.[43] 2. Das zweite Argument ist komplizierter, weil es nämlich in Aussicht stellt, durch eine wirkungs- bzw. auslegungsgeschichtliche Praxis – die Gadamer gerade zu überwinden sucht – ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein – welches Gadamer zu schärfen versucht – schaffen zu können. Doch gerade die knappen Einblicke in die auslegungsgeschichtliche Praxis vor 1960 zeigen, dass diese auch durchgeführt werden kann, um sich gerade von der Tradition abzusetzen (s.o.). Ein quasi automatischer Übergang von einer auslegungsgeschichtlichen Praxis zum hermeneutischen Bewusstsein der eigenen Situation ist also nicht *per se* gegeben.

### *2.3 Wirkungsgeschichte als Praxis jenseits des Methodischen*

Damit stellt sich die Frage, ob sich aus Gadamers Begriff der Wirkungsgeschichte irgendeine Praxis für den Umgang mit biblischen Texten überhaupt gewinnen lässt. Oder anders gefragt: Wie könnte wirkungsgeschichtliche Exegese aussehen, wenn sie die Historismus-Kritik Gadamers ernst nimmt? Gadamer spricht vom «Bewusstsein der Wirkungsgeschichte» in zwei unterschiedlichen Perspektiven:[44]

1. Als *genitivus subiectivus* wird das Bewusstsein bezeichnet, das durch die Geschichte gewirkt ist. Dieses Bewusstsein ist immer am Werk, wenn wir verstehen; es übersteigt unser explizites Wissen und begrenzt zugleich jede Form von Verstehen.[45]

43 In diese Richtung geht G. Theißen: Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel, in: J. Mehlhausen (Hg.): Pluralismus und Identität (VWGTh 8), Gütersloh 1995, 127-140.

44 Ich folge hier der Klassifikation von Grondin: Einführung (Anm. 23), 161; ähnlich Teichert: Erfahrung (Anm. 23), 111. Grondin: Gadamer (Anm. 11), 147-149 unterscheidet später vier Perspektiven. Die Zweideutigkeit der Begriffsverwendung wird von Gadamer selbst reflektiert; vgl. Gadamer: Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz (1965), in: GW II, 142f.; ders.: Vorwort zur 2. Auflage (1965), in: GW II, 444; ders.: Kant und die hermeneutische Wendung (1975), in: GW III, 221.

45 Das kann sogar als die Hauptthese seines Buches gelten; vgl. Gadamer: Vorwort zur 2. Auflage (Anm. 44), 443; ders.: Nachwort 3. Aufl., in: GW II, 475.

2. Als *genitivus obiectivus* wird jedoch das Bewusstsein bezeichnet, das wir über die eigene hermeneutische Situation erlangen können bzw. erlangen *müssen*.[46] Diese Reflexion strebt weder Aktualisierung an,[47] noch nimmt sie eine Position ausserhalb der Geschichte ein.[48] Sie kann allerdings das eigene Vorverständnis so bewusst werden lassen, dass wir über dessen Recht und Unrecht frei befinden können.[49] Dadurch werden nicht nur Vorurteile aufs Spiel gesetzt[50], sondern auch «Erkenntnischancen» eröffnet, die sonst «nicht wahrgenommen würden».[51]

Es lassen sich bei Gadamer noch weitere Spuren für eine Praxis des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins finden: Da Verstehen sich im Sprachlichen vollzieht, kann die Analyse der Begriffsgeschichte[52] und, auf einer weiteren Ebene, der Ideengeschichte, welche unsere Auffassung von Sprache prägt,[53] Aspekte der Wirkungsgeschichte ins Bewusstsein rufen. Schliesslich ist die ideengeschichtliche Wirkung eminenter Texte für das Verständnis dieser Texte auch für Gadamer von Bedeutung. Nur in diesem Zusammenhang redet er explizit von der Wirkungsgeschichte eines Autors oder eines Textes.[54]

46 In dieser Hinsicht wird Gadamer in seinen Spätwerk durchaus normativ; vgl. Heraklit-Studien (1984), in: GW VII, 65: «Unsere eigene Vorprägung sitzt so tief, daß sie im Verständnis anderer Kulturen und Geschichtswelten uns behindert. Um zu besserem Verständnis zu gelangen, muß man sich seiner eigenen Vorprägung bewußt zu werden versuchen. [...] Größere Schwierigkeiten tun sich natürlich auf, wo wir es noch mit ganz anderen Kulturkreisen und Traditionen zu tun haben. Man denke etwa an die Verformung der Vedanta durch den Kantianer Schopenhauer.»

47 Gadamer: Replik (Anm. 41), 261.

48 Gadamer: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu ‹Wahrheit und Methode› (1967), in: GW II, 240.

49 Gadamer: Rhetorik (Anm. 48), 247: «Die Reflexion eines gegebenen Vorverständnisses bringt etwas vor mich, was sonst hinter meinem Rücken geschieht. Etwas – nicht alles.» Zur «Rücken»-Metapher vgl. Gadamer: Kant (Anm. 44), 221.

50 Gadamer: Replik (Anm. 41), 273: «Das, was man versteht, spricht stets auch für sich selbst. Just hierauf beruht der Reichtum des hermeneutischen Universums. Indem es sich in seiner ganzen Spielweite ins Spiel bringt, zwingt es auch den Verstehenden, seine Vorurteile aufs Spiel zu setzen.»

51 Gadamer: Rhetorik (Anm. 48), 263. Die Praxis, aus der diese Erkenntnisgewinne erwachsen, gründet schlicht auf der Gesprächsbereitschaft vernünftiger Menschen (Gadamer: Replik (Anm. 41), 273).

52 Vgl. etwa die Überlegungen in einer längeren Rezension von Gadamer: Liebe, Geschichte eines Begriffs (H. Kuhn), 1977, in: GW IV, 103.

53 Gadamer: Die Griechen (1979), in: GW III, 294 (zum aristotelischen Gebrauch von μορφή und seinem Verständnis bei Heidegger).

54 So etwa im Falle von Parmenides (Parmenides oder das Diesseits des Seins, [1988], in: GW

### *2.4 Zwischenfazit im Hinblick auf die neutestamentliche Exegese*

Von Neutestamentlern wird der Begriff der Wirkungsgeschichte recht vieldeutig verwendet. Mal dient er als Oberbegriff für Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte, mal wird er von Auslegungsgeschichte abgegrenzt etwa im Hinblick auf die konkreten Medien[55] oder im Hinblick auf die Art des Umgangs mit dem Text[56]. Das Verhältnis zwischen Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte wird häufig so bestimmt, dass Wirkungsgeschichte die «Wirkkraft der Texte» im Auge hat[57], Rezeptionsgeschichte stärker auf die Aktivität von deutenden Subjekten blickt[58]. Da schriftliche Texte als Sprachhandlungen

VII, 4.9.14], Kant (Kants ‹Kritik der reinen Vernunft› nach 200 Jahren [1981], in: GW IV, 338-339], Goethe (Goethe und die Philosophie [1947], in: GW IX, 57; Die Natürlichkeit von Goethes Sprache [1985], in: GW IX, 129) oder Stefan George (Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft [1983], in: GW IX, 258).

55 Luz: Matthäus I (Anm. 42), 107: «Unter Wirkungsgeschichte im engeren Sinn möchte ich die Rezeption und Aktualisierung eines Texts in anderen Medien als in Kommentaren verstehen». Diese Begriffsbestimmung findet sich bereits 1985 in ders.: Wirkungsgeschichtliche Exegese. Ein programmatischer Arbeitsbericht mit Beispielen aus der Bergpredigtexegese, BThZ 2 (1985), 18-32 (22, Anm. 8). Präzisierungen finden sich später in ders.: Textauslegung und Ikonographie. Reflexionen anhand der matthäischen Passionsgeschichte, EvTh 67 (2007), 102-119 (103, Anm. 2).

56 Das wenig erfolgversprechende Modell von H. Räisänen: Die Wirkungsgeschichte der Bibel. Eine Herausforderung für die exegetische Forschung, EvTh 52 (1992), 337-347, bes. 340-341 unterscheidet zwischen einem plausiblen Sinnfindungsprozess, bei dem zentrale Inhalte des Textes zur Wirkung gelangen (Wirkungsgeschichte), von einem freien bis willkürlichen Gebrauch eines Textes (Auslegungsgeschichte).

57 Luz: Matthäus I (Anm. 42), 108. Vgl. den kritischen Einwand in R. Kampling: Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14-16, in: D.-A. Koch / H. Lichtenberger (Hg): Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter (FS Heinz Schreckenberg), Göttingen 1993, 183-213 (189f.): «Hinsichtlich des Sprechens von einer Wirkungsgeschichte der Bibel ist anzunehmen, daß die Gewißheit um das Wirken des Wortes Gottes, das der Glaubende erfahren hat und in der Gemeinschaft der Mit-Glaubenden erlebt, allzu schnell auch für eine historisch-soziologisch arbeitende Wirkungsgeschichte als Prämisse gesetzt wird.» Ich habe mir diese Kritik zu eigen gemacht (M. Mayordomo: Den Anfang hören. Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2 [FRLANT 180], Göttingen 1998, 350), worauf U. Luz reagiert hat: Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift, in: M. Mayordomo (Hg.): Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (SBB 199), Stuttgart 2004, 15-37 (17, Anm. 7).

58 H.R. Jauß: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik (stw 955), Frankfurt a.M. $^{3}$1984, 696 unterscheidet «Wirkung als das vom Text bedingte und Rezeption als das vom Adressaten bedingte Element der Konkretisation von Sinn». Vgl. Mayordomo, Anfang hören (Anm. 57), 349.

unzweifelhaft Wirkungen haben und da solche «Wirkungen» ihre erkennbaren Spuren in der Geschichte hinterlassen[59], scheint das Ziel wirkungsgeschichtlicher Exegese evident zu sein: Sie zeichnet die Nachgeschichte bzw. die «Zukunft» der Texte nach.[60]

Gadamer hat allerdings in «Wahrheit und Methode» Wirkungsgeschichte zunächst als Prinzip, als Bewusstsein, als «Sein», als Forderung rein theoretischer Natur formuliert. In seinem weiteren Werk finden sich deutlich erkennbare Konturen einer wirkungsgeschichtlichen Praxis, die aber nicht einfach in einer klassischen Auslegungsgeschichte aufgehen kann. Negativ kann also festgehalten werden, dass es zwischen der üblichen wirkungsgeschichtlichen Praxis in der neutestamentlichen Exegese und dem Werk von Gadamer wenig Kongruenz gibt. Es ist gleichzeitig jedoch auch deutlich zu machen, dass der Philosoph Gadamer andere Wissensbestände und Diskurse im Blick hat als in den biblisch-exegetischen Fächern. Mein bisher eher negatives Fazit soll lediglich den Bezug auf Gadamer angemessen als Problem darstellen, es zielt jedoch nicht darauf ab, die Hermeneutik Gadamers jeder exegetischen Praxis gleichsam als Zwangsjacke überzuziehen. Ich möchte daher im Folgenden diese Verlegenheit nutzen, um Vorschläge in zwei Richtungen zu machen: *Wenn der Begriff der Wirkungsgeschichte beibehalten werden soll, dann müssen wir unterscheiden zwischen der im Verstehen wirksamen Wirkungsgeschichte und der Geschichte von Textwirkungen* – also zwischen einer *hermeneutischen* Wirkungsgeschichte (das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein)[61] und einer Geschichte *intertextueller* Wirkungen (die medienübergreifende Nachgeschichte eines Textes).

59 Vgl. die erhellenden Studien von M. Andree: Archäologie der Medienwirkung. Faszinationstypen von der Antike bis heute, München ²2006; ders.: Wenn Texte töten. Über Werther, Medienwirkung und Mediengewalt, München 2006.

60 Vgl. M. Mayordomo: Wirkungsgeschichte als Erinnerung an die Zukunft der Texte, in: Ders. (Hg.): Prägende Kraft (Anm. 57), 11-14.

61 Hermeneutische Wirkungsgeschichte bewegt sich eher im breiteren Rahmen jener ideen- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen, die direkt oder indirekt auf das heutige Verstehen eines Textes einwirken, *ohne* selbst als «Auslegungen» des Textes verstanden werden zu können. K.R. Mandelkow: Probleme der Wirkungsgeschichte, in: P.U. Hohendahl (Hg.): Sozialgeschichte und Wirkungsästhetik, Frankfurt a.M. 1974, 82-96 (95), hat bereits früh erkannt: «Im extremen Falle wird Wirkungsgeschichte dann zur allgemeinen Kulturgeschichte überhaupt in der Totalität ihrer Aspekte.»

### *3. «Intertextuelle Wirkungen» oder: vom Dialog der Texte*

Intertextuelle Wirkungsgeschichte ist in der Praxis prinzipiell kaum von Rezeptions- oder Auslegungsgeschichte zu unterscheiden. Sie hat jede zeitlich spätere Äusserung im Blick, die in einer intertextuellen (oder intermedialen) Beziehung zu einem neutestamentlichen Text steht – unabhängig vom Medium oder von der Plausibilität der Bezugnahme. Dabei verfolgt sie das Ziel, die theologischen, kirchlichen und allgemein kulturellen Prägefunktionen biblischer Texte für die Gegenwart erkennbar zu machen.[62]

Es gibt in praktischer Hinsicht eine Reihe offener Fragen, von denen ich drei hervorheben will: [63]

1. *Das Problem der Auswahl von Rezeptionszeugnissen:* Grundsätzlich erfasst intertextuell-wirkungsgeschichtliche Arbeit alle Produkte menschlichen Lebens, Denkens und Handelns, die ohne die biblischen Texte nicht existieren würden. Diese maximale Extension umfasst natürlich sehr viel mehr als nur schriftliche Zeugnisse. Sie bezieht die Verarbeitung biblischer Stoffe in Musik, Kunst, Literatur, Theater und Film mit ein; sie betrachtet alle Spuren der Bibel in der so genannten Populärkultur (Werbung, Popmusik, Internet, Zeitungen, Videospiele usw.) aber auch das Fortwirken biblischer Traditionen in Festen, Riten, Liturgien und Redewendungen. Sie versteht auch Übersetzungen, Kommen-

62 Die terminologischen Differenzierungen der gegenwärtigen Intertextualitätsforschung sind für diese Form wirkungsgeschichtlicher Praxis enorm hilfreich; vgl. zur weiteren Diskussion M. Mayordomo: Matthew 1-2 and the Problem of Intertextuality, in: C. Clivaz, u.a. (Hg.): Infancy Gospels. Stories and Identities (WUNT 281), Tübingen 2011, 257-279. Die Intertextualitätsforschung ist in der neutestamentlichen Forschung sehr breit rezipiert worden, um das Verhältnis zum Alten Testament auf ein solideres Fundament zu stellen. Es ist für mich ein Rätsel, warum das Wissen um solche Relationstypologien nicht auch für die konkrete wirkungsgeschichtliche Arbeit verwendet wird.

63 Auslassen möchte ich hier das Problem des theoretisch wenig reflektierten Begriffs der *Geschichte*. Intertextuelle Wirkungsgeschichte geschieht eher im Sinne einer Chronik von Positionen als in Form einer wirklich historischen Deutung. Was genau macht eine Aneinanderreihung von Auslegungsmeinungen, die vielleicht noch zu Auslegungsfamilien gebündelt werden, zu einer «Geschichte»? Eine geschichtliche Darstellung von Verwendungs- oder Interpretationsweisen eines Textes, die den Namen verdient, ist in der Regel von Neutestamentlern und Neutestamentlerinnen gar nicht zu leisten. Diese Arbeit sollte jenen überlassen werden, die mit den Quellen und ihren sozial- wie ideengeschichtlichen Kontexten besser vertraut sind. Eine wirkliche Auslegungs*geschichte* täte gut daran, sich an den Kriterien von H.R. Jauß zur Literaturgeschichte zu orientieren: Literaturgeschichte als Provokation (es 418), Frankfurt a.M. 1970, [11]1997, 171-207.

tare und die Textgeschichte mit ihren unzähligen Varianten als Formen von «Wirkungsgeschichte». Die Aufarbeitung der relevanten Bestände ist uferlos; sie kann jedoch angesichts der hypertextuellen Möglichkeiten des Internets samt der Abfragemöglichkeit grösserer Datenbanken erstmals angegangen werden. Dabei sind Kooperationen mit anderen Disziplinen unerlässlich.

Eine kluge Auswahl ist sicherlich geboten; sie muss jedoch auch transparent gemacht werden. Hier sind nicht nur Fragen des eigenen Geschmacks, der Biographie und schlicht auch der Verfügbarkeit von Daten leitend. Entscheidend ist auch der kommunikative Kontext der eigenen exegetischen Arbeit: Wirkungsgeschichte wird sich in einem ökumenischen Dialogkontext auf andere Bestände beziehen als eine kulturwissenschaftlich verortete Wirkungsgeschichte.[64] Die Frage ist aber nicht nur, wie viele Quellen aus welchem Grund Berücksichtigung finden, sondern in welcher Form und mit welcher Absicht dies geschieht. Hermeneutische Einsichten lassen sich mit wenigen ausgesuchten Rezeptionsdokumenten (vielleicht!) besser gewinnen als mit flächendeckenden Quellenbergen. Bereits Schiller warnte ebenso eindringlich wie einseitig vor dem «Brotgelehrten», der mit «kümmerlicher(n) Genauigkeit» seine «zusammengehäuften Gedächtnisschätze zur Schau» trägt und damit nur «ein Aggregat von Bruchstücken» liefert.[65]

64 Durch die Pionierarbeit des Evangelisch-Katholischen Kommentars hat diese Form wirkungsgeschichtlicher Exegese eine besondere Affinität zu Fragen konfessioneller Identität entwickelt. Weitere Arbeiten im Dialog mit orthodoxen Exegeten zeigen m.E. die Produktivität dieses Ansatzes für eine ökumenisch dialogische Exegese. Es sind aber auch andere Kontexte denkbar: befreiungstheologische Lektüren, sachkritische Anliegen, kulturtheoretische Interessen, persönlich-biographische Ansätze, usw. Es müsste klarer von Beginn an deutlich gemacht werden, in welcher Absicht Wirkungsgeschichte getrieben wird. Zum konfesionell-ökumenischen Bezug schreibt Luz: Wirkungsgeschichtliche Exegese (Anm. 55), 22: «Daß die Wirkungsgeschichte im EKK zu einem wichtigen Anliegen wurde, hing mit der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition zusammen, die Protestanten und Katholiken herkömmlicherweise trennt. Der Ausgangspunkt war etwa der, daß manche Katholiken an der Emanzipation der exegetischen Arbeit von der normierenden Kraft der Wirkungsgeschichte, d.h. von der Tradition und der kirchlichen Lehre, interessiert waren, während umgekehrt manche Protestanten den kirchlichen Bezug ihrer eigenen exegetischen Arbeit neu zu entdecken hofften. Eine in Gesprächen oft auftauchende Formel war, daß in einem interkonfessionellen Kommentar die Wirkungsgeschichte insofern wichtig sei, als sie deutlich mache, wie wir als evangelische, respektive katholische Christen durch die Texte das geworden sind, was wir heute sind.»

65 Schiller: Universalgeschichte (Anm. 2), 249 (Gedächtnisschätze), 249-250 (kümmerliche Genauigkeit) und 263 (Aggregat).

2. *Das Problem der Perspektive:* Wer sich als Exeget auf die Suche nach intertextuellen Spuren macht, begibt sich fortwährend in Gebiete, die durch andere Fachdisziplinen umzäunt sind. Manchmal sind diese Fachgebiete mit Verbotsschildern versehen, die das fröhliche Dilettieren untersagen. Und tatsächlich können Neutestamentler, die sich z.B. mit der Malerei Rembrandts, der Kirchenmusik von Arvo Pärt oder der Lyrik von Else Lasker-Schüler beschäftigen, Verknüpfungen herstellen, die den Fachexperten nur ein mildes Lächeln abringen. Eine wirkungsgeschichtliche Praxis wäre jedoch undurchführbar, wenn sie mit dem Anspruch verbunden wäre, das wir «armen Bibelwissenschaftler» uns in mühsamen Nachtstunden noch das Expertenwissen in all diesen Gebieten aneignen müssten. An dieser Stelle ist nicht nur der interdisziplinäre Austausch von allergrösster Bedeutung, es gilt auch, die Frageperspektive von vornherein deutlich auszuweisen.[66] Mein Interesse als Neutestamentler gilt nicht der Erhellung der Malkunst Rembrandts, sondern dem Verständnis der vielfältigen Deutungsmöglichkeiten der neutestamentlichen Texte in unterschiedlichen Zeiten und unterschiedlichen Medien. Ich denke von den Texten her und zu den Texten hin.[67] Wirkungsgeschichtlich intertextuelle Arbeit ist daher eine offene Exploration: Sie bewegt sich nicht nur von den kanonischen Texten zu den späteren Rezeptionen; sie hält zugleich die Möglichkeit offen, durch solche «Umwege» auch über den Sinn der Texte etwas zu erfahren, das durch die klassischen exegetischen Methoden unerkannt geblieben wäre.

3. *Das Problem der Verortung intertextueller Wirkungsgeschichte:* Der Einbezug der Nachgeschichte der Texte gehört derzeit nicht zu den unverzichtbaren Vorgehensweisen exegetischer Arbeit. Dort, wo diese Frageperspektive einbezogen wird, herrscht allerdings Unklarheit über ihre Verortung und damit auch über ihren Bezug zu den klassischen exegetischen Analyseverfahren. Wenn wir «Wirkungsgeschichte» als Anhang hinter der «eigentlichen» Exegese finden, ist ihre hermeneutische Unerheblichkeit relativ deutlich markiert. Sie dient dann am ehesten als Nachtrag für Neugierige. Intertextuelle Wirkungsgeschichte

66 Vgl. dazu die einleitenden Bemerkungen in M. Mayordomo: Die Bergpredigt und Calvin. Ein wirkungsgeschichtlicher Versuch, in: M. Sallmann / M. Mayordomo / H.R. Lavater (Hg.): Johannes Calvin 1509-2009, Zürich 2012, 183-203, bes. 183-190.

67 Ich interessiere mich weniger dafür, wie z.B. Barth den Römerbrief verstanden hat, sondern dafür, welche Spuren der Römerbrief bei Barth hinterlassen hat. Ich frage nicht in erster Linie: Was macht Barth mit dem Römerbrief? Sondern: Was macht der Römerbrief mit Barth? In dieser Perspektive ist der Ausleger ein Leser, auf den der Text einwirkt.

kann organischer in die exegetische Arbeit eingehen, entweder indem sie vorangestellt und explizit dazu verwendet wird, die eigene Exegese mit neuen Fragen und Blickwinkeln zu bereichern,[68] oder indem die Trennung zwischen «eigentlicher» Exegese und Wirkungsgeschichte oder zwischen Zeugnissen der Wirkungsgeschichte und Zeugnissen der Forschungsdiskussion ganz aufgehoben wird.

*Intermezzo 3:* Damit sind wir endlich an einem Punkt angelangt, wo es prinzipiell interessant sein kann, die exegetische Beschäftigung mit der Bergpredigt durch den Text von Borges zu bereichern. Natürlich soll hier keine umfassende Exegese und Analyse aller intertextuellen Möglichkeiten geboten werden. Es geht mir um das Exemplarische und dafür reicht ein Blick in die ersten Verse, also in die Seligpreisungen (besonders im Hinblick auf Mt 5,3-12 und weniger auf Lk 6,20-26).[69] Auf die spezifischen exegetischen Probleme dieses Textes kann ich hier kaum eingehen, doch möchte ich kurz andeuten, dass sich zentrale Forschungsfragen im apokryphen Text von Borges indirekt widerspiegeln. So gehört z.B. die Frage nach der angemessenen Übersetzung von μακάριος zu den schwierigsten Aufgaben der Deutung. Borges stellt sich der Problematik, indem er variiert zwischen «selig» (*dichoso*), «glücklich» (*feliz*) und «glückselig» (*bienaventurado*).

Ein weiteres zentrales Problem ist die Frage nach Form und Pragmatik der Seligpreisungen: Handelt es sich um eine normative Aussage oder wird der Segen der Gottesherrschaft proklamiert? Die Frage wird häufig, gut protestantisch, auf die Alternative Gesetz oder Gnade zugespitzt – eine Alternative, die sich für die Exegese der Bergpredigt eher als Hindernis erwiesen hat. Die ausge-

68 Luz: Wirkungsgeschichtliche Exegese (Anm. 55), 23: «Geht es in einem Kommentar letztlich um das Verstehen des Textes heute, so ist die Wirkungsgeschichte nicht Anhang, sondern Voraussetzung, weil sie dem Verstehen zeitlich vorangeht. Sie gehört also in den Kommentar hinein.»

69 Die Anlehnung an den Text von Mt 5-7 ist nicht nur sprachlich überdeutlich, sie wird auch durch die beigefügte Verszählung markiert, die – genauso wie die Bergpredigt in Mt 5 – mit Vers 3 beginnt. Über den freien Prosastil der Gedichte schreibt Borges im Vorwort: «Über ihren Rhythmus hinaus dient die typographische Versform dazu, dem Leser anzuzeigen, dass ihn nicht Information oder Begründung erwartet, sondern poetische Emotion.» (Eigene Übersetzung von Obras completas 2 [Anm. 2] 354: «Más allá de su ritmo, la forma tipográfica del versículo sirve para anunciar al lector que la emoción poética, no la información o el razonamiento, es lo que está esperándolo.»)

feilte literarische Form von Mt 5,3-12 und die poetische Reihung von acht Seligpreisungen zielen auf eine starke affektive Wirkung, die in Vers 12 ausdrücklich in der Aufforderung gipfelt: «Freut euch und jubelt!»[70] Der matthäische Jesus führt damit nicht einfach eine Rechtsnorm ein – die ist mit der Torah ja bereits gegeben –, sondern er entwirft ein Charakterbild, aus dem heraus sich die Gerechtigkeit der Basileia verwirklichen lässt. Wenn überhaupt, dann sind diese Glücksworte Privilegien der Jüngerschaft. Sie kommen zuweilen Tugenden recht nahe, bezeichnen aber nicht immer konkrete moralische Optionen und Haltungen, sondern auch Befindlichkeiten der Passivität, wie dies z.B. bei der Verfolgung der Fall ist.[71] Damit bleibt m.E. die Frage nach Gesetz und Gnade in der Schwebe. Der Text möchte mit seiner paradoxen Struktur eine bestimmte Lebenseinstellung wecken. Die Möglichkeit einer normativen Deutung der Seligpreisungen bleibt jedoch bestehen und Borges hat dies deutlich verarbeitet: Gegen jede moralisierende Tendenz, ja gegen jeden Versuch, die Zweckmässigkeit moralischen Handelns durch die Aussicht auf Lohn zu begründen, formuliert er am Ende seines Gedichts eine verblüffende Tautologie:

| | |
|---|---|
| 51. Felices los felices. | 51. Glücklich die Glücklichen. |

Diese Haltung spiegelt sich auch in seinen zwei ersten Fragmenten wider:

| | |
|---|---|
| 3. Desdichado el pobre en espíritu,<br>porque bajo la tierra será lo que ahora<br>es en la tierra. | 3. Unselig der Arme im Geist,<br>denn unter der Erde wird er sein,<br>was er jetzt auf Erden ist. |
| 4. Desdichado el que llora,<br>porque ya tiene el hábito<br>miserable del llanto. | 4. Unselig der weint,<br>denn er hat bereits die elende<br>Gewohnheit des Weinens. |

70 Die Seligpreisungen bilden ein dichtes intertextuelles Netzwerk mit altorientalischen, alttestamentlichen und griechisch-römischen Segensformeln. Bei einem – im Sinne des Matthäus – kompetenten Leser klingt mit dem Beginn der Bergpredigt auch der Beginn der kanonischen Psalmensammlung mit an. Stehen am Anfang des Psalmenbuches zwei Makarismen, so möchte Matthäus dem Beginn seiner Hauptrede Jesu mit einem achtfachen Makarismus besonders Gewicht verleihen.

71 Die Begründungspartikel (ὅτι) bezeichnet daher nicht einfach ein System von Bedingung und Folge, sondern von «intrinsischer Kausalität»: Wenn ich bejahe, dass die Armen im Geiste selig sind, bejahe ich zugleich ihre Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft. Vgl. zur tugendethischen Dimension der Bergpredigt M. Mayordomo: Möglichkeiten und Grenzen einer neutestamentlich orientierten Tugendethik, ThZ 64 (2008), 213-257, bes. 248-252.

Borges beginnt bewusst mit Umkehrungen, Ausschlussformeln, Unseligkeiten.[72] Eine solche Negation nimmt jedoch nicht einfach Bezug auf einen kanonischen Prätext, sondern auf eine bestimmte Wirkungsgeschichte, die mit diesem Text verknüpft ist. Die exegetischen Probleme zu Mt 5,3 sind sattsam bekannt: Während die lukanische Fassung ganz deutlich von den ökonomisch *Armen* – im Gegensatz zu den Reichen – spricht (Lk 6.20.24), wirft die Hinzufügung «im Geiste» (τῷ πνεύματι) in Mt 5,3 viele interpretatorische Fragen auf. Die Deutungen reichen von freiwilliger Armut zu Demut, von Mangel an Intelligenz zum Entzug des Heiligen Geistes. Die vielfältigen Deutungen, die dieser Ausdruck ermöglicht, haben besonders stark in der christlichen Demutsmoral nachgewirkt.

Diese wirkmächtige Neubewertung der Niedrigkeit, Trauer und Armut hat ihre durchaus problematischen Seiten, was nicht zuletzt auch im Spiegel der Christentumskritik von Friedrich Nietzsche deutlich wird. Wie verändert sich der kanonische Text, wenn er als ein normativer Katalog gelesen wird, der Niedrigkeit, Weinen, Entsagung und Leiden zum verbindlichen Übungsfeld christlicher Frömmigkeit macht? Borges spricht sich ausdrücklich dagegen aus. Er spricht von der *Gewohnheit* des Weinens (im spanischen «hábito» lebt das lat. *habitus* erkennbar nach) und setzt mit seiner poetischen «Unseligkeit» der Applikation des Textes moralische Grenzen. Wer aus dem Weinen einen Habitus macht, verliert die Fähigkeit zur Freude.[73] Erst in seinem Fragment-Vers 47 bietet Borges einen Ausweg aus dem Dilemma:

| | |
|---|---|
| 47. Feliz el pobre sin amargura<br>o el rico sin soberbia. | 47. Glücklich der Arme ohne Bitterkeit<br>oder der Reiche ohne Hochmut. |

Borges ist ein Autor, durch den viele Stimmen gehen. Und auch in diesem Text gibt es einen regelrechten Chor aus der berühmten «Bibliothek von Babel».

72 Obwohl sich Borges offensichtlich an der Version der Bergpredigt in Mt 5-7 orientiert, bezieht er Ausdrucksmöglichkeiten aus dem LkEv mit ein. So formuliert er nicht nur Seligpreisungen, sondern wie Lk 6,24-26 auch deren Gegenteil: Unseligkeiten, Weherufe.

73 Almeida: Bienaventuranzas (Anm. 35), 169. Borges formuliert an anderer Stelle erstaunlich theologisch: «Weder Reichtum noch Seligkeit, weder Luxus noch ein weltliches Leben sind Hindernisse, um in den Himmel einzugehen; arm zu sein ist keine Tugend, ebenso wenig unselig zu sein. Grundlegend sind der gute Wille und die Liebe Gottes, nicht äußere Umstände.» (Eigene Übersetzung von Obras completas 4 [Anm. 32], 147: «Ni la riqueza ni la dicha, ni el lujo, ni la vida mundana son barreras para entrar en el Cielo; ser pobre no es una virtud, como tampoco lo es ser desventurado. Lo esencial es la buena voluntad y el amor de Dios, no las circunstancias externas.»)

Besonders für seine religiösen Texte hat sich Borges auf William Blake, Baruch Spinoza oder auf den bereits erwähnten Swedenborg berufen.[74] Diesem letzten Bezug möchte ich noch etwas nachgehen: Swedenborg schrieb häufig von seinen Gesprächen mit Toten. [75] Von ihnen habe er erfahren, dass manche nach einem Leben voller Askese, Weltflucht und Entsagung im Jenseits nicht glücklich werden. Sie können sich nicht damit abfinden, dass andere, die weniger streng waren, nun die gleichen Segnungen geniessen. Selbst im Himmel ziehen sie sich lieber in die Einsamkeit zurück, um am Ende das gleiche Leben zu führen wie auf der Erde.[76] Borges hat dieses Totengespräch Swedenborgs in einer kurzen Erzählung variiert, die ich kurz zusammenfassen möchte: Ein Mann hat auf Erden allen sinnlichen Freuden entsagt und jedem Reichtum abgeschworen, um sich dadurch für den Himmel zu empfehlen. Im Himmel weiss man jedoch nicht so recht, was mit ihm anstellen: Er versucht Kunst zu geniessen, sich an Musik zu erfreuen, alles zu erlernen – aber es gelingt ihm nicht, weil er verarmt ist. Also projizieren die Engel für ihn eine Wüste und in dieser virtuellen Wüste kann der gerechte Mann weiter wie auf der Erde beten und allen Freuden entsagen.[77]

Diese Variation zu Swedenborg zeigt uns eine Linie auf, die mit den Mitteln der Vision und Dichtung – ganz anders als die psychologischen Angriffe Nietzsches – das christliche Armuts- und Demutsideal kritisch hinterfragt. Genau diese Sinnlinie der Seligpreisungen in Mt 5 wird durch die Negation von Borges in Frage gestellt. Der Dialog zwischen Matthäus und Borges kann uns helfen, Wirkungspotentiale des Textes nicht einfach im Sinne ihrer historisch-philologischen Aufarbeitung, sondern im Sinne ihrer sprachlich-wirkungsgeschichtlichen Dimension kritisch ins Bewusstsein zu rufen.

74 Vgl. seine knappen Überlegungen zur moralischen, intellektuellen und ästhetischen Dimension des Heils in Jesus, Swedenborg und Blake (Borges: Obras completas 4 [Anm. 32], 184).

75 Swedenborg begann nach einer mystischen Offenbarungserfahrung 1743 mit einer geistlichen Deutung der Bibel. Die sog. «Arcana Coelestia» wurden zwischen 1749 und 1756 in acht Bänden publiziert.

76 E. Swedenborg: De cælo et ejus Mirabilibus et de Inferno, London 1758, repr. New York, 1890, 222-223 (§ 360).

77 Borges: Obras completas 4 (Anm. 32), 184f.

### *4. Hermeneutische Wirkungsgeschichte als Ethik der Interpretation*

In hermeneutischer Hinsicht unterscheidet sich wirkungsgeschichtliche Exegese von einer klassischen Auslegungsgeschichte insbesondere durch Merkmale, die stärker mit der Haltung als mit dem Vorgehen selbst zu tun haben.[78] Es ist also eine Frage der «Ethik» der Interpretation, die ich in zehn Punkten thesenartig in ihren Konturen umreissen möchte:

1. Wirkungsgeschichte sucht in der Betrachtung von historischen Rezeptionszeugnissen nicht diese zu überwinden, sondern das Bewusstsein für die eigene Geschichtlichkeit und damit auch Subjektivität der Auslegung zu schärfen.
2. Wirkungsgeschichte vollzieht sich im Bewusstsein sowohl der eigenen Endlichkeit als auch der allgemeinen Unabgeschlossenheit von Verstehen. Sie vermeidet jene methodische Hybris, die z.B. vorkritischen Auslegungen oder den Lektüren von Laien mit dem apriorischen Urteil der Minderwertigkeit begegnet.
3. Wirkungsgeschichte sieht in der Sprache die eigentliche Vermittlung von Sinn an die Gegenwart. Sie wird daher mit besonderer Sensibilität die inhärenten Vorurteile sprachlicher Konventionen bedenken – auch die der eigenen Wissenschaftssprache!
4. Wirkungsgeschichte kann die Intention des historischen Autors – und zwar als Bewusstseinszustand zum Zeitpunkt der Abfassung – als eine dialogisch relevante Perspektive einbeziehen. Sie kann jedoch diese Inten-

78 Manche der Einsichten und Ergebnisse, die etwa Luz (Luz: Matthäus I [Anm. 42], 110-114) oder R. Nicholls (R. Nicholls: Walking on the Water. Reading Mt. 14.22-33 in the Light of Its Wirkungsgeschichte [Biblical Interpretation Series 90], Leiden 2008, 14-19) mit wirkungsgeschichtlicher Exegese verbinden, gehören m.E. eher zu den hermeneutischen Vorbedingungen und nicht zu den zwingenden Folgen wirkungsgeschichtlicher Exegese. Ähnlich stellte Schiller für das Studium der Weltgeschichte einen erheblichen Erkenntnisgewinn in Aussicht: «Und auf solche Art behandelt wird Ihnen das Studium der Weltgeschichte eine ebenso anziehende als nützliche Beschäftigung gewähren. Licht wird sie in Ihrem Verstande und eine wohltätige Begeisterung in Ihrem Herzen entzünden. Sie wird Ihren Geist von der gemeinen und kleinlichen Ansicht moralischer Dinge entwöhnen, und indem sie vor Ihren Augen das große Gemälde der Zeiten und Völker auseinander breitet, wird sie die vorschnellen Entscheidungen des Augenblicks und die beschränkten Urteile der Selbstsucht verbessern.» (Schiller: Universalgeschichte [Anm. 2], 265)

tion nicht als einzig gültigen Massstab für die Validität einer Auslegung verwenden.[79] Da ein Autor die Wirkungen seines Textes nicht vorhersehen kann, liegt die Nachgeschichte der Texte ehedem ausserhalb seiner Kontrolle.

5. Wirkungsgeschichte verbindet sich leicht mit jenen literaturwissenschaftlichen Ansätzen, welche die Rolle von textuellen, historischen oder empirischen Lesern betonen.[80] Ich denke dabei an die Rezeptionsgeschichte von Hans Robert Jauß, die Wirkästhetik von Wolfgang Iser, an empirische Rezeptionsforschung oder die quantitativen Studien von Franco Moretti.[81]
6. Wirkungsgeschichte wird den *Anspruch* historischer Kritik auf überzeitliche Objektivität in Frage stellen, nicht aber die konkreten methodischen Schritte historisch-kritischer Exegese. Sie wird darin historischer als die historische Kritik sein, dass sie die eigene Methode historisiert und damit eben nicht absolut setzt.[82] Die historisch-kritische Methode gehört jedoch zu «unserer» Wirkungsgeschichte und sie hat auch ganz ohne Zweifel viele Erfahrungen von Verstehen ermöglicht.
7. Wirkungsgeschichte ist von der Neugierde geleitet, sich durch Zeugnisse aus unterschiedlichen Zeiten, Kulturkreisen, Gattungen und Medien auf Fragen aufmerksam machen zu lassen, die der eigene begrenzte Verstehenshorizont nicht aufgeworfen hat. Dadurch werden nicht nur Sinnpotentiale des Textes aufgedeckt, sondern auch die Beschränkung durch die eigenen Vorurteile erkennbar gemacht.

79 Die Intention des Autors ist wohl jene Figur, mit der sich historische Forschung am stärksten von der vor-aufklärerischen Tradition abgesetzt hat. B. Waldenfels: Antwortregister (stw 1838), Frankfurt a.M. 1994, 124 hat zurecht darauf hingewiesen, dass Gadamer sich «jenen Texttheorien [annähert], die den Autor hinter oder im Text verschwinden lassen».

80 H.-H. Gander: In den Netzen der Überlieferung. Eine hermeneutische Analyse zur Geschichtlichkeit des Erkennens, in: G. Figal / J. Grondin / D.J. Schmidt (Hg.): Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, Tübingen 2000, 257-267 (259).

81 Dazu ausführlich Mayordomo: Anfang (Anm. 57), 27-131 und F. Moretti: Distant Reading, London 2013; ders.: Graphs, Maps, Trees. Abstract Models for a Literary History, London 2005.

82 O. Marquard: Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist (1981), in: Ders.: Abschied (Anm. 31), 117-146 (138): «Die armen Hermeneutiker – höre ich nicht nur Code-Knacker sagen – kommen niemals aus der Geschichte heraus. Aber *muß* man denn aus der Geschichte hinauskommen? Wer nicht aus der Geschichte herauskommt, erreicht keine absolute Position. Aber *muß* man denn eine absolute Position erreichen?» (Hervorhebungen im Original)

8. Wirkungsgeschichte wird sich in jedem Versuch zu verstehen immer auch dem Risiko der Selbstkritik aussetzen. «Wer versteht,» – so schreibt Gadamer – «nimmt keine überlegene Position in Anspruch, sondern gesteht zu, daß die eigene vermeintliche Wahrheit auf die Probe gestellt wird.»[83]
9. Wirkungsgeschichte wird im Umgang mit dem Neuen Testament deswegen den gesamtbiblischen Kanon als höhere Sinneinheit zur Kenntnis nehmen, weil der Kanon die Rezeptionswege massgeblich bestimmt hat; aber auch weil die neutestamentlichen Autoren ihrerseits im Strom der Heiligen Schriften Israels unterwegs sind.
10. Wirkungsgeschichte blickt auf einen Text nicht als ein Objekt der Geschichte, sondern versteht die eigene exegetische Praxis als Teil der Wirkungsgeschichte eminenter kanonischer Texte.

Damit komme ich noch ein letztes Mal auf Borges zurück: Sein apokrypher Text ist nicht als Ausdruck eines intellektuellen Widerspruchs aufzufassen, sondern als eine mystisch-künstlerische Neuschreibung.[84] Daran zeigt sich nicht nur, wie ein Dichter des 20. Jahrhunderts die Bergpredigt versteht – oder missversteht –, sondern welche Texte die Bergpredigt nach 20 Jahrhunderten weiterhin generieren kann. Umgekehrt führt der Weg über Borges auch wieder zur Bergpredigt zurück und stattet die Exegese mit Fragen aus, die sie in dieser Form nicht oder kaum gestellt hätte.

### *Zum Schluss*

Ich möchte mit einem dreifachen Plädoyer schliessen: Erstens, trotz aller Unterschiede zwischen philosophischen und exegetischen Erkenntnispraktiken ist eine Rückbesinnung auf die Hermeneutik Gadamers von grundlegender Be-

83 Gadamer: Klassische und philosophische Hermeneutik (1968), in: GW II, 116: «Die Hermeneutik ist deshalb Philosophie, weil sie sich nicht darauf beschränken läßt, eine Kunstlehre zu sein, die die Meinungen eines anderen ‹nur› versteht. Die hermeneutische Reflexion schließt vielmehr ein, daß in allem Verstehen von etwas Anderem oder eines Anderen Selbstkritik vor sich geht. Wer versteht, nimmt keine überlegene Position in Anspruch, sondern gesteht zu, daß die eigene vermeintliche Wahrheit auf die Probe gestellt wird. Das ist in allem Verstehen mit eingeschlossen, und deshalb trägt jedes Verstehen dazu bei, das wirkungsgeschichtliche Bewußtsein fortzubilden.»

84 Dass nun gerade dieser ästhetische Anspruch an die Bergpredigt anknüpfen kann, sagt zugleich etwas über den künstlerischen Wert von Mt 5-7 insbesondere von 5,3-12 aus.

deutung für jede Form «wirkungsgeschichtlicher» Exegese. Zweitens, das Wagnis wirkungsgeschichtlicher Hermeneutik liegt in erster Linie darin, die eigene Endlichkeit anzuerkennen. Dieses Bewusstsein ist zugleich der Antrieb für einen produktiven Dialog. Und drittens, eine intertextuell fundierte wirkungsgeschichtliche Praxis würde nicht nur der neutestamentlichen Wissenschaft viele neue Forschungsfelder eröffnen, sie wäre auch ein eminent wichtiger Dienst der Bibelwissenschaft an Kirche und Gesellschaft.

*Abstract*

Die gegenwärtige Exegese bezieht verstärkt die «Wirkungsgeschichte» der Texte in ihre Praxis mit ein. Damit werden aber sehr unterschiedliche und teilweise hermeneutisch sehr wenig durchdachte Praktiken bezeichnet. Der vorliegende Beitrag möchte in einem eingehenden Dialog mit der Hermeneutik Gadamers die Möglichkeiten einer hermeneutisch reflektierten wirkungsgeschichtlichen Praxis präziser ausloten. Dabei kommt es zur Unterscheidung zwischen einer «intertextuellen Wirkungsgeschichte» (als Geschichte von Textwirkungen) und einer «hermeneutischen Wirkungsgeschichte» (als Wirkung der Geschichte auf unser endliches Bewusstsein im Sinne einer Ethik der Interpretation). Einzelne Aspekte einer solchen wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik werden mit Beispielen eines «apokryphen Evangeliums» von Jorge Luis Borges in seinem Bezug zu den Seligpreisungen in Mt 5,3-12 praktisch vorgeführt.

*Moisés Mayordomo,* Basel