

© 1992

Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH,
Neukirchen Vluyn
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: Kurt Wolff, Düsseldorf
Druckvorlage: DER BUCHMACHER Martin Koch, Düsseldorf
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
Printed in Germany
ISBN 3-7887-1400-X

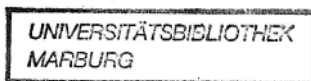
Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Nethöfel, Wolfgang:

Theologische Hermeneutik: vom Mythos zu den Medien /
Wolfgang Nethöfel. Mit einem Anh. von Michael Biehl. –
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992

(Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie; Bd. 9)
ISBN 3-7887-1400-X

NE: GT



Vorwort

»Theologische Hermeneutik« entfalte ich in diesem Buch zugleich historisch und systematisch. Der Weg führt zunächst von der kommunikativen Ausgangskonstellation der Hermeneutik (Kap. I) zum Mythos (Kap. II) und von dort zur Vorgeschichte christlicher Tradition im Alten Testament (Kap. III). Vor diesem Hintergrund wende ich mich den Lebensspuren Jesu im Neuen Testament zu (Kap. IV und V) und folge diesen durch die semiliterale Welt des Mittelalters (Kap. VI) bis in Neuzeit und Moderne (Kap. VII). Ich rekonstruiere dabei Stationen des christlichen Traditionsprozesses durch unterschiedliche mediale Konstellationen hindurch bis zum gegenwärtigen Übergang in die Postmoderne (Kap. VIII).

Diese historische Rekonstruktion ist zugleich eine Dekonstruktion des gegenwärtig vorherrschenden Paradigmas Hermeneutischer Theologie im Dienste der paradigmatischen Konstruktion Theologischer Hermeneutik. Manches mußte umrißhaft bleiben. Aber wo ich keine besseren Lösungen bieten konnte, glaube ich doch weiterführende Fragen gestellt zu haben. Ich hoffe, daß den vielen Theologinnen und Theologen, die sich durch die Grenzen der Hermeneutischen Theologie beengt fühlen, meine hermeneutischen Exkursionen und Experimente Mut zu eigener Arbeit machen und so neue Freude an der Theologie wecken.

Dekonstruktion des alten und Konstruktion des neuen Paradigmas stehen im Dienste der Sache. Die zahl- und umfangreichen Analysen christlicher Tradition in Rede, Schrift, Architektur, Literatur und Film bezeugen das hoffentlich je für sich. Sie sollen aber gemeinsam dazu beitragen, Gefährdungen und Chancen dieser Tradition heute erkennen zu lassen. Die vormoderne Theologie hat die außerchristlichen Traditionen als Mythos erscheinen lassen, weil sie selbst bereits eine schriftgebundene Theologie war. In der Neuzeit hat die Theologie die christliche Tradition in eine geschichtliche Distanz gerückt und schließlich remythologisiert, wobei sie ihre eigene Bindung an Buchdruck und Lesekultur schließlich durch ihre moderne Selbstkonstituierung als geisteswissenschaftliche »Theologie des Wortes« verarbeitete, als Hermeneutische Theologie. Im Übergang zu den elektronischen

Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie

Herausgegeben von
Wolfgang Huber, Bertold Klappert,
Hans-Joachim Kraus, Jürgen Moltmann und Michael Welker

Band 9
Wolfgang Nethöfel
Theologische Hermeneutik
Vom Mythos zu den Medien

Neukirchener Verlag

Wolfgang Nethöfel

Theologische Hermeneutik

Vom Mythos zu den Medien

Neukirchener Verlag

1992 / 1185 - X

Leitmedien postmoderner Kultur wird daher – ehe sich ein neues theologisches Gesamtparadigma abzeichnet – Theologische Hermeneutik unumgänglich. Obwohl dabei auch die modernen christlichen (und theologischen) Orientierungen in *jedem* Sinne »aufgehoben« werden, ist die Entkoppelung von ihnen ein schmerzhafter Prozeß. Aber Theologische Hermeneutik ist kein Selbstzweck, und die Abkehr von der modernen Hermeneutischen Theologie erfolgt weder respektlos, noch ist sie im oberflächlichen Sinn dem »Zeitgeist« verpflichtet. Im Kontext theologischer Prolegomena verweist Theologische Hermeneutik auf die notwendigen Voraussetzungen »Theologischer Arbeit in der Wendezeit«. Diese Arbeit dient im ganzen der heutigen Orientierung am Grundmuster christlicher Tradition: Jesus Christus.

Grundgedanken und erste Formulierungen der Theologischen Hermeneutik habe ich in Arbeitsgruppen und Vorlesungen vor Kieler und Hamburger Studentinnen und Studenten erprobt und einzelne Abschnitte danach in Vorträgen, Symposien und Gastvorlesungen, teilweise auch in Zeitschriftenbeiträgen einem größerem Publikum vorgestellt.* Der hier skizzierte Entwurf Theologischer Hermeneutik macht den Kontext jener Teilentwürfe und -veröffentlichungen deutlich. An seinem Anfang stand ein gemeinsamer Arbeitsprozeß mit Michael Biehl, der den Anhang II (»Strukturalismus und Strukturele Analyse«) geschrieben hat. Zum Schluß habe ich mit Klaus-Dieter Jahn (Erfurt), Klaus Streeck (Berlin) und Joachim Schröder (Hamburg) das Ganze noch einmal durchgearbeitet. Für die Zwischenphase danke ich auch den Kolleginnen und Kollegen sowie den Studentinnen und Studenten, die ich nicht namentlich erwähnen kann, für Anregungen und Kritik. Ich wünsche mir, daß in dem hier dargestellten paradigmatischen Zusammenhang die Maßstäbe deutlicher werden, nach denen ich einige Thesen heftiger als andere verteidigt habe.

Ich danke den Herausgebern für die Aufnahme in die Reihe und dem Verlag für die Betreuung des schwierigen Manuskripts, das Anfang 1991 abgeschlossen war. Viola und Gloria haben mir in der Zeit, in der ich an der Theologischen Hermeneutik gearbeitet habe, das Fernste nahegebracht. Ich widme das Buch Gloria, unserem »Apfelbäumchen«.

Hamburg, im Juli 1992

Wolfgang Nethöfel

* Vgl. die Zusammenstellung am Schluß des Buches. Zitate aus dem Alten und Neuen Testament folgen meist der Zürcher Bibel. Die Abkürzungen sind aufzulösen nach dem von Siegfried Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie (Berlin / New York 1977ff). »Utl.« kennzeichnet einen in den Anmerkungen alleinstehenden Untertitel. Großschreibungen wie »Theologische Hermeneutik« oder »Hermeneutische Theologie«, »Historische Kritik« oder »Strukturele Analyse« verweisen auch im Text darauf, daß die Begriffe im Rahmen ihres Paradigmas thematisiert werden.

Inhalt

Vorwort	V
I Die Geburt der Hermeneutik aus dem Geist der Semiotik	1
1. Wörter für Hermeneutik	2
2. Begriffe der Hermeneutik	10
3. Die Sache der Hermeneutik	16
II Der Mythos vom Mythos	23
1. Philologische und ethnologische Mythen	24
2. Ödipus, Schnödipus – ein struktureller Mythos	31
3. Feuer im Kopf – der Mythos vom Logos	38
4. Unser Totem ist die Menge oder Der Logos des Mythos	42
5. Der Mythos – das Logos-Konstrukt traditioneller Kommunikation	48
a) Die Formensprache traditioneller Kommunikation	49
b) Die Inhalte traditioneller Kommunikation	51
c) Die Funktion traditioneller Kommunikation	53
d) Der Mythos – eine Gattung?	55
III Das Neue im Alten Testament	60
1. Israel als Wiege christlicher Revolutionen	62
a) Traditionsbruch als Kontext	62
b) Das Grundmuster: Erkenntnis als Bekehrung	65
c) Das christlich-pneumatologische Modell	67
d) Der Motivzusammenhang christlich-pneumatologischer Erkenntnis	70
2. Die Genesis des Messias	71
a) Der Gott im Garten als Schöpfer der Welt	72
b) Der Gott Abrahams als Herr der Geschichte	75
c) Der Herr der Heerscharen als der ganz andere	78
d) Wissen als Veränderung: der Messias	81

3.	Wie Israel den Heiden das Heil brachte	84
a)	Das Heil ist zu den Heiden gekommen	84
b)	Der Taufgeist als Geist der Rechtfertigung	86
IV	Das Neue im Neuen Testament	92
1.	Jesus, unser Hermes	95
2.	Tat als Wort: Heilungsgeschichten	98
3.	Wort und Tat: Zeichenhandlungen	104
4.	Tätiges Wort: Gleichnisse	109
a)	Die Autosemantik der Form	109
b)	Ein Beispiel: das Gleichniskapitel Lk 15	112
c)	Das kosmologische Grundmodell	116
5.	Wort als Tat: das Vaterunser	122
V	Hermeneutik unterwegs	127
1.	Aufbruch: Die Frauen am Grabe	129
2.	Aufbruch: Ostern anders oder Der Schleier des Paulus zerreißt	137
3.	Unterwegs: Die Taufgeschichte des äthiopischen Kämmerers	146
a)	Die Integration von Autosemantik und Intertextualität	146
b)	Die Integration von Oberflächen- und Tiefenstruktur	155
c)	Die Integration von Signifikant und Signifikat	158
VI	Chartres lesen lernen	170
1.	Der Körper als Medium	171
2.	Die Kathedrale als holographische Schrift (Jan van der Meulen)	177
3.	Die Kathedrale als holographisches Muster (John James)	185
4.	Die Wiederentdeckung der Sinne	192
VII	Religiöse Orientierungsmuster in der Moderne	201
1.	Vorüberlegungen	204
a)	Objektbereich und Metasprachen	204
b)	Formen und Funktionen	206
c)	Definitionen und Konstellationen	207
2.	Literarische Beispiele, Konstellationen, Trends	212
a)	Traditionelle religiöse Literatur (S/S)	212
b)	Fantasy-Literatur (S/F)	219
c)	Experimentelle Lyrik (F/S)	226
d)	New-Age-Literatur (F/F)	231
3.	Statt eines Fazits	237

a)	Ein letztes Beispiel: »Das Gottesprogramm« (John Updike)	237
b)	Ein Plädoyer für das Literarische in der religiösen Gegenwartsorientierung	239
VIII	Theologische Hermeneutik in der Postmoderne	243
1.	Dekonstruktion Hermeneutischer Theologie	244
a)	Sender, Botschaft und Empfänger moderner theologischer Zeichen	244
b)	Die Postmoderne als Verstehenshorizont	251
c)	»Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«: christliche Grundtugenden im Paradigmenwechsel	256
2.	Theologische Medienhermeneutik	261
a)	Kontinuität statt Identität	261
b)	Das Muster und die Medien	268
c)	Das Medium ist nicht die Botschaft	272
3.	Theologische Hermeneutik heute	276
a)	Hermeneutik heute	276
b)	Vom Mythos zu den Medien	280
c)	Übergänge	283
Anhang 1		
Notizen zur Geschichte der Hermeneutik		286
1.	Von Augustin zu Luther	286
a)	Mittelalter: christliche Orientierung antik	286
b)	Luther: die Wende zur Neuzeit	287
2.	Hermeneutik als Geisteswissenschaft	290
a)	Theologische Entwicklung zur Historischen Kritik	290
b)	Theologische Entwicklung zur Geisteswissenschaft	291
Anhang 2 (Michael Biehl)		
Strukturalismus und Strukturelle Analyse		297
1.	Strukturalismus als Theorie	298
a)	Strukturalismus als Theorie der Literatur	298
b)	Strukturalismus und Modell	305
c)	Strukturalismus als Theorie der Erzählung	308
2.	Strukturalismus als Verfahren: Strukturelle Analyse	313
a)	Von der Textoberfläche zur Tiefenstruktur	313
b)	Von der Erzählung zur Sprache	318
3.	Der Kriegsgott und die Hure: Ein Beispiel	320
a)	Die Erzählung von Rahab (Jos 2)	320
b)	Der Text und sein Inventar	320
c)	Die Organisation der Narrativen Programme	329

d) Notationen der Tiefenstruktur	337
e) Der Engel und sein Gott	339
Nachweise	342
Register der Bibelstellen	343

I Die Geburt der Hermeneutik aus dem Geist der Semiotik

Hermeneutik ist ein Kind der Neuzeit. Als Lehre vom Verstehen eines Textes (noch abgesehen davon, ob dieser Text »recht hat«), setzt sie die neuzeitliche Wissenskonstellation voraus. Sie ist aus derselben Trennung von Wort, Begriff und Sache hervorgegangen wie die in der Moderne vorherrschende Lehre von den Zeichen (Semiotik). Dabei erschließt sich Wahrheit innerweltlich. Zuvor war die Wahrheit »außen«, jenseits. Antikes und christliches Wissen waren definiert als Verweis vom weltlichen Zeichen auf die transzendente, ewige Wahrheit der Sache. Doch auch diese Trennung war geschichtlich gewachsen. Sie ist an die Schrift gebunden – wie die gegenwärtig noch vorherrschende Kulturwissenschaft als Geistes- und Zeichenwissenschaft gebunden ist an die Speicher- und Vervielfältigungsmedien des beginnenden naturwissenschaftlichen Zeitalters, für die der Buchdruck nur ein Beispiel ist.

Diese moderne Hermeneutik aber gilt vielfach als das Zentrum theologischer Arbeit.¹ Sie soll die Heilige Schrift so auslegen, daß sie in der Gegenwart verstanden werden kann. Während diese Aufgabe aktuell bleibt², zieht das um Hermeneutik zentrierte Theologieverständnis allerdings heute selbst ein überwiegend historisches Interesse auf sich³. Signalisiert das eine Krise der Theologie, des christlichen

1 Einen Überblick über die Quellen, über Problemgeschichte und Problemstand sowie Literaturübersichten bieten u.a. Jean Pépin / Karl Hoheisel, Art. Hermeneutik, RAC 14, 1988, Sp. 722-771; Claus von Bormann / Ludwig Schmidt / Wolfgang Schenk / Henning Schröder, Art. Hermeneutik, TRE 15, 1986, 108-156 (Lit.); Martin Honecker, Art. Hermeneutik, TRT⁴ 2, 1983, 265-272; Hans-Georg Gadamer, Art. Hermeneutik, HWP 3, 1974, Sp. 1061-1073; Gerhard Ebeling, Art. Hermeneutik, RGG³ 3, 1959, Sp. 242-262; Georg Henrici, Art. Hermeneutik, biblische, RE³ 7, 1899, 718-750; 23, 1913, 642f.

2 Vgl. z.B. Klaus Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988; Hans Weder, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986; Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen (1979) ²1988 (GNT 6); Antonius H. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen (1977) ²1988 (GAT 5).

3 Vgl. etwa Heinrich Ott, Die hermeneutische Problematik und das Entmythologierungsprogramm, ThZ 44, 1988, 222-238; Matthias G. Raden, Hermeneutik der Entsprechung oder Hermeneutik der Nichtentsprechung. Eine Gegenüberstellung der theologischen Hermeneutiken von E. Jünger und P. Ricœur, EvTh 48, 1988, 217-232;

Theorieprogramms? - Ehe Alternativen zum Paradigma Hermeneutischer Theologie sichtbar werden⁴, sollten wir von der uns vorgegebenen semiotischen Trennung in Wort (I.1), Begriff (I.2) und Sache (I.3) der Hermeneutik ausgehen, um uns ihrer Aufgabe zuzuwenden. Wir werden uns immer wieder in solchen »seltsamen Schleifen«⁵, im »hermeneutischen Zirkel« des Verstehens bewegen.

1. Wörter für Hermeneutik

»Hermeneutik« ist ein spannendes Wort. Die Griechen nannten einen Griechisch sprechenden Barbaren *ἐρμηνεύς*, ein Wort, das sie aus dem Namen ihres Gottes *Ἑρμῆς* bildeten.⁶ Sie machten diesen damit nicht zufällig zum Ur-Dolmetscher. Hermes, der »Götterbote«, war der Gott der Übergänge: der Tore und Wege, des ehrlichen und des unehrlichen Gabentransfers bei Händlern und Dieben; er geleitete die Kinder ins Leben und die Seelen ins Todesreich. Eigentlich aber ist er »der von den Hermen«, das sind Haufen von Steinen (*ἐρμαί*) um einen phallisch aufgerichteten Einzelstein herum, die der Orientierung auf dem Weg dienten, indem sie dem Gedächtnis der Toten dienten - oder umgekehrt. So seßhaft geworden, wurde der alte, vorolympische Gott Hermes Beschützer der Gräber und Häuser. Man verehrte Her-

Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, hrsg. von Antonius H. J. Gunneweg / Henning Schröder, Bonn 1986 (Lit.); Wirkungen hermeneutischer Theologie, FS Gerhard Ebeling, hrsg. von Hans Friedrich Geißer / Walter Mostert, Zürich 1983; James M. Robinson, Die Hermeneutik seit Karl Barth (Lit.), in: Die neue Hermeneutik, hrsg. von ders. / John B. Cobb jr., Zürich/Stuttgart 1965 (NLT 2), 13-108 (sowie die übrigen Beiträge dieses Bandes). Vgl. jedoch auch die unterschiedlichen systematischen Perspektiven in: Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben, FS Henning Schröder, hrsg. von Dietrich Zilleßen u.a., Rheinbach 1991; Anton Houtepen, Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum, ÖR 39, 1990, 279-296; Oswald Bayer, Schöpfung als Anrede. Zu einer Hermeneutik der Schöpfung, Tübingen (1986) ²1990; José Severino Croatto, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik (sp.: Hermeneutica biblica, 1984), München 1989 (Ökumenische Existenz heute 5).

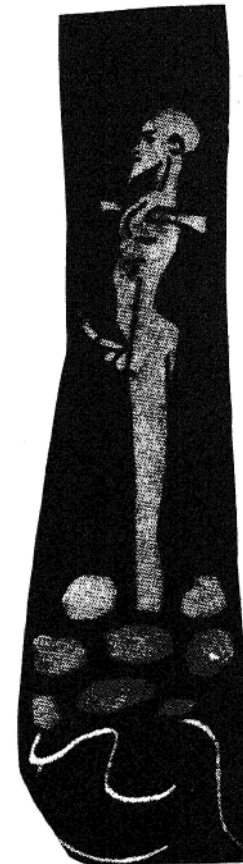
⁴ James P. Martin faßt in einem Literaturüberblick unterschiedliche Neuansätze zu einer Problemexposition zusammen: Toward a Post-Critical Paradigm, NTS 33, 1987, 370-385.

⁵ Vgl. Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach. Ein endlos geflochtenes Band (am.: An Eternal Golden Braid, 1979), Stuttgart (1985) ¹²1989, bes. 728-791 (Kap. XX: »Seltsame Schleifen oder Verwickelte Hierarchien«).

⁶ Peter Stockmeier, Art. Hermes, RAC 14, 1988, Sp. 772-780; Henning Wrede, Art. Herme, RAC 14, 1988, Sp. 701-722; Walter Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart u.a. 1977 (RM 15), 243-247 (»Hermes«); Martin P. Nilsson, Die Religion Griechenlands bis zur griechischen Weltherrschaft (Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1), München (1955) ³1967 (HAW 5.2/2), 501-510 (»Hermes«). Das Material ist zusammengestellt von Otto Stein, Art. Hermes, PRE 15, 1912, Sp. 738-792, erg. von Samson Eitrem, Suppl. 3, 1918, Sp. 1124-1126. Die postmoderne Aktualität der Gestalt zeigen z.B. Michel Serres, Der Hermaphrodit (fr. 1987), Frankfurt 1989; Jochen Hörisch, Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik, Frankfurt 1988, bes. 9-16 (»Hermes, Hermetik und Hermeneutik«).

mes, indem man einen weiteren Stein an die Hermen legte, ähnlich wie es heute noch bei jüdischen Gräbern getan wird.

Abbildung 1



Priaposherme im Steinhaufen

Aus: M.P. Nilsson, Die Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1

Abbildung 2



Hermes mit Stab, Flügelschuhen und Reisehut

Aus: P. Zanker, Wandel der Hermesgestalten in der attischen Vasenmalerei

Jeder neu hinzugelegte Stein bestätigte und erhielt die Bedeutung der Hermen. So konnten sie nicht als Nicht-Ordnung »bedeutungslos« werden, nämlich dem Erdboden gleich und von ihrer Umwelt nicht unterscheidbar. Solche Abgrenzungen gegenüber der Umwelt trennen Ordnung und Unordnung, Information und Entropie und ermöglichen dadurch Selbst- und Fremdentrichtung: Kommunikation. Hermes, der flügelfüßige Gott in unseren Verkehrs- und Handels-Emblemen, war

für die Griechen der »große Kommunikator«. Das motiviert eine traditionsreiche und zäh sich haltende Etymologie, »Hermes« und »Hermeneutik« auf Derivate der indogermanische Wurzel (*wre) mit der Grundbedeutung »aussprechen« zurückzuführen, von der auch das griechische *εἶπεῖν*, das lateinische »verbum« und das deutsche »Wort« herkommen. Der alte, ikonographisch immer jünger werdende Gott liebt Verwandlungen und Täuschungen und ist stets für Überraschungen gut. Religionsgeschichtlich, ethnologisch ist er ein Trickster, einer jener »göttlichen Schelme«, die - wie Rabe oder Coyote bei den Indianern - zwischen unserer und »der anderen« Welt vermitteln.⁷ Wir werden ihm unterwegs in mancher Gestalt begegnen. Als Hermes hat er ursprünglich vielleicht den Hirten geholfen, sich auf den Weiden zurechtzufinden. Auf jüngeren antiken Darstellungen trägt er ein Schaf auf den Schultern. Er ist das Urbild des »guten Hirten«.

Abbildung 3



Kriosphoros / der Gute Hirte

Aus: B. Bilzer, J. Eyssen, O. Stelzer (Hg.), Das große Buch der Kunst, Braunschweig 1958, S. 175

⁷ Paul Radin / Karl Kerényi / Carl Gustav Jung, Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus (engl.: The Trickster, 1954), Hildesheim (1956) ²1979; vgl. den klassischen Überblick bei Arie van Deursen, Der Heilbringer. Eine ethnologische Studie über die Heilbringer bei nordamerikanischen Indianern, Groningen / Den Haag / Batavia 1931; Wolfgang Nethöfel / Viola Schmid, Rabe fliegt nach Osten. Die indianische Alternative? Indianische und christliche Spiritualität, München 1987.

Nach Platon übernimmt Eros die Aufgabe des *ἐρμηνεύειν*, und zwar bringt er den Göttern die Opfer und Gebete der Menschen und den Menschen die Aufträge und Opfer-Gegengaben der Götter. Den »Dämon« Eros stattet Platon mit Attributen aus, wie sie sonst Hermes zugeschrieben werden. Doch Eros füllt als universaler Mittler den Raum zwischen Gott und Menschen, und er sichert den Zusammenhalt des Alls. Als Urbild des Philosophen wiederum besitzt er weder göttliche Weisheit, noch bleibt sie ihm unzugänglich, sondern er strebt nach ihr.⁸ Allerdings kann Platon die Hermeneutik (*ἐρμηνευτική τέχνη*) dieser göttlichen Sophia auch entgegensetzen, dann nämlich, wenn er sie mit der Mantik zusammenfaßt, der Kunst des Sehers. Beide »wissen nur, was gesagt ist, aber ob es wahr ist, haben sie nicht gelernt«.⁹ Hermeneutik wird dann gewöhnlich als »Auslegekunst« übersetzt, lateinisch »ars interpretandi«. Die griechischen Belege dieser Wortgruppe scheinen das ganze Beziehungsgefüge zwischen Worten, ihren begrifflichen Gehalten und den in Rede stehenden Sachverhalten abzudecken. Ist Hermes, der Gott der orientierenden Steinhäufen, in diesem umfassenden Sinn zum Gott der Kommunikation geworden?

Daran kann man zweifeln. Als Boethius eine Schrift des Aristoteles, der man den Titel »Περὶ ἐρμηνείας« gegeben hatte, mit »De interpretatione« übersetzte, produzierte er damit bereits das folgenschwere Mißverständnis, Aristoteles habe über den möglichen Sinn von Aussagen sprechen wollen. In dieser Schrift ging es jedoch um Gestalt, Aufbau und Struktur logischer Aussagen, während »interpretatio« meist schon nicht mehr rhetorisch als Aus- oder wenigstens als Auf-führung einer Rede verstanden wurde, sondern als ein Reden über eine Rede - als Auslegung autoritativer Texte. Im kollektiven Gedächtnis des Abendlandes jedoch blieb der mißverständliche Titel haften.

Mit dem »interpretari« der Vulgata¹⁰ ist das neue Wort endgültig im Spiel. Ableitungen davon (dt. Interpretation) werden zu den geläufigen Bezeichnungen der westlichen Gelehrtensprachen. Es geht dabei in besonderen Diskursen um die Auslegung der antiken und biblischen Texte, an denen sich das Abendland orientiert. Deren Rezitation als rhetorische Interpretation ist zum künstlerischen und liturgischen Sonderfall geworden.¹¹ Im Mittelalter fängt die »intelligentia Scriptur-

8 Symposium 202d-204b; vgl. Platon, Werke. Griechisch und deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 3, Darmstadt 1974, 314-321.

9 Epinomis 975c 4-8, vgl. Platonis Opera, Bd. 5, hrsg. von John Burnet, Oxford (1907) 151987, 429f (übers. von Bormann, zit. Anm. 1, 109).

10 *Ἑρμηνεύματα* sind Übersetzungshilfen, Glossen, Kommentare, auch biblischer Schriften. Bereits vor diesem Hintergrund unterscheidet im Neuen Testament Paulus die *γέννη* (das Hervorbringen) von der *ἐρμηνεία γλωσσῶν*, der Gemeinde-Variante der Zungenrede (I Kor 12,28; 14,26). Daneben findet sich *διερμηνεύειν* für die Schriftauslegung (Lk 24,27) und *ἐρμηνεύειν* für »übersetzen«. Die Vulgata gibt diesen Wortstamm mit »interpretari« wieder.

11 Vgl. Roland Barthes, Das semiologische Abenteuer (fr. 1985), Frankfurt 1988, 15-95 (»Die alte Rhetorik«); Renate Kühn, Prolegomena zu einer Theorie und Geschichte

arum« die schon von Paulus aufgezeigte Spannung zwischen Buchstabe (littera) und Geist (spiritus) der Bibel¹² in allegorischen Lektüeranweisungen auf, die im wesentlichen auf Origines zurückgehen. Nach diesem Verfahren orientiert man sich auf allen Wissensgebieten, auch bei der Auslegung von Rechtstexten¹³. Zu Beginn der Neuzeit ist allerdings der Rahmen des aristotelisch-scholastischen Weltbildes dem Vergewisserungsdruck nicht mehr gewachsen, der von den kritischen Benutzern der nun massenhaft vervielfältigten Texte ausgeht. Die als Krieg zwischen den Konfessionen gewalttätig gewordenen Auseinandersetzungen über die Orientierungsanweisungen der abendländischen Referenztexte, vor allem der Bibel, versucht eine neue Einleitungswissenschaft zu befrieden.¹⁴ Im humanistischen Rückgriff auf Aristoteles nennt sie sich »(ars) hermeneutica«. Die Gelehrten verständigten sich darauf, zunächst genau zu erforschen, welchen inhaltlichen Sinn ein Text vermittelt. Ob und inwieweit dieser textinterne Sinn mit tatsächlichen Sachverhalten übereinstimmt - ob er also wahr ist -, das sollte fallweise und nach anderen als den Kriterien bloßer Textauslegung entschieden werden. Doch diese Methode, den ursprünglichen Sinn einer Aussage zunächst losgelöst von ihrem Wahrheitsanspruch zu erforschen, stieß auf theologischen Widerspruch: Die Wahrheit ist nur eine - Gott ist die Wahrheit. »Hermeneutica generalis« und »hermeneutica sacra« entwickeln sich daher getrennt. Die Geisteswissenschaften erblühen - allerdings im einem zweiten, viel gefährlicheren Gegensatz zu den Naturwissenschaften. »Verstehen«, ursprünglich ähnlich verwendet wie lat. »intelligentia«, tritt bald in

der Sprechkunst, in: Miteinander sprechen und handeln, FS Hellmut Geissner, hrsg. von Edith Slembek, Frankfurt 1986, 189-202.

12 Vgl. II Kor 3,6.

13 In dieser Weite wird die Hermeneutik philosophisch interpretiert von Emilio Betti, Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften (it. 1955), Tübingen 1967; Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (jetzt: Hermeneutik 1), Tübingen 1960²1986 (GW 4). Der Hinweis auf die juristische Auslegungslehre kann allerdings auch das »Unbehagen am Vorrang der literarischen Hermeneutik« verschleiern und eine »Tendenz zurück zur Theologie« markieren, die deren Ende als moderne, (text-)kritische Wissenschaft bedeuten würde. Vgl. Odo Marquard, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik eine Antwort ist (1981), in: ders., Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1987, 117-146, hier: 132f, mit Hinweis auf Gadamer, a.a.O. 290-323 (»Wiedergewinnung des hermeneutischen Grundproblems«); vgl. auch Hans Georg Soeffner, Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik, Frankfurt 1989.

14 Von einer Theorie des Medienwandels her läßt sich also begründen, warum die moderne »Literarische Hermeneutik« als Replik auf den Bürgerkrieg um den absoluten Text« verstanden werden kann. Odo Marquard verweist bei seiner These auf den ersten Systematiker einer »hermeneutica generalis«: Johann Conrad Dannhauer, Idea bonis interpretis et malitiosi calumniatoris ..., Straßburg 1630; zum erstenmal im Buchtitel in: ders., Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum, Augsburg 1654. Vgl. Odo Marquard, zit. Anm. 13, 127-132; von Bormann, zit. Anm. 1, 111-114 (»Die Ausbildung der Hermeneutik in der Methodenlehre des Humanismus und der Aufklärung«).

einen schöpfungstheologisch verhängnisvollen Gegensatz zum »Erklären« der Natur und kennzeichnet seitdem als Orientierung innerhalb von Geschichte und Kultur gleichermaßen Methode und Theorie der Theologie.¹⁵

Im Umkreis der Heidegger-, und im Anschluß daran der theologischen Bultmann-Rezeption werden »Verstehen« und seine Ableitungen populär. Den Bedeutungsausweitungen, die bei Heidegger auf die Selbsterschließung des Seins im Menschen zulaufen, entsprechen Neubildungen wie »Sprachereignis« und »Wortgeschehen«, entspricht theologisch eine Aufwertung der Rede vom »Wort Gottes«: Jesus Christus selbst kann emphatisch so genannt werden¹⁶. Nach dem Zweiten Weltkrieg wirkt die deutsche philosophische wie theologische Hermeneutik derart über die Grenzen, daß auch dort jenes Titelwort in den Gelehrtensprachen wieder auflebt. Das wiegt schwer - besonders wenn man sich vergegenwärtigt, welchen sprechakrobatischen Herausforderungen sich Engländer und Franzosen angesichts von Wörtern wie »hermeneutics« oder »herméneutique« stellen müssen.

Das mag uns zurückerinnern an die griechisch radebrechenden Barbaren, jene stammelnden Dolmetscher, die die Griechen »Hermeneuten« nannten, weil sie sie immerhin verstanden. Auch die Etymologie des Wortes »Hermeneutik« scheint uns in diese Ursituation von Kommunikation überhaupt zu führen. Der körperlich anwesende Partner wird hier stammelnd, gestikulierend durch den ganzen Körper über die gegenwärtige Situation orientiert - gerade so, wie eine Hermes-Säule in der Landschaft orientiert. Orientierung »ist der Fall«; man könnte sie auf dieser Grundstufe in einem einfachen Reiz-Reaktions-Modell nachbilden. Wir sollten diesen vorsprachlichen Ursprung der Kommunikation nicht vergessen. Denn eine solche Perspektive erschließt Aspekte, die über die Grenzen moderner Hermeneutik hinausführen werden. Sprachausdrücke »überdeterminieren« jeweils eine Fülle anderer orientierender Körperausdrücke. Mit Hilfe dieser Operation der Mengenbildung wird es möglich, Eindrücke zu speichern, sie in vielfältiger Weise assoziativ zu verbinden und auszudrücken. So können sich auch in schriftlosen Kulturen körperlich Anwesende über Abwesendes, also Fernes oder Vergangenes orientieren. Erst hier, wo es Sprache »gibt«, wo Reiz-Reaktions-Modelle prinzipiell nicht mehr greifen, beginnt nach klassischem Verständnis »Hermeneutik«. Folgen wir dem und bezeichnen erst, aber auch nur

15 Vgl. Richard Schaeffler, Art. Verstehen, Handbuch philosophischer Grundbegriffe (Studienausg.) 6, 1974, 1628-1641.

16 Vgl. den 1. Satz der »Theologischen Erklärung zur gegenwärtigen Lage in der Deutschen Evangelischen Kirche« (»Barmer Erklärung«, 1934): »Jesus Christus, der uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben« (Die erste Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, Bd. 2, Texte - Dokumente - Berichte, hrsg. von Gerhard Niemöller, Göttingen 1959 [AGK 6], 198).

das bloße Vorhandensein sprachlicher Kommunikation als eine »null-stellige« hermeneutische Relation: dann verweist schon ein bloßes Wort wie »Hermeneutik« auf eine einstellige Relation. Es wird gebildet, um zu sagen, daß es diese schriftlose sprachliche Kommunikation gibt, d.h. um uns auf Orientierung hinzuorientieren.

Tatsächlich werden wir auch von den ersten Wort-Belegen für »Hermeneutik« in eine nicht-naive, nämlich in die ethnologische Ursituation geführt. Das gerade zur Schriftkultur gewordene Griechenland benennt mit dem Hermes-Namen die eingeborenen Informanten der schriftlosen Kulturen, die es als seine Umwelt entdeckt und an denen es sich über sich selbst orientiert. Die Schriftlichkeit wird als Kulturgrenze spürbar, weil jenseits der griechischen Sprachgrenzen Verständigung wieder auf die Face-to-face-Situation der alten Gesellschaften zurückgeworfen wird. Man spürt,

»Wie das Wort so wichtig dort war,
Weil es ein gesprochen Wort war.«¹⁷

Es ging demnach im sprachlichen Umfeld von »Hermeneutik« ursprünglich gerade nicht um den Verweis weg von den Wörtern auf ihren Sinn und auf Sachverhalte, die sie repräsentieren - nicht um »Verstehen« -, sondern gerade umgekehrt um das Wort als Körperausdruck, um »Rede« als Urphänomen. Allerdings: Von den Sophisten verklärt, von Platon verteuelt, begegnet uns die mündliche Kommunikation von Anfang an als ein gesellschaftliches Konstrukt von Primitivität, an dem man sich in einer kompliziert gewordenen Verstehenssituation eindeutig orientieren will. Seinerseits romantisierend und orientierungssüchtig, verstellt das heutige Vorverständnis von »Hermeneutik« den Blick auf seine unangenehm (post-)modernen Ursprünge.

17 Goethes Hermeneutik dekonstruiert ironisch:

»Dort im Reinen und im Rechten,
Will ich menschlichen Geschlechtern
In des Ursprungs Tiefe dringen,
Wo sie noch von Gott empfangen
Himmelslehr' in Erdesprachen
Und sich nicht den Kopf zerbrechen.
Wo sie Väter hoch verehrten,
Jeden fremden Dienst verwehrten;
Will mich freun der Jugendschranke:
Glaube weit, eng der Gedanke ...«

(Westöstlicher Divan, Moganni Nameh / Buch des Sängers, Hegire [1814]: Johann Wolfgang von Goethe, West-östlicher Divan, hrsg. von Ursula Beyer / Manfred Beyer Berlin 1965 [Berliner Ausg. 3], 9.)

2. Begriffe der Hermeneutik

Die verschiedenen Wörter um »Hermeneutik« herum wurden und werden keineswegs immer im selben Sinn verstanden. Gerade die Versuche, sprachlich eindeutig auf Hermeneutik hinzuorientieren, indem man definiert oder erläutert, was Hermeneutik ist und was sie tut, lassen Verschiedenheiten hervortreten. Schon Platon ging dabei eigenartige Wege:

»Auf alle Weise muß doch »Hermes« etwas von der Rede bedeuten, denn daß er *Dolmetscher* ist und Bote, auch hinterlistig und betrügerisch im Reden und auf dem Markte Verkehr treibt, dieses ganze Geschäft beruht doch auf der Kraft der Rede.«¹⁸

Dabei sind die Hermeneuten aller Schattierungen für Platon eben deshalb zwielichtige Gestalten, weil man ihrer Rede ausgeliefert ist. Diese Ambivalenz bleibt, wenn die Hermeneutik als Kunst definiert wird, Orakelsprüche zu verkünden. Von all diesem Reden kann man sich nicht distanzieren, weil man es nicht kontrollieren kann. Platon interpretiert dies durch jenen Kunst-Mythos von Eros als dem All-Vermittler. Der mythische Gabentausch zwischen Menschen und Göttern wird dort selbst noch quasi-begrifflich definiert durch das »Dämonische«. Als reines Medium repräsentiert es den Göttern das Menschliche und den Menschen das Göttliche. Die ironischen bis polemischen Kommentare Platons konzentrieren sich aber auf die behauptete mediale Unhintergebarkeit, mit der in den üblich gewordenen Verwendungskontexten von *ἐρμηνεύς* nicht nur der Dichter die Götter oder das Musenwort repräsentiert, sondern auch der Rhapsode seinerseits die Dichter, das Gehirn die akustischen Luftschwingungen, das Wort den Geist oder der Bote seinen berichtenden oder gebietenden Auftraggeber.¹⁹ Platons »Dämon« gebietet ihm, das alles nicht je schon zu wissen, d.h. einfach zu glauben, sondern es allererst auf seine Wahrheit hin zu befragen.

In den späteren Zusammenhängen hat sich dieses magische Band zwar gelockert. Die *ἐρμηνεία* wird zum Ausspruch, zur Aussagestruktur, zum Reden-Können des Menschen im Unterschied zu seinem Wahrnehmen und seinem Denken-Können. Diese Rede kann durch den Kontext bestimmt sein als Variante, als Erläuterung, ja auch als Verfälschung einer ursprünglichen Rede. Aber selbst und gerade in solcher Differenzierung identifiziert jenes Wort eine von mehreren Aussagen, es qualifiziert sie noch nicht ausschließlich von ihrem Wahrheitswert her. Eine derartige Bestimmung wird erst durch die rhetorisch-juristische lateinische Verwendung von »interpretatio« auf

18 Kratylus 407e-408a (übers. von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1824), in: Platon, zit. Anm. 8, 472f.

19 Zusammenstellung durch von Bormann, zit. Anm. 1, 109.

die griechische Lehre von den *ἐρμηνεία* zurückprojiziert. In *Περὶ ἐρμηνείας* betrachtet Aristoteles Aussagen²⁰, um so den Gegenstand späterer logischer Analyse gerade unabhängig von dieser selbst zu bestimmen. Als man sich im 17. Jahrhundert wieder auf ihn bezieht, sind Hermeneutik und Logik hingegen durch unterschiedliche Wahrheitsbegriffe definiert. Sie

»unterscheiden sich dadurch, daß jene (sc. die *hermeneutica*) auch den wahren Sinn der falschesten (Text-)Stelle zu erforschen hat, diese jedoch die Wahrheit einer Schlußfolgerung aus den wahrsten Prinzipien ableitet.«²¹

Der Kanon der »media hermeneutica« (»media interpretationis«) war allerdings nicht neu. Die neu definierte Aufgabe der Hermeneutik wurde erläutert durch jene alten Regeln kritischer, Textzusammenhang und Autoreigentümlichkeit beachtender Lektüre, die schon in der hellenistischen und jüdischen Philologie den einfachsten Sinn eines zu allegorisierenden Homer- bzw. Mose-Textes festgestellt hatte. So sicherten auch im Abendland die »interpretationes« den Sinn der Quellen bzw. den *sensus historicus* der littera bei der Heiligen Schrift. Ziel der Interpretation aber ist die »*intelligentia*«. »Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat«, schrieb Origines dem Abendland ins Stammbuch der Hermeneutik²²:

»Dreifach also muß man sich die »*Sinne*«²³ der heiligen Schriften in die Seele schreiben: Der Einfältige soll von dem »*Fleische*« der Schrift erbaut werden, so nennen wir die auf der Hand liegende Auffassung²⁴, der ein Stück weiter Fortgeschrittene von ihrer »*Seele*«, und der Vollkommene²⁵ ... erbaut sich aus dem »*geistlichen Gesetz*«, das den Schatten der zukünftigen Güter enthält.«²⁶

In der Neuzeit wird dagegen die Bibelexegese ebenso wie die Exegese anderer Quellen und die Textauslegung überhaupt zunehmend durch Regeln und Methoden erläutert, die das Textverstehen gerade auf das

20 Terminus ist dort *ἀπόφανσις*; vgl. Aristotelis *Categoriae et Liber de interpretatione*, hrsg. von Lorenzo Minio-Paluello, Oxford 1949, Nachdr. 1989, 52 (17 a 6f) u.ö.; *ἐρμηνεία* heißt bei Aristoteles der Gegenstand stilistischer Analyse in *Poetik und Rhetorik*.

21 Dannhauer, *Idea*, zit. Anm. 14, (übers. von Bormann, zit. Anm. 1, 114).

22 *Περὶ ἀρχῶν* IV 2,4 p. 312f; Origines, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. u. übers. von Herwig Görgemanns / Heinrich Karpp, Darmstadt 1976, 708-711. Zur Bedeutung vgl. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris, Bd. 1,1-2, 1959; Bd. 2,1-2, 1961/1964, hier: 2, 1, 198-207 (»Origène«), der zu Recht die für die abendländische Tradition maßgebliche Übersetzung Rufins zitiert. Vgl. u. Anhang I.1.

23 *νοήματα*; Rufin übersetzt »*intelligentiam*«.

24 *τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν*; Rufin: »*communem istum et historiale intellectum*«.

25 Origines verweist hier auf I Kor 2,6f; Rufin: »*loquimur dei sapientiam in mysterio absconditam*«.

26 Rufin: »*ab ipsa »spiritali lege« quae »umbram habet futurorum bonorum« tamquam ab spiritu aedificentur« (vgl. Röm 7,14; Hebr 10,1).*

historische Verständnis der Autorintention zusammenschlüsseln lassen. Ein Verständnis, das insgesamt und auf Dauer allerdings ein Sich-Einrichten am Schreibtisch und ein Einordnen in Zettelkästen geworden ist. Die mittelalterliche Hinorientierung der Existenz auf das rettende Geheimnis Gottes in der Heiligen Schrift moderiert sich zu philologischen Sekundärtugenden, die das ursprüngliche »Gefühl« für den Text mit »Sicherheit« und »Takt« zusammenordnen. Eine emotional derart herabgestimmte Hermeneutik unterstellt sich dann dem »unbestechlichen Sinn für historische Wahrheit«, der in der Kritik herrscht.²⁷ Letztlich geht es um »die richtige Reproduktion des Überlieferten«²⁸ in Textausgaben, Kommentaren und wissenschaftlichen Übersetzungen.

Aber was ist unterdessen aus den Hermen, dem Gott als Boten, dem Körperausdruck des Dolmetschers geworden? Wir wissen jetzt, warum sie uns so ferngerückt sind. Sie orientieren nicht mehr Anwesende in einer durch Unmittelbarkeit geprägten Situation. Es sind auch nicht mehr nur »Hermeneutik« und die Wörter in ihrem Umkreis, die uns auf sie hinorientieren, sondern wir haben uns wiederum durch Definitionen und Erläuterungen, Methoden und Theorien auf sie hinorientieren lassen, durch die uns »etwas als etwas Bestimmtes« repräsentiert wird.

Diese Formulierung ist charakteristisch für eine Hermeneutik zweistelliger Relationen. Hier gibt es nicht mehr den sprachlichen »Hinweis auf«, sondern das ausgebildete »Reden über«; nicht mehr Worte, sondern erläuterte oder definierte Begriffe; es gibt nicht mehr das Wort »Hermeneutik«, sondern Hermeneutik als Begriff. Dieses »es gibt« verweist nun auf eine gesellschaftliche Erfahrung unterschiedlicher Orientierung durch autoritative Texte und auf gesellschaftliche Institutionen wie die Disputationen der mittelalterlichen Universitäten, die unterschiedliche Textinterpretationen verarbeiten. Etwas davon lebt in der »reinen« Philologie und im feuilletonistischen Kritikerstreit der Interpretationen nach. Eine Hermeneutik ausschließlich zweistelliger Relationen wäre zwar vorneuzeitlich. Sie kann aber als Typus noch für jene Hermeneutiken gelten, die sich selbst allenfalls als unhinterfragt in Geltung stehend reflektieren. Sie reden stets wie von innen, auch wenn sie methodisch differenziert und durch eine Theorie begründet sind. In ihrer Welt erscheinen - je nach Theorie - Texte als Symbole oder Zeichen, die als signum oder Signifikant innerhalb eines reich gegliederten Systems von Repräsentationen und Entsprechungen auf »die Sache selbst« (res, Signifikat) verweisen, d.h. auf deren »Idee« als ihre Wahrheit oder Geltung.

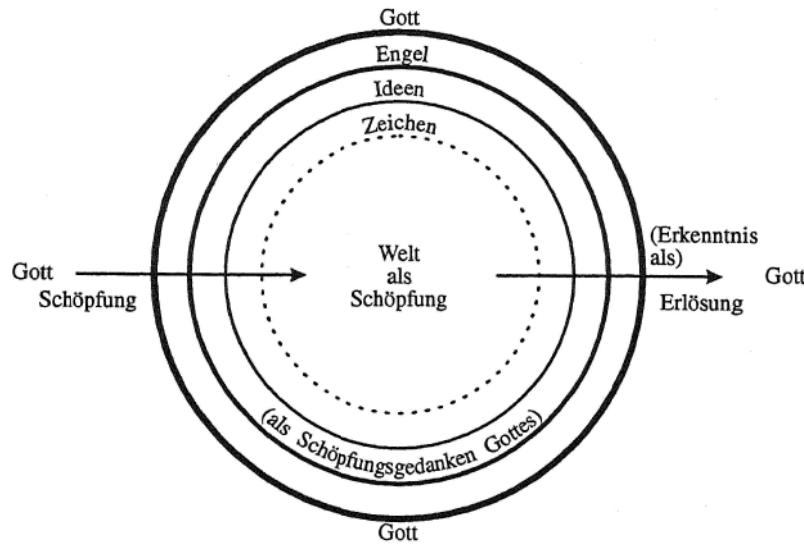
27 So der Schleiermacher-Schüler August Boeckh, Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften (Vorl. 1809-1865, hrsg. von Ernst Bratuschek, 1877), hrsg. von Rudolf Klussmann, 21836, Nachdr. Darmstadt 1966, 86f. 174. Vgl. u. Anhang I 2 b.

28 A.a.O. 17.

Wenn wir uns selbst in diese Perspektive versetzen, so sehen wir uns von unserem Ausgangspunkt getrennt und doch zugleich mit ihm verbunden durch eine Art Zwiebelmodell von Sprachen - Meta- über Objektsprachen -, dessen äußerste Haut der vorliegende Text ist, der von hermeneutischen »Erläuterungen«, »Begriffen« und »Definitionen« redet. Er versucht notgedrungen, von fern über die mündliche Kommunikationssituation, über direkte Orientierung zu orientieren. Sprache scheint in einzigartiger Weise dazu geeignet zu sein, eben weil sich mit ihr »Schleifen«, »Zirkel«, interne Hierarchisierungen und Kopplungen bilden lassen. Eine differenzierte, z.B. begriffliche Orientierung wird durch eine Aufzählung von Merkmalen erreicht, die Fernstehenden aus anderen Kontexten bekannt sind. Wörter werden zu Begriffen, wenn sie auf eine tieferliegende »Schale« des sprachlichen Zwiebelmodells hinorientieren. Gäbe es hier keine vermittelnden »Konnotationen«, gäbe es nicht die mögliche Austauschbeziehung zwischen Merkmalen verschiedener Sprachschichten, hätte ich »Hermeneutik« und die anderen Wörter gar nicht einführen können. So aber läßt sich Unbekanntes von gelungenen Orientierungen, vom besser Bekannten her erläutern oder sogar definieren: jedenfalls bis zu dem spannenden Abprungspunkt, wo das kreative Vermögen des Menschen divinatorisch das *εὑρηκα* (»ich hab's«) vorbereiten muß.

In einem solchen Zwiebelschalen-Modell orientierender Kommunikation verweisen von außen nach innen lauter Symbole oder Zeichen aufeinander, bis im Zentrum das »Ursymbol« auftaucht, in unserem Fall die Herme, die direkt orientierend auf sich selbst verweist. Wenn wir aber heute über dieses Modell und über diese Modellerfahrung nachdenken, stoßen wir auf eine eigentümliche Schwierigkeit. In welcher Weise interpretiert (oder definiert) es seinerseits »Orientierung«? Verstehen wir etwas, sehen wir etwas oder reagieren wir als Lebewesen auf die grafischen Muster von Texten an den Sinnesorganen unserer Körpergrenze? In Antike und Mittelalter verwiesen die Symbole und Zeichen von innen nach außen, von einer uneigentlichen zur eigentlichen Wirklichkeit. Die damalige Vorstellung vermutet die Wahrheit außerhalb der Welt, welche einst aus der Selbstbeschränkung Gottes entstanden war, der »alles in allem« ist. Das Ende der Welt wurde imaginiert als das Auseinanderplatzen aller Formen, ein Explodieren - eben nicht ins Nichts, sondern zurück in Gott als die außerhalb der Welt liegende Überwirklichkeit. In dieser Welt ^{a1} Schöpfung führt Erkenntnis als Erlösung: als Gnosis von den Gegebenheiten über die Zeichen zu den Ideen, über denen als dem Bereich der ursprünglichen Schöpfungsgedanken Gottes die Welt der Eng beginnt, die vor Gott selbst in seinem dort offenbaren Geheimnis stehen.

Abbildung 4



Vormoderne Logo-Onto-Theologie

In der Neuzeit hingegen ist diese Wahrheit implodiert. Die Vorstellungen haben sich fast umgekehrt, und um sie nachzuzeichnen, müßten wir das Modell gleichsam nach innen stülpen. Solche Inversion ist jedenfalls vorauszusetzen, wenn Ferdinand de Saussure in seinen berühmt gewordenen Vorlesungen, dem 1916 postum veröffentlichten »Cours de linguistique générale«, den Signifikanten als »materiellen Bedeutungsträger« des Sprachzeichens definierte, der eine »Idee« repräsentiere.²⁹ Solche Überlegungen scheinen uns vor die hermeneutische Alternative zu stellen, entweder die Evidenz des Inhaltlichen oder den physischen Aspekt der Ausdrucksseite sprachlicher Orientierungen zu verleugnen. Aber sie verweisen uns in Wirklichkeit von der antiken Wahrheits- auf eine neue Wirklichkeitsorientierung und von den antiken und mittelalterlichen Repräsentationsbeziehungen zwischen Zeichen und Wahrheit auf ein neuzeitliches Systemdenken, das bereits bei Saussure zwischen beiden Bereichen vermittelt.

Dabei fällt ein Schlaglicht auf die jeweils eigene hermeneutische Position: In einer funktionierenden Hermeneutik wird diese Frage nicht gestellt! Dort wird auch nicht spürbar und beschreibbar, was das Austauschspiel der Konnotationen zwischen den Sprachebenen unseres Modells, was unser Wissen begrenzt. Es ist zwar keineswegs durch

29 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, fr. teilw. hrsg. von Rudolf Engler, 3 Bde., Wiesbaden 1967/1968; dt.: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hrsg. von Charles Bally / Albert Sechehaye, Leipzig/Berlin (1931; 21967) 1986.

starre Ersetzungsregeln organisiert. Sonst wären wir unterwegs nicht auf unterschiedliche Definitionen, fruchtbare Mißverständnisse, Differenzierungen und Weiterentwicklungen im geschichtlichen Anschluß an die Hermeneutik gestoßen. Aber jenes Schichtenmodell erlaubt nicht mehr, die Frage zu formulieren, ob auch nur die verschiedenen Verwendungen eines Wortes noch dasselbe bezeichnen. Dies kann sich verschärfen zur Wahrheitsfrage als »von außen« gestellte Frage nach der Beziehung zwischen dem Bezeichnenden und dem Bezeichneten. An solchen Fragen zerbricht eine traditionale Hermeneutik. Die Neuzeit kann das hermeneutische Problem nicht mehr in zweistelligen Relationen erfassen. Eine post-naive Hermeneutik ist geboren - und in der Semiotik als Lehre von den Zeichen klar formuliert worden. Erst vor diesem Hintergrund erscheinen die Erläuterungen und Definitionen, die das Wort »Hermeneutik« zum Begriff werden lassen, als dessen Inhalt, Sinn, Intension oder Designat - allerdings bereits in einer Dreier-Konstellation, die mit der bloßen Unterscheidung von Signifikant und Signifikat noch nicht gegeben ist, sondern sich darauf bereits orientierend bezieht.³⁰

Damit hat sich eine neue Schleife geöffnet. Denn die späteren Erläuterungen lassen »Hermeneutik« ja eben deshalb auch noch die gegenwärtige Hinorientierung auf Tradition repräsentieren, weil das Wort »Hermeneutik« ursprünglich genau dieses umfassende Geschäft der Sich-Verständigens im Sinne einer guten, d.h. für die Zukunft wegweisenden Orientierung meint. Nun orientieren wir uns zwar einerseits nach wie vor so, wie man sich früher an den Hermen orientierte. Die Buchstaben der Texte, die wir auslegen, in denen wir »Hermeneutik« und über Hermeneutik lesen, affizieren unsere Sinne hier und jetzt, wie dies die Steinsäulen auf den Feldern taten. Aber Hermeneutik lehrt uns, genau dies zu vergessen. Die gegenwärtige hermeneutische Situation wird gerade dann körperlos, ja immateriell³¹, wenn wir die vermittelnden Definitionen, Methoden und Theorien verstanden haben und wenn wir sie gelten lassen als Äquivalente ursprünglicher Orientierungssituationen. Wir müssen sogar die Frage stellen, welche Bedeutung auch nur die Feststellung haben kann, daß »es Hermeneutik gibt«. Hermes ist tot, und auch die Sonne der Wahrheit ist unsichtbar geworden, ortlos im grellen Licht des kritischen Bewußtseins. So meldet sich

30 Vgl. dazu Wilfried Härle, *Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten*, München/Mainz 1982, bes. 17-34 (»Zur Definition von Begriffen bzw. Zeichen«); Umberto Eco, *Einführung in die Semiotik* (it.: *La struttura Assente*, 1969), München 1972, bes. 65-144 (»Die Welt des Sinnes«).

31 Vgl. *Les Immateriaux. Exposition*. Paris, Centre de création industrielle, Paris 1985.

3. die Sache der Hermeneutik.

»Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten?«, läßt Nietzsche als Propheten der Neuzeit den »tollen Menschen« rufen:

»Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? ... Gott ist todt!«³²

Die moderne Hermeneutik, auch die theologische, ist in einem präzisen Sinne eine Hermeneutik »nach dem Tode Gottes«. Und die Hermeneutische Theologie entgeht dieser Situation nicht; sie perpetuiert sie, wie wir sehen werden.

Weg von den Feld-, Wald- und Wiesen-Göttern, über vergötterte Berge und Meere hinweg hatten die Menschen sich hinorientiert auf den jenseits der Welt »immer seienden Allvater«, der die ganze Welt als beseelt geschaffen hatte.³³ Seine Wahrheit starb mit ihm. Seitdem erkennen wir auch die scheinbar selbstverständlichen Definitionsmerkmale von »Hermeneutik« als wandelbar, und sie sind unter uns umstritten. Eben nicht nur in ihrem Sinn (»Was heißt ...?«), sondern in ihrer Bedeutung (»Gibt es ...?«). Gibt es Hermeneutik vor Platon? Setzt Hermeneutik menschliches Bewußtsein voraus? Bei Platon noch ist sie ein Vorgang, bei dem man zweifeln kann, wieviel davon dem handelnden menschlichen Subjekt, wieviel dem »Dämon« zuzuschreiben ist. Nach der idealistischen Blütezeit hermeneutischer Theoriebildung kehrt die verdrängte Frage heute wieder: im Ereignishaften (événement), das der Sprache in der Neuen Hermeneutik zugeschrieben wird, aber auch in den Computerprogrammen »künstlicher Intelligenz«, wo die Frage nach dem menschlichen Bewußtsein sich in neuer Zuspitzung stellt. Weiter: Ist Hermeneutik als »Objektsprache« zu bestimmen - sind unter diesem Titel also Erklärungen, Auslegungen, Interpretationen zusammenzufassen, ist sie also »Exegese«? Oder ist sie »Kunstlehre«: ein Ensemble von Techniken, Methoden und Regeln der Interpretation? Wenn sie dies ist - verfährt sie typischerweise explizit, also Varianten erzeugend, oder »divinatorisch«: kreativ, wie Schleiermacher vermutete? Oder ist sie reine Theorie des Verstehens, also in bezug auf jene Verfahren metasprachlich zu definieren? Bezieht sie sich (pragmatisch) auf Hinweise oder Befehle, (onto-

32 Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (1882), Berlin / New York 1973 (Krit. GA, hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Bd. 5/2), 159.

33 Platon rekonstruiert »diese Welt durch des Gottes Fürsorge als ein in Wahrheit beseeltes und mit Vernunft begabtes Lebewesen« (Timaios 30 b [übers. von Hieronymus Müller, 1857], in: Werke. Griechisch und deutsch, hrsg. von Gunter Eigler, Bd. 7, Darmstadt 1972, 38f), darüber hinaus als »eingeboren« (οὐρανὸς μονογενῆς) und als »kommenden Gott« (ἐσόμενος θεός) (31b.34a, a.a.O. 40f.46f).

logisch) auf alles Seiende, (semiotisch) nur auf Zeichen, (semantisch) nur auf Sprache oder (philologisch) nur auf Texte? Ist Zeitlichkeit, Geschichtlichkeit für sie konstitutiv, wie Hans-Georg Gadamer und die Neue Hermeneutik behaupten? Vor welchem Hintergrund könnte sich eine theologische, eine christliche Hermeneutik abzeichnen?

Solche radikalen Fragemöglichkeiten zeigen an, daß bei den ersten Distanzierungen von unmittelbaren Kommunikationssituationen und daß bei jener antiken und mittelalterlichen Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat noch nicht wie heute zwischen dem Sinn einer Aussage und ihrer Bedeutung unterschieden wurde: zwischen dem Bezug auf Begriffe also und dem Sachbezug. »Hermeneutik«, »interpretatio« und die verschiedenen Erläuterungen dazu verstehen wir aber vielleicht nur so, wie wir »Kentaur« oder »hölzernes Eisen« verstehen. Aber dann müssen wir auch fragen, ob und in welchem Sinn dem ein Sachverhalt entspricht und ob Aussagen, die diese Begriffe verwenden, wahr sein können. Wir müssen also sprachliche Konstellationen, wie sie etwa in den Definitionen von »Hermeneutik« vorliegen, von den damit assoziierten Erfahrungen so unterscheiden, daß wir uns erneut auf die ursprüngliche Situation und in ihr auf »Hermeneutik« hinorientieren können: kritisch.

All diese Fragen werfen zunächst einmal die *eine* Frage auf, ob es überhaupt einen identifizierbaren Gegenstand oder Sachverhalt gibt, auf den sich »Hermeneutik« (über ihren Begriff) bezieht. Setzen wir einmal voraus, daß sich dies als Ergebnis unserer Bemühungen zeigen wird, so ist im Rückblick doch schon klar, daß wir nicht von einer starren Korrelation zwischen Wort- und Sachgeschichte ausgehen können. Es gab das Wort ohne die Sache, es gab die Sache ohne das Wort »Hermeneutik«, und Begriffsbildung wie Verifikationsverfahren werden immer kritisch zwischen diesen Eckpunkten zu vermitteln haben. So nimmt »ἐρμηνεία« eben die enge Bedeutung von »Kommentar« an, während die Auslegungsaufgabe, die Platon in diesem Kontext ins Auge faßt, sich unter anderen Titeln als die zentrale Aufgabe der abendländischen Kultur erweisen sollte: Sowohl bei Griechen wie Juden als auch später bei den Christen ging es dabei um Gegenwartsdeutung durch die Interpretation normativer Texte. Aber nicht nur der Traditionsstrom dieser Allegorese riß ab, sondern auch die Schulung in der neuen »ars hermeneutica«, die sie am Beginn der Neuzeit abgelöst hatte. Und Schleiermachers reiche Theorie blieb fast folgenlos für die Neue Hermeneutik, bis diese sich in einer hermeneutischen Selbstreflexion ihrer diskontinuierlichen Vorgeschichte versicherte.

Der vornezeitliche kritische Bezug auf die Bedeutung hermeneutischer Begriffe und Definitionen stand im Dienste der durch die Texte vermittelten Wesenseinsicht und erscheint uns heute wie von dieser überstrahlt. Erst nach der Epochenschwelle erkennen wir in solcher

Kritik einen zweiten, besonderen Bezug: das empirische, faktische, synthetische Urteil, das über die Wahrheit der Aussagen entscheidet. Die alte, vierfach von »innen« nach »außen« zurückorientierende Konstellation von *causa formalis*, *materialis*, *efficiens* und *finalis* ist zum modernen Kausalschema zusammengeschnürt und orientiert nun auf innerweltliche Konstellationen hin. In dem privilegierten Beispiel, das wir in diesem ersten Kapitel zu verfolgen haben, ist dies der Geltungsbereich, die Extension, das Denotat des Zeichens »Hermeneutik« oder hermeneutischer Aussagen. Bezogen auf die Begriffs- und Definitionsmerkmale und die möglichen Erläuterungen des Wortes »Hermeneutik«, also auf Inhalt, Sinn, Intension oder Designat des Signifikanten, könnte man sagen, daß dadurch als Abschluß eines Orientierungsvorgangs die Menge (Klasse) der aufgezählten Eigenschaften geschlossen wird und ihren »label« erhält: den identifizierenden Mengenindex. Unter einem genetischen Aspekt betrachtet, können erst durch diese neue Beziehung neue Botschaften ausgesagt werden. In diesem inner-sprachlichen Bezug wirkt menschliche Kreativität »rule changing«, syntagmatisch, d.h. neue Beziehungsmuster definierend. Demgegenüber erscheinen nun die Ausgangsbegriffe und konventionellen Definitionen als »rule governed«, paradigmatisch, als definierte Beziehungen. Sie sind bereits Bestandteil des Codes einer Sprache, und die dort als Intension des Zeichens festgeschriebenen Konnotationen werden nun kenntlich als analytisch, nicht-empirisch, d.h. als logisch wahr im modernen Sinne.

Nun könnte man leicht die »ars hermeneutica«, d.h. die moderne Hermeneutik insgesamt, als bloße Sinn- (im Unterschied zur Bedeutungs-) Analyse aller Aussagen lokalisieren, während es erst bei jenem zweiten Bezug um deren Wahrheit ginge. Dem entspricht, wie wir gehört haben, ein geschichtliches Motiv aus der Zeit der Religionskriege. Aber damit wäre die Pointe der damals gefundenen Lösung gerade verfehlt. Die Wahrheit als Wirklichkeit läßt sich von jenem Verfahren nicht mehr ablösen. Diese Dekonstruktion der Hermeneutik erweist sich vielmehr als identisch mit der Rekonstruktion der Semiotik in ihrer heutigen Gestalt. Nach Charles Sanders Peirce ist deren eigentlicher Gegenstand nämlich weder Wahrheit noch Wirklichkeit, sondern der Zeichenprozeß selbst, die Semiose, als »the doctrine of the essential nature and fundamental varieties of possible semiosis«:

»a cooperation of three subjects, such as a sign, its object, and its interpretant, this threerelative influence not being in any way resolvable into actions between pairs.«³⁴

34 Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, hrsg. von Charles Hartshorne / Paul Weiss, Bd. 5, Cambridge, MA 1934, 488.484. Vgl. Hermann Deuser, *Kategoriale Semantik und trinitarische Struktur im Anschluß an Peirces Gottesargument*, *EvTh* 50, 1990, 242-254; Eilert Herms, *Die Einführung des allgemeinen Zeichenbegriffs. Theologische Aspekte der Begründung einer reinen Semiotik durch Ch. W. Morris*, *NZStH* 20, 1978, 16-38.

Diese heute in Geltung stehende Dreierkonstellation füllt den Raum des Wißbaren vollständig aus.

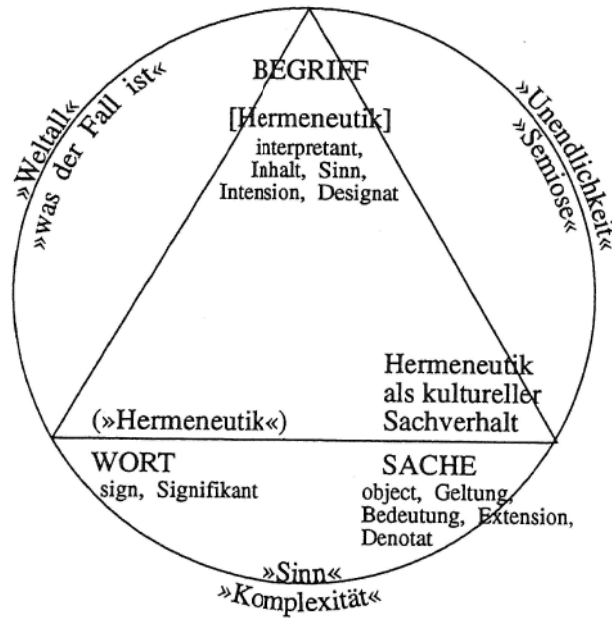
Wir können dieser Zeichenlehre, der Semiotik, nicht entfliehen, weil wir uns ihrer Evidenz nicht entziehen können. »Theologie ist eigentlich Hermeneutik«, ist wahr, wenn Theologie eigentlich Hermeneutik ist. Und dies ist der Fall, wenn die Begriffskonstellation auf eine »kulturelle Einheit« verweist, an der sich eine Sprachgemeinschaft analog zu anderen Sachverhalten orientiert, die sie als »wirklich wahr« bezeichnen würde.³⁵ Das können in Griechenland »Kentauren« sein, »hölzerne Eisen«, mit denen sich Verrückte schlagen, oder es könnte eben heute »Theologie als Hermeneutik«: Hermeneutische Theologie sein. Und wenn ich dies so beschreibe, ist klar, daß sowohl dieser Identifikationsprozeß als auch dessen Relativierungen und Falsifizierungen wieder ganz aus Sprachzeichen bestehen. Dabei legt sich nicht eine weitere Metasprache als neue Sprachschicht um den in Rede stehenden Sachverhalt bzw. um die ursprüngliche Orientierung an ihm. Sondern man muß nun semiotisch alle diese Sprachen als Konstellation dreier Systeme auffassen, in welcher der phonetischen Struktur der Signifikanten sowohl eine strukturierte Welt kultureller Einheiten entspricht als auch eine semantische Struktur des Sinns. Außerhalb dieser Systeme ist weder »Welt« noch »Sinn«, sondern - je nach Weltbild - z.B. »unbestimmbare Komplexität«³⁶ oder die Unsagbarkeit des Weltalls hinter unserem Zeithorizont, wo wir nicht mehr wissen können, »was der Fall ist«.³⁷

35 Vgl. Härle, zit. Anm. 30, 175 f zur semantischen Wahrheitstheorie Tarskis; Eco, zit. Anm. 30, 74-76 (»Das Signifikat als »kulturelle Einheit««).

36 Daher konnte der frühe religionstheoretische Ansatz Niklas Luhmanns auch als Ansatzpunkt einer modernisierten, d.h. explizit-semiotischen Hermeneutischen Theologie (miß-) verstanden werden, denn: »In der Religion geht es um die Transformation unbestimmbarer in bestimmbare Komplexität« (ders., *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977 1982 [stw 407], 20). Differenzierter dazu: *Theologie und funktionale Systemtheorie*. Luhmanns Systemtheorie in theologischer Diskussion, hrsg. von Michael Welker, Frankfurt 1984 (stw 495); Detlef Pollack, *Religiöse Chiffrierung und soziologische Aufklärung der Religionstheorie Niklas Luhmanns im Rahmen ihrer systemtheoretischen Voraussetzungen*, Frankfurt u.a. 1988 (EHS.T 322).

37 »1. Die Welt ist alles, was der Fall ist ... 1.12 Denn, die Gesamtheit der Tatsachen bestimmt, was der Fall ist und auch, was alles nicht der Fall ist.« (Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung* [1918/1921] / *Tractatus logico-philosophicus* [1922, ²1933], neu durchges. von Joachim Schütte, Frankfurt [1960] ⁷1990 [Werkausg. 1, stw 501], 11-85, hier: 11.)

Abbildung 5



Hermeneutik im modernen Semiotik-Schema

Nun ist in dieser ein wenig gleichmacherischen Anordnung verschiedener semiotischer und logischer Theorien ein Grundproblem moderner Erkenntnistheorie zugedeckt durch seine hermeneutische Lösung.³⁸ Denn, wie die Semiotiker sagen: Es ist ebenso schädlich für die Semiotik, nach der objektiven Existenz jener »reinen Paradigmen« zu fragen wie nach der außersprachlichen Existenz von Sachverhalten. Und konsequenterweise sei die Wahrheitsfrage als Frage nach der außersprachlichen Wirklichkeit aus der Semiotik auszuklammern.³⁹

38 Vgl. Härle, zit. Anm. 30, bes. 130-144 (»Der Begriff »Erkenntnis«, 185-187 (»Wahrheit und Wirklichkeit«); Eco, zit. Anm. 30, bes. 139-144 (»Faktische Urteile und semiotische Urteile«). In beiden Darstellungen zeigt sich, daß die moderne Theoriebildung Aporien nicht verdrängt (»Ein faktisches Urteil sagt das, was der Code nicht vorsieht« [Eco, 142, gesp.], sondern sich um deren konstruktive Auflösung bemüht: »Einerseits ermöglichen die Aussagen überhaupt erst Kommunikation und Zukunftsplanung, andererseits korrigieren Kommunikation und Zukunft eben diese Aussagen partiell. In dieser Wechselwirkung von Aussage und Wirklichkeit steht Wahrheit auf dem Spiel, die weder als unmöglich noch als notwendig behauptet werden kann, die aber offensichtlich auf kontingente Weise *wirklich* ist.« Es »läßt sich nämlich exakt beschreiben, was im Falle der Wahrheit miteinander übereinstimmt: nämlich die Extension und die Intension einer Aussage, die ihrerseits zwei unterschiedliche Klassen von Sachverhalten darstellen, die nichtsdestoweniger beide *sprachlich verfaßt* sind« (Härle, 186f). Die »Deonstruktion« der Theologischen Hermeneutik rekonstruiert hier und da den geschichtlichen »Sitz im Leben« solcher Aporien und Lösungsversuche.

39 Vgl. Eco, zit. Anm. 30, 69-74 (»Das Mißverständnis vom Referenz«): »Das Problem

Genau dies macht sie so modern und attraktiv. Sie entspricht dem Grundverfahren der neueren Erkenntnistheorie, das Wahrheits- als Wirklichkeitsproblem und dieses als Problem sprachlicher Schichtung zu relationieren. Die Semiotik fängt dieses Problem dort auf und läßt es gefrieren in innersprachlichen Konstellationen. Die Hermeneutik verflüssigt sie und verabreicht sie löffelweise, je aus gegebenem Textanlaß.

So ist das Jenseits zwar verschwunden und der alte Gott ist zum Schweigen gebracht - aber die Frage nach ihm bleibt dennoch in uns lebendig. Quicklebendig scheiden sich die Geister erneut an der modernen Hermeneutik und an der Hermeneutischen Theologie. Denn wenn wir uns heute über sie, auf sie hin orientieren wollen, dann ist uns zwar die Trennung von Wort, Begriff und Sache vorgegeben. Ihre semiotische Dreier-Konstellaton ist tatsächlich das Syntagma der äußersten, uns am nächsten liegenden Sprachhülle, in der die Hermeneutik heute erscheint. Aber die Frage ist damit nicht zum Verstummen gebracht, wie der Bezug auf die Sache, in unserem Fall die der Hermeneutik, »eigentlich« zu denken sei; was hermeneutische Verifikation »wirklich« zu leisten habe - nämlich auf allen Schichten unseres Schichten- und Schalenmodells; was Hermeneutik ist, war und sein wird. Und wenn wir so, hoffentlich konzentriert statt borniert, auf der Spur unserer ersten Orientierung bleiben, dann treten immer deutlicher und entschiedener eben jene heute tabuisierten außer-, besser: übersprachlichen Sachverhalte sowohl hermeneutischer Orientierung als auch der Wahrheitsfrage wieder ins Blickfeld.

Der Semiotiker meint, erst durch die syntagmatischen Konstellationen der Begriffe in einer bestimmten Sprachgemeinschaft würden die »reinen Paradigmen« greifbar.⁴⁰ Fassen wir jedoch ein letztes Mal unser Ausgangsbeispiel ins Auge, jene alte verwitterte Hermessäule als Zentrum funktionierender Orientierung, so können wir eine Gegenseite aufstellen: »Reine Paradigmen« bleiben alle auf sie bezogenen sprachlichen Orientierungen, bis jemand sich wirklich auf den Weg zu ihr macht. Und was oder wer sie ist, stellt sich erst heraus, wenn er oder sie vor jener Säule steht. Vorantreibendes Wissen entsteht vielleicht auch, wenn jemand sie endgültig verfehlt hat.

Die »ars hermeneutica« muß in ihrem dienenden Verhältnis zur logischen und faktischen Wahrheitsfrage neu bestimmt werden. Die Hermeneutik ist zwar heute hineingebunden in das moderne semioti-

ist ... die schädliche Auffassung von »Bedeutung« (im Fregeschen Sinn) aus jeder semiotischen Untersuchung kurz und bündig zu eliminieren als ein Residuum, welches verhindert, das kulturelle Wesen der Signifikationsprozesse zu begreifen.« (71f) »Das Problem der Lüge (oder der Falschheit), das für die Logiker von Bedeutung ist, ist prä- oder postsemiotisch.« (73, gesp.); vgl. 98: »Es wäre äußerst schädlich für eine semiotische Untersuchung, wenn man sich fragte, ob die (semantischen, W.N.) Felder »wirklich« existierten.«

40 A.a.O. 111.

sche Paradigma. Aber eben dessen interne Konfiguration, die inner-sprachliche Konstellation, muß zum neuen Ausgangspunkt der Wahrheitsfrage werden.⁴¹ Und die Theologische Hermeneutik muß an diesem Ziel festhalten, weil sie immer wieder zurückgeführt wird zur ursprünglichen Frage nach guter Orientierung.

Die semiotische Ein- und Ausklammerung der Wahrheitsfrage war der Eintrittspreis, den die Theologie an der Hintertür zahlte, als sie sich nach der Aufklärung wieder vor die Öffentlichkeit traute. Vor dem grauen Hintergrund naturwissenschaftlicher Forschung präsentierte sie sich im grellen Licht der kritischen Vernunft schließlich dem staunenden Publikum - hermeneutisch. Wie wirkt sich dies nun aus auf die gegenwärtige christliche Orientierung, die ja auch immer eine Orientierung an Vergangenen ist? Wie orientieren wir uns heute an Strukturen und Mustern, die einst mündlich oder allenfalls handwerklich-statt mechanisch-schriftlich geprägt und überliefert wurden? Kann Hermeneutik darauf überhaupt angemessen reagieren? Theologische Hermeneutik kann nur zu ihrem Schaden an diesen Fragen vorübergehen. Mögliche Antworten erschließen sich, wenn wir weitergehen zu einem anderen alten Beispiel, das uns allerdings wiederum ins Zentrum, d.h. zu den paradigmatischen Grundlagen Hermeneutischer Theologie führen wird. Deren Selbstverständnis und ihre Verfahren treten ins Licht und gleichzeitig zeichnen sich Alternativen für den Umgang mit christlichen Traditionsmustern ab, wenn wir uns im nächsten Kapitel dem »Mythos vom Mythos« zuwenden.

II Der Mythos vom Mythos

Rudolf Bultmann hat immer wieder betont: entmythologisieren heißt interpretieren. Existential interpretieren hieß für ihn: das Orientierungsangebot eines fremden Textes in das eigene Weltbild zu übertragen. Für Bultmann war dies eine theologisch-hermeneutische Basisoperation, denn sie galt ihm als entscheidende Voraussetzung eines sich selbst verstehenden Glaubens. Mit Blick auf einzelne »mythische« Texte sehen wir heute, daß das Grundmuster ihrer Bedeutungsorganisation durch solche entmythologisierende Interpretation nicht etwa aufgelöst, sondern reproduziert wird.¹ In einem weiteren Kontext kann die gesamte Bewußtseinsgeschichte als eine fortschreitende Entmythologisierungsgeschichte erzählt werden. Aber: »Diese Geschichte des Prozesses der Entmythologisierung ist ... selbst ein Mythos«, schrieb Odo Marquard.² Max Horkheimer und Theodor W. Adorno lehrten bereits in der »Dialektik der Aufklärung« eine differenzierte Betrachtung des Mythos. Als Äußerungsform von Religion liegt auf ihm der Schatten des marxistischen Ideologieverdachts. Im Religiösen schlägt sich jedoch der Kulturprozeß von Anbeginn bis zur Neuzeit nieder als Rationalisierungsprozeß des urtümlichen Schreckens vor der Natur. Etappen dieses Prozesses waren die Herausbildung des griechischen Logos-Denkens ebenso wie die des abendländischen Christentums und die europäische Aufklärung. Vor diesem Hintergrund entfaltet sich nun die »Dialektik des Mythos«, denn »schon der Mythos ist Auf-

41 So auch mit »Vorbehalten gegenüber transzendentalphilosophischen Begründungen oder sogar Letztbegründungen«, Hans Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Freiburg/München 1991, 274.

1 Vgl. Wolfgang Nethöfel, *Strukturen existentialer Interpretation*. Bultmanns Johaneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen, Göttingen 1983. Zum Mythos als Thema der Theologie vgl. den Berichtband des Theologentages 1987: *Mythos und Rationalität*, hrsg. von Hans Heinrich Schmid, Gütersloh 1988; *Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte*, hrsg. von Oswald Bayer, Stuttgart 1990; Gerhard Isermann, *Revitalisierung der Mythen? Gegen den Mißbrauch alter Geschichten für neue Interessen*, Hannover 1990 (Vorlagen NF 10); Anton Grabner-Haider, *Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt*, Frankfurt u.a. 1990.

2 *Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie* (1979), in: ders., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1987, 91-116, hier: 93.

klärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.³ – Was aber ist dann der Mythos, und wie geht man sachgemäß mit ihm um?

Wir lernen den »Mythos vom Mythos« besser zu verstehen, wenn wir zunächst einen rekonstruierbaren Übergang zwischen unserer scheinbar so mythosfeindlichen gegenwärtigen Denktradition und den exotischen Phänomenen mythischer Überlieferung näher ins Auge fassen und erst von da aus fragen nach der spezifischen Differenz unserer modernen Art zu denken und Theologie zu treiben. Ich möchte in diesem zweiten Kapitel durch die vergleichende Strukturinterpretation eines indianischen Mythos mit dem »Forschungsmythos« der Gnosis dazu beitragen, jenen Mythos-Mythos besser zu verstehen und dabei zugleich Tips für den praktischen Umgang mit solchen Überlieferungsmustern geben, die auch die christliche Tradition mitprägen (II.2-II.4). Ich gehe aus von der Perspektive, die die gescheiterte Gattungsbestimmung der aktuellen Frage nach dem Mythos vorgibt (II.1), und schlage von dort aus den Bogen zum Mythos als heute noch präsentem traditionellen Kommunikationsmedium (II.5).

1. Philologische und ethnologische Mythen

»Vom Mythos zum Logos«: Mit diesem Buchtitel Wilhelm Nestles⁴ hätte man noch bis vor kurzem den Ursprungsmythos unserer Kultur überschreiben können. Mittlerweile hat sich jedoch das alte literarisch-ästhetische Interesse am Mythos als einem ursprünglichen oder exotischen Phänomen verdichtet zum Fantasy-Mythos, dem man in der Literatur oder im Film begegnet. Im nun auch schon lang anhaltenden Ringen um das Erbe der Aufklärung hat der postmoderne Mythos (oder der Mythos der Postmoderne?) umwerfende Erfolge, und im New-Age-Syndrom scheint der Mythos sogar als Inbegriff neuer Spiritualität die ihm unterstellte kultisch-rituelle Funktion wieder zu gewinnen.

Dieses gegenwärtig neu erwachte Interesse am Mythos entspringt einem ungestillten Bedürfnis nach religiöser Orientierung. Das ist in einer christlich geprägten Kultur allemal Anlaß zu theologischer Selbstkritik. Denn was wissen wir wirklich über die Entstehung christlicher oder auch nur religiöser Identität? Nun soll diese kritische Frage die theologisch-hermeneutische Frage nach dem Mythos, jenem

3 Utl.: Philosophische Fragmente (1947), Frankfurt 1971, 5. Marquard gruppiert diese Analyse zusammen mit der von Ernst Topitsch, der im Wechsel »Mythos – Philosophie – Politik« die »Naturgeschichte der Illusion« nachzeichnet (Freiburg i.Br. 1969), und unterscheidet sie von einer anderen Gruppe, in der besonders Leszek Kolakowski »Die Gegenwärtigkeit des Mythos« behauptet (poln. 1972, München [1973] ³1984).

4 Utl.: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart (1940) ²1975.

schillernden Objekt der Begierde, nicht ersetzen. Ich bin überzeugt, daß gerade am Leitfaden dieser zweiten Frage eine theologische Selbstorientierung möglich ist, die in der zunehmend von elektronischen Medien bestimmten Gegenwartssituation des Christentums das aktuelle Interesse am Mythos in sich aufhebt und die Mythosdiskussion trotz ihres weiten Kontexts weiterhin theologisch zu thematisieren erlaubt. Gegenwärtig erleben wir, wie die einen die Wiederkehr des Mythos begrüßen, als enthalte er die Botschaft noch, die erst eine entmythologisierende Auslegung aus ihm entfernt habe. Andere klammern sich an solche Verfahrensweisen moderner Hermeneutischer Theologie, als ob mit ihrem Ende in einem elektronischen Zeitalter die Botschaft des Evangeliums unhörbar werden müßte im multimedialen Lärm neuer Mythologien. In solch einer verwirrenden Situation kann Theologische Hermeneutik an die klassische Aufgabenstellung anknüpfen, zwischen *verbum internum* und *verbum externum Dei* zu unterscheiden: zwischen dem Wort also, mit dem Gott sich offenbart und dem, was als Wort Gottes begegnet. Diese Aufgabe wird mit Recht schon in den Prolegomena der Dogmatik angesprochen – aber ebenso mit Recht wird dort, wenn schon nicht immer auf die Trinitätslehre, so doch vorausverwiesen auf die Menschwerdung Gottes und auf die Rechtfertigungslehre. Es entspricht protestantisch-theologischer Tradition, sich von dorthin zu kritischer Sachlichkeit befreien und gleichzeitig in die Pflicht nehmen zu lassen, den Weg durchs Material auch tatsächlich zu gehen.

Religiöse Bedürfnisse brauchen heute nicht »zurück zum Mythos« zu führen. Religiöse, insbesondere christliche Orientierung kommt heute allerdings nicht um die Frage herum, was wir wirklich über den Mythos wissen. Was sagen uns Philologie und Ethnologie, die Wissenschaften, die ihn erforschen? Die traditionellen philologischen Schwierigkeiten der Mythosinterpretation sind nicht wirklich überwunden. Einmal betreffen sie den Begriff des Mythos, sofern er unter Berufung auf antike Quellen dem Logos entgegengesetzt wird.⁵ Orientieren wir uns nämlich an diesen Kontexten, so ergibt sich ein verwirrender Befund. In vielen Fällen ist ein Handlungszusammenhang als Absicht, Vorgang oder Bericht gemeint – also eigentlich ein Logos. Dem entspricht, daß einige der uns wohlbekannten Mythen »(ιερὸς) λόγος« genannt werden konnten. In anderen Texten wiederum begegnet Logos deutlich als Gegenbegriff zum Mythos. Dabei wird dieser allerdings nicht durch ein definitorisches Gattungs-, sondern eher durch ein kontingentes Merkmal gekennzeichnet: Er entstammt einem unglaublichen Überlieferungszusammenhang. Wäh-

5 Vgl. z.B. Walter Burkert, Art. Mythos, Mythologie I. Antike, HWP 6, 1984, 281-283; Marcel Detienne, Mythologie ohne Illusion, in: Mythos ohne Illusion (fr. 1980), hrsg. von Claude Lévi-Strauss u.a., Frankfurt 1984, 12-46.

rend so alles Mythos (wie Logos) sein kann, macht in einer anderen Gruppe von Texten der Kontext den Bezug so eindeutig, aber für eine traditionelle Gattungsbestimmung so unfruchtbar wie möglich: Mythos ist das, was Homer und Hesiod, später Herodot und Plutarch und die Verfasser einiger anderer kanonisierter Quellenschriften überliefert haben. Sodann betreffen die traditionellen Schwierigkeiten, ausgehend von der Bedeutung der Begriffe, das Verstehen der Sache des Mythos. Es ist nach wie vor schwierig herauszufinden, was die Substantive im Mythos bzw. die Namen der Götter jeweils bedeuten sollen. Und es ist schwierig exakt zu erfassen, welchen Vorgang die Verben, besonders die Verben des Entstehens und Werdens, in einem Mythos beschreiben. So wissen wir bei vielen klassischen Texten nicht, ob uns eine alte Geschichte von der Geburt eines göttlichen Wesens oder eine begriffliche Theorie vorgetragen wird, die einen neuen Sachverhalt erschließt.

Der Fortschritt der neueren Mythosforschung in Klassischer Philologie und Ethnologie hat die alten Schwierigkeiten nicht etwa beseitigt. Er bestand eher darin, sie zu radikalieren und damit in Schwierigkeiten neuer Art hineinzuführen. Viele der heutigen Interessenten verbindet noch das überkommene Verständnis von Mythos, das man in Anlehnung an Hermann Gunkel auf die Kurzformel »heilige Göttergeschichte« bringen könnte. Denn so wäre der Mythos eine nach sozialer Funktion (»Sitz im Leben«), Inhalt (»Schatz von Gedanken und Stimmungen«) und (bestimmter Sprach-) Form wohldefinierte Gattung.⁶ Aber an dieser Formel stimmt nichts ganz – was den Verdacht mindestens nahelegt, sie könne ganz und gar nicht stimmen. »Mythos« kann bei den Griechen alles zum Gegenstand haben: von der Weltentstehung über einen beliebigen Vorgang bis zum Gegenstand schlechter Witze; er kann im Epos wie in Prosa, in der Tragödie wie in der Komödie überliefert werden, als Geschichte entfaltet, im Nebensatz zusammengezogen, komprimiert zum Epitheton – und dieses Spektrum läßt schon erwarten, daß er ebenso feierlich deklamiert wie einfach wiedergegeben, andachtsvoll überliefert wie lächerlich gemacht oder verachtet werden kann, daß er, so scheint es jedenfalls, privat wie

6 Dies zeigt gerade der Neubestimmungsversuch von Clemens Petersen, *Mythen im Alten Testament. Bestimmungen des Mythosbegriffs und Untersuchung der mythischen Elemente in den Psalmen*, Berlin 1982 (BZAW 157). Gunkel spricht zwar gelegentlich nur von Göttererzählung im Unterschied zur Erzählung von Menschen (Sage), er zieht dann aber in diese Form-Differenzierung die Bestimmung der sozialen Funktion hinein, das Heilige zu vergegenwärtigen. Auf nichts anderes zielt die nachgetragene Bestimmung Gunkels: »... was Gott und Göttern zukommt, ist gewaltiger, als was man Menschen zutrauen mag. Im Mythos also gelten andere Voraussetzungen, andere Dimensionen als in der Sage« (Die israelitische Literatur [1925], Nachdr. Darmstadt 1963, 16) Dies entspricht präzise der von Peterson vermißten und in seinem Versuch nachgelieferten besonderen Zeitdimension des Mythos. Zur Gattungsbestimmung vgl. auch Gunkels Systematisierung im Art. Literaturgeschichte, *Biblische 2: L(iteraturgeschichte) des A(iten) T(estaments)*, RGG² 3, 1929, Sp. 1677-1680).

öffentlich von praktisch jedermann im Munde geführt werden konnte: undefinierbar.

Der ethnologische ergänzt diesen altphilologischen Primärbefund. »In einem Mythos kann alles vorkommen«, stellte Claude Lévi-Strauss 1955 in seinem bahnbrechenden Aufsatz »Die Struktur der Mythen« fest. Skeptisch war er damals auch gegenüber Mythosdefinitionen von psychischen oder sozialen Funktionen her. Seine Strukturale Analyse sollte ihm allerdings helfen zu »verstehen, daß die Mythen von einem Ende der Welt zum anderen einander so sehr ähneln«. ⁷ Inzwischen wankt auch hier der Boden. Heute fragt z.B. der Afrikanist Pierre Smith nach einem Versuch von Gattungsbestimmungen an einem umfassenden Korpus mündlicher Erzählungen: »Wo sind da überhaupt die Mythen?« Und er antwortet: »Nirgends, wenn man damit eine bestimmte Gattung meint. Überall ein bißchen, wenn man verschiedene Erzählungen meint, in denen sich die Strukturen mythischen Denkens unterschiedlich verkörpern.« Ihm scheint – so das Fazit – »die traditionelle Verwechslung dieses Begriffs mit einer besonderen Erzählgattung nicht angebracht«, und er fordert, »gründliche Untersuchungen von Gattungen und Themen vorzunehmen, denen das Glück nicht zuteil geworden ist, mit jenem griechischen Namen getauft zu werden«. ⁸ Kennzeichnend für die Situation sind die Minimal- bis Paradoxbestimmungen der Fachleute: »ein Komplex von traditionellen Erzählungen«, ⁹ »die Rückseite, das Andere des wahren Diskurses, des logos« für die Antike; und für heute einfach: »ein Begriff, den die Anthropologen ... der intellektuellen Tradition des Abendlandes entlehnt haben« ¹⁰.

Für den Ethnologen verflüchtigt sich das scheinbare Wissen über den Mythos in der beobachtbaren Bevorzugung bestimmter Themen, die gerade durch die Vielfalt ihrer Vermittlungsformen als Brennpunkt sich überlagernder Bedeutungen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Auch so kann christliche Identität in den Blick genommen werden. »Um aus einem Kind z.B. einen Christen zu machen«, erläutert Pierre Smith diese Sichtweise,

»begnügt man sich nicht damit, ihm die Evangelien und Auszüge aus der Bibel vorzutragen, sondern man bringt ihm auch Gebete und die Zehn Gebote, kirchengeschichtliche Dogmen, das Leben der Heiligen, den Katechismus und die Moral bei; es werden ihm Strafpredigten gehalten, Exerzitien auferlegt und die Paulusbrieve vorgelesen; es

7 Strukturale Anthropologie, Bd. 1 (fr. 1958), Frankfurt (1967) 1978 (stw 226), 226-254, hier: 228.

8 Stellungen des Mythos, in: *Mythos*, zit. Anm. 5, 47-67, hier: 62.66.

9 Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart u.a. 1977 (RM 15), 32. Zu Burkerts kritischer Wiederanknüpfung an die klassische Gattungsdefinition vgl. u. bei Anm. 16.

10 Jean-Pierre Vernant, *Der reflektierte Mythos*, in: *Mythos*, zit. Anm. 5, 7-11, hier: 8f.

wird zur Messe geschickt, man läßt es beichten und an Prozessionen und Zusammenkünften teilnehmen; man läßt es singen und gibt ihm fromme Bilder etc. Auf diese Weise erscheint der Inhalt der einzelnen Indoktrinationsformen subjektiv durch die Gesamtheit der anderen bestätigt«,

folgt der Ethnologe, »und das mythische Denken kann sich in einem relativ geschlossenen Kreislauf entwickeln«¹¹ – ein Bild, dem man einen gewissen Realitätsgehalt sicher nicht absprechen kann. Sicher ist allerdings auch, daß für viele christliche Identität gerade mit der Überwindung dieses Indoktrinationsterrors mythischer Tradition verbunden ist.

Paradoxerweise steht in der abendländischen Traditionsgeschichte auch dabei ein Mythos am Anfang, lediglich ein anderes Bild stellt sich ein: Das Licht der Wahrheit scheint grell in jene dunkle Welt der Vorzeit hinein, und deren Schattenbilder versinken für den, der in diesem Licht stehend nach der Wahrheit der Tradition fragt. Platons Höhlengleichnis beschreibt dieses Zusammentreffen zweier Welten als überaus schwierigen und vor allem als schmerzhaften Prozeß. Wir dürfen uns vorstellen, daß draußen Sokrates wartet mit seinen unaufhörlich bohrenden Fragen. Der Altphilologe Erik Havelock hat, beeinflusst von seinem Torontoer Kollegen, dem Soziologen Harold Adams Innis¹², Platons Wirken in den Zusammenhang des Übergangs von der mündlichen Überlieferung zur Schriftkultur gestellt.¹³ In seinem Kampf gegen die Dichter ist Platon Repräsentant und Anwalt jenes neuen Menschentyps, der vor dem Hintergrund medial fixierter Überlieferung durch Vergleichen und Prüfen die Wahrheit seiner Rede selbst verantwortet und dies auch von anderen fordert – gegen die Überlieferung der Dichter, in der verkörperte, impersonalisierte Sprachmuster direkt eingeprägt werden. Wir müssen, um die ganze Dramatik des Vorgangs zu verstehen, das überhelle Bild draußen vor der Höhle mit der von Platon immer wieder beschworenen Verzauberung kontrastieren, die von jener traditionellen Vermittlungssituation ausgeht. Havelock erläutert nicht nur, wie dabei die Person des Ver-

11 Stellungen, zit. Anm. 8, 65.

12 Vgl. bes. *Empire and Communications*, Oxford 1950; *The Bias of Communication*, Toronto 1951.

13 Vgl. bes. *Preface to Plato*, Cambridge, MA 1963. Dem widerspricht Platons Polemik gegen die (Verzauberung durch) Schrift(-muster) nur scheinbar; vgl. bes. a. a. O. 3-19 (»Platon on Poetry«); Hans-Georg Gadamer, *Unterwegs zur Schrift?*, in: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hrsg. von Aleida Assmann / Jan Assmann / Christof Hardmeier, München 1983, 10-19; zum weiteren hermeneutischen Kontext Johann Figl, *Text, Tradition und Interpretation. Schriftliche Objektivierung als hermeneutisches Problem in Hans-Georg Gadamer's 'Wahrheit und Methode'*, *Kairos* 20, 1978, 281-292. Die besondere Funktion der Schrift für die fortlaufenden traditional-oralen Traditionszusammenhänge der Weltreligionen beschreibt Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions*, Maryknoll, NY 1988, und Hans-Christoph Goßmann stellt in einer Miscelle zusammen, daß in diesem Kontext sich selbst die Wahl bestimmter einzelner »Schriftsysteme als Ausdrucksformen religiöser Identität« anbietet (*LingBibl* Nr. 59, 1987, 123f).

mittlers zum universalen Signifikanten, ja zur »life metaphor« für die Kontinuität des Gruppenlebens wird. Er macht auch verständlich, daß das Herausgerissenwerden aus dieser Verzauberung durch Tanz und Gesang der Musen die Menschen wütend und gefährlich machen kann – wie Platons Lehrer am eigenen Leib erfahren mußte.

Wenn man sich in jene von Havelock rekonstruierte idyllische Situation versetzt, in der schriftlose Kulturen überdauernde Informationen vermitteln, versteht man die Sehnsucht nach dem Mythos. Als Christ gerät man in ein Dilemma: So ähnlich müßte ja die Vermittlungssituation des »Urevangeliums« ausgesehen haben. »Wort und Tat Jesu« sind impersonalisierte Botschaft. Und wenn wir den Wahrheitsgehalt jener ethnologischen Ad-hoc-Applikation mythischer Kommunikation auf die christliche Erziehung bedenken, so stoßen wir auf die Wiederholung dieser phylogenetischen Vermittlungssituation in der Ontogenese christlicher Existenz. Schließlich wäre ein systematisch-theologisches Motiv ins Feld zu führen: die Schwierigkeit, christliche Identität ohne irgendeinen Bezug zur Person Jesu als Bild oder Gestalt zu formulieren.¹⁴

Auf der anderen Seite stehen solcher mythischen Identitätsbildung nicht nur theologisch-kritische Bedenken entgegen. Die heraufbeschworenen Bilder mythischer Überlieferungssituationen führen in ziemlich handfeste Orientierungsschwierigkeiten im Umgang mit diesem Phänomen, bei denen die Theologie in guter Gesellschaft ist. *Erstens* stehen diese Bilder quer zur überkommenen Gattungsdefinition. Die Inhalte mythischer Kommunikation sind eine Art Grundschulbestand der Stammeszyklopädie – also eigentlich nur von ihrem Sitz im Leben her zu bestimmen. Die Form aber – Erziehung durch (Sprach-)Rhythmus: »Musik« im Sinne Platons – steht für eine prägende Face-to-face-Kommunikation, für die Niklas Luhmanns Beschreibung gilt, daß

»Information, obwohl sie als Ereignis verschwindet, nicht verloren(geht). Sie hat den Systemzustand geändert, hat damit einen Struktureffekt hinterlassen, und das System reagiert dann auf diese geänderten Strukturen und mit ihnen.«¹⁵

Wenn daher Walter Burkert den Mythos eine »angewandte Erzählung« nennt, eine »primäre Verbalisierung von überindividuellen, kollektiv wichtigen Aspekten der erfahrenen Wirklichkeit«, so ist trotz der scheinbaren Anschließbarkeit an traditionelle Definitionen der Rahmen einer literarischen Gattungsdefinition gesprengt.¹⁶ Was diese betrifft,

14 Vgl. Eilert Herms, Luther und Freud. Ein Theorievergleich, *WzM* 39, 1987, 280-297.

15 Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, 102.

16 Die konnotative Dimension des Mythos zielt auf Handlungsalgorithmen, die denotative auf »Realität im diesseitigen, handfesten Sinn« (Literarische Texte und funktionaler

so ist – jedenfalls für die Antike – *tabula rasa*; wir können jenen von Smith wie von Havelock rekonstruierten Bildern allenfalls einen für mündliche Kulturen konstitutiven Gegensatz entnehmen zwischen rhythmisch geprägter, musterbildender und überdauernder »Sonntagskommunikation« einerseits, ephemerer Alltagskommunikation andererseits. Aber diese ist eben in jedem Sinn vergangen, während »Mythos« auf die diachrone und synchrone Präsenz von allem zielt, was nicht vom Logos der Schrift erfaßt wird: die Tradition ebenso wie die Kommunikation der Vorzeit und der Barbaren sowie den Überlieferungszusammenhang unter und zwischen Kindern, Frauen und Alten.

Zweitens also verbergen und bewahren doch zugleich jene heraufbeschworenen Überlieferungsbilder eine Differenz, in der sich der (anschließend permanente) Übergang zwischen zwei Kommunikations- und Überlieferungssystemen niedergeschlagen hat. Mit der Rede vom Mythos grenzt sich der Logos ab von seinem Gegenüber: der mündlichen Überlieferungskultur. »Mythos« gehört in die Selbstthematisierung des Logos; so begründet und stabilisiert sich ein schriftzentriertes Überlieferungssystem durch die Aufrechterhaltung einer Differenz – vielleicht bis auf den heutigen Tag. Nur ein Rahmen, der diese Systemabgrenzung übergreift, kann die Theorieschwierigkeiten überwinden, in die der Mythos hineinführt. Das legt aber als methodische Konsequenz nahe, nicht nur die griechische Rede vom Mythos, sondern jede kulturelle Äußerung zunächst auf ihr Überlieferungssystem zu beziehen. Die schmale Pforte einer wohl in neuer Weise radikalen Überlieferungskritik muß heute nicht nur das Wissen um den griechischen Mythos durchschreiten.

Als weiteres Ergebnis der jüngeren Mythosdiskussion ist nämlich *drittens* in der Ethnologie wie auch in der Philologie die Abwendung von den universalistischen Konzeptionen mythischen Denkens und mythischer Strukturen festzuhalten. Statt dessen konzentrieren sich beide Disziplinen auf die »dichte Beschreibung« der Überlieferungssysteme einer bestimmten Kultur¹⁷ – und auf die besonderen Probleme

Mythos: Zu Istar und Atrahasis, in: Jan Assmann / Walter Burkert / Fritz Stolz, Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982 (OBO 48), 63-82, hier: 65; vgl. auch ders., Mythisches Denken, in: Philosophie und Mythos, hrsg. von Hans Poser, Berlin 1979, 16-39; Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley / Los Angeles / London 1979, 1-34 (»The Organization of Myth«). Genau in dieser Verschränkung kann der Mythos in beliebiger Genauigkeit als alternatives wissenschaftliches Paradigma rekonstruiert werden. Das ist richtig gesehen von Kurt Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, der mit diesem fruchtbaren und (wie auch hermeneutischer Reflexion sich wohl erschließen müßte) gegenwärtig alternativlosen Ansatz seiner Analyse in der Nachfolge sowohl von Ernst Cassirer (vgl. Das mythische Denken [1925; Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 2], London²1969) als auch Lévi-Strauss steht. Vgl. dazu Kurt Hübner, Die moderne Mythos-Forschung – eine noch nicht erkannte Revolution, BThZ 6, 1989, 8-21, sowie gleich in II.2.

¹⁷ So Clifford Geertz (in Anlehnung an Gilbert Ryles »thick description«); vgl. ders., Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt 1983.

me, vor die der Übergang von einem Überlieferungssystem zum anderen die kollektive und dann auch die individuelle Identitätsbildung stellt.

Diesen Übergang möchte ich zum Thema einer fiktiven Begegnung zwischen einem »Magister Martinus« und einem »kleinen Wilden« machen. Diese Szene im tropischen Regenwald kann nur Fiktion sein, weil Mission als partnerschaftliche Kommunikation ein Ideal ist. Ihre Produkte hätten zudem für Außenstehende die Form offener Gleichungen. Realität ist leider, daß unsere abendländische Kultur nicht nur den Mythos erst zu jenem antiken oder exotischen Produkt gemacht hat, als der er uns heute entgegentritt. Sie hat zudem fremde Kulturen allererst gezwungen, sich als »Religion« (im Unterschied zu anderen Religionen) zu definieren, »Theologie« (als Reflexion auf christliche Selbstreflexion) zu entwickeln – und zu missionieren.¹⁸ So schlossen sich jene offenen Gleichungen früh. Und fremde Mythen kommen heute – je nach Perspektive – zu uns als Rache für oder als Antwort auf christliche Mission.

Nun sind unsere Vorfahren selbst einst missioniert worden. Auch das Abendland hat einst, als die Schrift in seine Geschichte trat, Religion und Theologie lernen müssen. Sie waren dann unerläßlich, um nach langer Zeit schließlich neu auszudrücken, was sie, uns, auch im Unterschied zu den fremden Missionaren bewegte. »Kleine Wilde« sind wir noch immer, wenn die Schrift uns in unserem eigenen Leben erstmals als Kulturaufgabe begegnet – auch wenn wir als Getaufte in die Schule kommen. Und »Neue Wilde« erheben in unserer Kunstgeschichte periodisch ihre Stimme. Ist die Bezeichnung »Innere Mission« vielleicht präziser, als selbst ihre Befürworter glauben? – Im Mythos rücken zeitliche und räumliche Ferne uns so nahe, daß wir die Antwort vielleicht in einem Zauberwald finden, wo Magister Martinus und der Jaguar, der Jaguarjunge und Hermes gleichermaßen zu Hause sind und wo Christus noch »alles in allem« sein kann, ohne die Theologie zu provozieren.

2. Ödipus, Schnödipus – ein strukturaler Mythos

Der etwas freakige Indianerjunge vom Stamme der Kayapó und Magister Martinus, der cherubinische Wandersmann, gehen zusammen durch den grünen Dom aus Schlingpflanzen. Über ihnen krächzt von

¹⁸ Vgl. Jacob D. C. Waardenburg, Über die Religion in der Wissenschaft, NZStH 26, 1984, 238-255. Das Tricksterschicksal eines der Opfer jener wechselseitigen reflexartigen Verunsicherungen und Verhärtungen rekonstruiert Michael Biehl, Der Fall Sadhu Sundar Singh. Theologie zwischen den Kulturen, Frankfurt u.a. 1990 (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums 66).

Zeit zu Zeit der rote Ara, hinter ihnen trottet der Jaguar, in dessen Auge das geraubte Feuer leuchtet.

Der junge Kayapó erzählt lebhaft, doch Magister Martinus wird immer stiller. Er meditiert über den Spruch, der auf seinem Grab stehen wird:

»Ich bin, ich weiß nicht wer,
Ich komme, ich weiß nicht woher,
Ich gehe, ich weiß nicht wohin,
Mich wundert, daß ich so fröhlich bin.«¹⁹

Doch nun ist er traurig. Er weiß allzu gut, woher er kommt und wohin er geht.

Der Junge hatte das alles nicht gewollt.²⁰ Wollte nicht das Aranest ausheben, wie der Schwager befahl, den Baum nicht verlassen, als dieser ihn im Zorn zurückgelassen hatte und unten der Jaguar auf ihn wartete. Von diesem wollte er sich nicht adoptieren lassen, und während er beim Jaguar die damals noch unbekanntes Kulturgüter Waffen, Schmuck und geröstetes Fleisch zu gebrauchen lernte, hatte er stets Angst vor dessen Frau, die eine wahre Bestie war. Doch wollte er sie nicht töten, und als er es tun mußte, als er mit seinen Geschenken zum Stamm zurückgekehrt war, da wollte er nicht, daß sie seinem Stiefvater auch noch das Feuer nahmen. Doch so kam es, und so – als Kulturheld wider Willen – ist er dann erwachsen geworden.

Die zahlreichen Varianten dieses Mythos lassen sich besser vergleichen, wenn man seine Oberflächenstruktur in einem ersten Interpretationsschritt auf möglichst einfache Subjekt-Objekt-Reaktionen reduziert.²¹ Der Schwager spricht den Jungen an, der Junge erhält eine Leiter, der Schwager einen Stein statt der Aras, dem Jungen im Baum bleiben nur seine Exkremete, der Jaguar spricht den Jungen an, der Junge wirft die Aras hinunter, der Jaguar fängt die Aras und den Jungen auf usw., bis die Frauen vom geraubten Glutbaum des Jaguars Feuer für ihre Kochstellen erhalten. Doch ist der Mythos eben auch nur »oberflächlich« linear organisiert. Es sind übergreifende Verknüpfungen zu beobachten, die den Mythosinhalt gliedern und von

19 Nach der Grabschrift des Magisters Martinus von Bibrach (gest. 1498) in der Tradition des Klemens von Alexandrien (Exc. ex Theod. 78,2).

20 Ich lege einen südamerikanischen Mythos zugrunde, in dem ein junger Indianer zum Vermittler der Kulturgüter seines Stammes wird. Einzelne Inhaltselemente möchte ich im Zuge der Interpretation nachtragen, so daß – ähnlich wie in manchen Situationen der Feldforschung – ein Gesamteindruck vom Material nicht am Anfang, sondern am Ende seiner Erarbeitung steht. Vgl. zum Text Claude Lévi-Strauss, Das Rohe und das Gekochte (Mythologica 1); (fr. 1964) Frankfurt (1971) 1976, 101f; Michael Oppitz, Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie, Frankfurt 1975, 223-225.

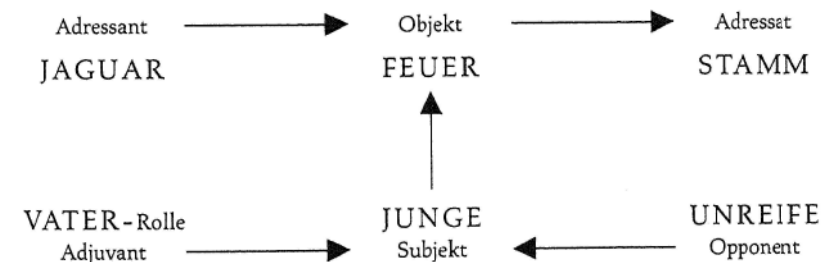
21 Zu »Strukturalismus und Strukturale Analyse« vgl. hier und im folgenden Michael Biehl im Anhang II.3, wo auch an einem anderen Beispiel die methodischen Schritte im einzelnen erläutert werden.

denen aus Variantenabweichungen sich noch schärfer klassifizieren lassen. Fragmente, »Fraktale« seiner Botschaft finden sich auf jeder Gliederungsstufe und in jeder Einheit. Er ist dadurch nicht nur entropisch gehärtet, er besitzt sogar Selbstheilungskräfte gegen zeitweiligen Informationsverlust im Traditionsprozeß. Diese Organisationsform ist auch für christliche Orientierungsmuster charakteristisch und wird uns noch zu beschäftigen haben – auch weil sie den Interpretationskanon moderner, d.h. traditionell-theologischer Hermeneutik sprengt.

Der Mythos erzählt im ganzen, wie der Junge das Stammesfeuer bringt. Die erste Hälfte »vom verlorenen Jungen« schlägt die Brücke von diesem zu den Fleischkörben für den Stamm; die zweite Hälfte beschreibt diesen Stamm beim »Raub des Küchenfeuers«. Die erste Hälfte wiederum gliedert sich in Ara- und Jaguarepisode. Der Junge ist den jungen Aras zugeordnet, diese sind dann mit dem Jaguar verkettet, dem seinerseits die Fleischkörbe zugeordnet sind als Kettenglied zu den Brüdern und der Mutter des Jungen, den Akteuren der dritten Episode. Sie handelt von der Rückkehr des Jungen zum Stamm. Hier geht es um das Pseudoobjekt des »von der Sonne gedörrten« Fleisches, das dem Stamm vorgespiegelt wird, bis der Onkel des Jungen mit seiner Frage und der Entschluß der Krieger die Jagd nach dem wahren Ursprung des Feuers auslösen. Die Einzelepisoden, von der Aufforderung des Schwagers bis zur Verteilung des geraubten Feuers im Dorf, bestätigen nur die durchgängige terminale Verkettung und die hierarchische Gliederung des Mythos als »Gesamtheit seiner Varianten«.

Von »Mythemen« als Grundelementen einer strukturalen Interpretation kann jedoch erst die Rede sein, wenn es gelingt, die notierten Subjekt-Objekt-Beziehungen aller hierarchischen Stufen nach einem einheitlichen Gesichtspunkt zu ordnen. Als erstes Ergebnis solcher *bricolage* gruppieren sich die Akteure des Mythos zu Aktanten, die das tiefenstrukturelle Grundgerüst des Mythos tragen.

Abbildung 6



Aktantenmodell des Kayapó-Mythos vom Nestausher

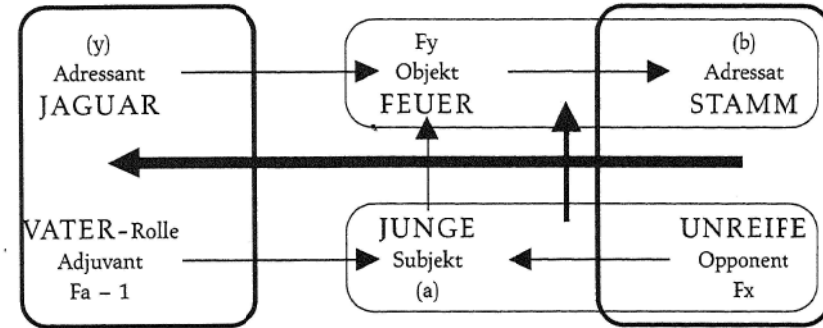
In diesem Greimasschen Aktantenmodell²² spannt sich der Bedeutungsraum des Mythos zwischen eindeutig lokalisierten Paradigmen auf. Nichts mehr vom stürmischen Vorwärtsdrängen der Oberflächenstruktur – dafür sind Bedeutungsorientierungen möglich. Aus dem Kayapó-Jungen ist ein »Funktions- und Merkmalbündel« geworden, das auch dessen Verwandte, die Gruppe der Krieger oder den Stamm im ganzen repräsentieren kann, sobald diese den Definitionsbedingungen des »Subjekts« im Schema genügen. Dort steht es zwischen dem Inbegriff all dessen, was im Mythos (auch in bezug auf den Jaguar oder den Stamm) über gesellschaftliche Isolation oder kulturellen Mangel ausgesagt ist, und dem, was in der Vaterrolle diesen Mangel überwunden hat oder aufheben kann: der Schwager, die Brüder und die Krieger, dann der Jaguar, schließlich der Junge selbst. »Objekt« seiner – unfreiwilligen – Bestrebungen ist nicht nur das Feuer schlechthin. Zum Paradigma des semantischen Objekts der Erzählung gehören das natürliche rote wie das gelbe Küchenfeuer, gehören die begehrten roten Schmuckfedern der jungen Aras wie der bunte Schmuck, den der Jaguarvater verschenkt, gehört das Scheinobjekt des gedörrten (in Wahrheit vom Jaguar gegrillten) Fleisches wie die Waffen, mit denen der Junge erst jagen lernt und dann seine Stiefmutter tötet. Im Schema stehen diese Gegenstände zwischen dem »Jaguar« als natürlichen Geber aller Gaben und einem »Stamm«, der in der semantischen Ordnung des Mythos allerdings durchgehend durch den Jungen und in einigen Unterepisoden sogar durch den Jaguar repräsentiert ist.

Die gefrorene Dynamik des Mythos taut auf und die überdeckten Bedeutungen brechen wieder hervor, sobald der Mythos mit Lévi-Strauss als ideologisches Vermittlungsmodell beschrieben wird, das mit Hilfe der semantischen Spannung zwischen den Aktanten in kreativer Weise Wirklichkeit sprachlich erschließt. Auf dem Weg zur Tiefenstruktur hat sich dabei ein integriertes, das Greimassche Schema überdeterminierendes Modell bewährt. In ihm ist das von Lévi-Strauss beschriebene mythische Beziehungsgefüge der Aktanten

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a-1(y)$$

so dargestellt:

Abbildung 7



Integriertes Modell des Kayapó-Mythos vom Netausheber

Das Modell²³ zeigt, wie der Mythos aus einem ersten Gegensatz einen zweiten ableitet: die »mytho-logische« Lösung. Hier ist behauptet, die Unreife des Jungen verhalte sich zu einem Stamm, der das Feuer hat, wie ein unreifer Stamm zur Tatsache, daß der Jaguar sich als Vater erweist. – Was ist gemeint?

Eine erste, hypothetische Lösung findet sich schnell, wenn der Bedeutungsspielraum der notierten Aktanten erweitert wird, bis er den formalen Bedeutungsvorgaben des Integrierten Modells genügt. Dabei erschließt eine formal generierte Reihe von Fragen eine neue Bedeutungsdimension des Materials. Der Mythos vergleicht einen nicht sozialisierten Angehörigen eines »kultivierten« Sozialgefüges mit einem kulturlosen Stamm, der mit einer sozialisierenden Natur, einer natürlichen Kultur in Beziehung steht. Die semantische Analyse der Tiefenstruktur würde so die ethnographische Einbettung des Mythos ebenso bestätigen wie seine herkömmliche ethnologische Interpretation²⁴. Am Abend, vor dem Schlafengehen, erzählen die Indianermütter den Jungen die Geschichte vom verkannten kleinen Helden. Sie

23 Dabei ist Fa-1 »F a hoch minus 1« zu lesen und meint eine bestimmte Negation in dem sich abzeichnenden neuen Bedeutungsraum; vgl. Lévi-Strauss, zit. Anm. 7, 251. Das Modell integriert auch den semiotischen Ansatz von Roland Barthes, *Mythen des Alltags* (fr.: *Mythologies*, 1957), Frankfurt (1964) ²1986; vgl. Nethöfel, zit. Anm. 1, 45-68 (»Existenziale und strukturale Interpretation des Mythischen«). Der schon antiquierten strukturalistischen Ideologie steht eine noch aktuelle antistrukturalistische gegenüber. Mir scheint daher auch heute noch der Hinweis angebracht zu sein, daß ich mich nicht als »Strukturalist« betrachte, sondern mich jener Modelle in Freiheit bediene. Ich kann mir allerdings jetzt noch weniger als früher eine der religiösen Gegenwartsituation und ihren ethischen Aspekten angemessene theologische Kompetenz vorstellen, die ohne die neuzeitliche Evidenzverfahren zustande kommt, wie sie die Analyse empirischen Materials mit formalen Mitteln vermittelt. Was Bultmann in der geschichtlich unwiederbringlichen Konstellation von historisch-kritischer Methode und Existenztheologie der Systematischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat, sollte unter dem Einfluß der Transzendentalphilosophie nicht vergessen werden.

24 Vgl. Oppitz, zit. Anm. 20, 314-324.

22 Julien Algirdas Greimas, *Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen* (fr. 1966), Braunschweig 1971, 157-177 (»Überlegungen zu den aktantiellen Modellen«), bes. 165.

interpretiert das Sozialisationsdilemma des Heranwachsenden – seine Natürlichkeit kultivieren zu müssen, um sich unter Erwachsenen »natürlich« zu bewegen – durch die kulturelle Genese des Stammes, der einst auch erst aus seinem »feuerlosen«, natürlichen Zustand herauswachsen mußte. Doch vor allem hält die Geschichte an der Verbindung der Interpretationsebenen fest. Wer erwachsen wird, ist Kulturheros. Er muß leiden, doch er hat mächtige Helfer und wird es schaffen. Das kulturelle Schicksal des Stammes lastet auf ihm, doch alle seine natürlichen Kräfte stehen ihm bei.

Diese von »von oben« her, von den fertigen Besetzungen des Aktantenmodells und den abstrakten Beziehungsvorgaben des Integrierten Modells aus gebildete Hypothese ist also nicht sinnlos. Sie muß sich aber auf allen hierarchischen Ebenen des Mythentableaus bestätigen. Hier ergeben sich Schwierigkeiten, denn der wiedererschlossene semantische Reichtum des Details modifiziert die Formulierung möglicher Ergebnissätze, provoziert und produziert abermals neue Fragen an das Ausgangsmaterial und an seinen ethnographischen Kontext. Von unten her formuliert, lautet der kleinste gemeinsame Nenner, die semantische Durchschnittsmenge im Schema des Integrierten Modells: Jemand, der einen Verwandten verliert, verhält sich zu einem natürlichen Feuer (Leuchten), das ihn anzieht, wie eine verwaiste Natur zum Feuer selbst, das alle Bindungen löst.

Auch hier sind Erläuterungen sehr nötig – sie stellen sich aber merkwürdig rasch ein, zahlreich und aus verschiedenen Kontexten. Das mythische Objekt, in der Verhältnisgleichung nur schwach bestimmt, wird durch ethnologisches Material zugleich bestätigt und konkretisiert. Das Subjekt des Mythos ist danach zunächst fasziniert durch ein im Bereich der Natur leuchtendes Rot: Durch diesen semantischen Durchschnitt sind das Aragefieder, das am Jatobabaum glimmende Feuer des Jaguars und vielleicht auch dessen natürliche Jagdbeute miteinander verbunden. Im zunächst rätselhaften mythischen Endterminus verbindet sich so etwas wie die Verabsolutierung oder Personalisierung dieses Leuchtens mit der Negation der das Subjekt definierenden verwandtschaftlichen und gesellschaftlichen Beziehungen als dessen »ganz anderer« Möglichkeit: Ein freiwilliger »Sturz ins Feuer«, der nicht nur eine übernatürliche Verschwägerung beendet, sondern auch Ursprung der Vögel ist, ist jedoch die Lösung eines Mythos der den Kayapó benachbarten Bororoindianer.²⁵ Er bestätigt zusätzlich eine Transformation der Farbe, die im Mythos stattfindet. Nur das Küchenfeuer leuchtet gelb wie das Auge des Jaguars, in dem eben nicht nur das vergangene Feuer brennt, oder gelb wie jener Ara, der mit seinem roten Vetter aus der Asche der sich selbst verbrennenden Schwäger steigt.

25 Lévi-Strauss, zit. Anm. 20, 128.

Die Araepisode als Ganzes, deren strukturelle Interpretation zunächst am einfachsten zu sein schien, bleibt in diesem Verfahren paradigmatisch weiterhin isoliert und als Syntagma, als Gleichung gelesen, seltsam. Ein Sinn, der mit dem sich abzeichnenden semantischen Kondensat des Mythos im Zusammenhang stünde, erschließt sich nur gleichsam meditativ. Ich glaube die verborgene Geschichte vom Kayapó-Freak freizulegen, der in den hilflosen Aras, die er fangen soll, das Bild seiner eigenen Verlassenheit sieht. Im ästhetischen Bann ihres Gefieders erschließt sich ihm, wie dem Unbehagen an der Kultur durch eine alternative Identifikation zu entfliehen sei: oben zu bleiben, um sich zu verweigern bis zur Auflösung, oder wenigstens draußen zu bleiben, um fern von den Seinen zu leben als Jaguarjunge.

Der Freakvergleich und auch Assoziationen zum Wolfskindthema unseres Kulturkreises, die Einfühlungsmöglichkeiten in den Sinn der mythischen Tiefenstruktur stellen sich in dieser Arbeitsphase nicht zufällig ein. Wenn auch noch die zunächst isolierten und vernachlässigten Bedeutungselemente aufgenommen werden in die Gleichungen, mit denen die Ausgangshypothese bestätigt werden soll, dann legt sich nämlich als zweite Interpretation des Mythos eine zwar hochabstrakte und eigenwillige Formulierung nahe, deren Sinn unserem Kulturkreis aber gleichwohl vertraut ist: Ein Subjekt, das unter verwandtschaftlicher Trennung oder Frustration durch Täuschung oder vergebliche Suche leidet, verhält sich zu einem natürlichen Objekt, das es begehrt, wie eine natürliche Trennung oder Frustration zum Geber jenes Objekts, das sich als die andere Möglichkeit des Subjekts erweist. Jacques Lacan hielt so die Grundkonstellation der ödipalen Situation in einer Weise fest, die Sigmund Freuds bleibende Einsichten vor zu engen Auslegungen schützen sollte.²⁶ Von dieser Formulierung ist es aber nur ein Schritt zurück zur ersten Interpretation des Mythos. Sie ist als oberflächennähere, gleichsam freudianische Variante der Tiefenstruktur zu lesen, und so – eingeschränkt – bestätigt sie sich: Am Beginn der Ontogenese stünde der Mensch in absolutem Gegensatz zur Kulturgemeinschaft, gäbe es als Vermittlungsinstanzen nicht die phylogenetische Jugend der Kultur sowie die natürliche Ambivalenz der Vaterrolle.

Doch diese erste Interpretation ist tatsächlich zu eng. In der Bororo-Version vom Vogelnestausheber und Feuerherrn gibt es zwar einen veritablen Vatemord – doch der löst das matriokale Dilemma nicht, in der für die Heranwachsenden eben die Mutter »Herr im Hause« ist.²⁷ Der Kayapó-Held, der in einer ähnlichen Sozialordnung groß

26 Vgl. *Écrits*, 2 Bde., Paris 1966; dt. Teils.: *Schriften*, hrsg. von Norbert Haas, Olten 1973ff; *Le Séminaire*, hrsg. von Jacques-Alain Miller, Paris 1975ff; einführend und systematisierend Jean Laplanche / Jean-Bertrand Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse* (fr. 1967), Frankfurt 1972.

27 Lévi-Strauss, zit. Anm. 20, 57-59.

wird, tötet zwar folgerichtig seine symbolische Mutter – aber so etwas wird ja gerade als Beweis für die nur eingeschränkte Gültigkeit des von Freud im patriarchalischen Wien der Jahrhundertwende entdeckten ödipalen Musters angesehen. Erst Lacan und die unbekanntenen Meister des Regenwaldes finden also zur strengen Formulierung der aufgedeckten Struktur. Erst diese Denker zeigen, warum die Gesetzmäßigkeit, der Freud auf der Spur war, universal ist in jeder Sozialisation: mit Vater oder Mutter, in der Stadt wie im Wald durchlebt werden muß. – Doch was trennt dann eigentlich die Kontinente, außer dem Meer?

3. Feuer im Kopf – der Mythos vom Logos

Zu den Quellen unserer abendländischen Tradition gehört ein gnostischer Vorstellungskomplex, dessen Eigentümlichkeiten unter anderen auch Bultmann im Forschungsmythos vom »erlösten Erlöser« erfaßt zu haben glaubte.²⁸ Der christliche Frohsinn des Magisters Martinus von Bibrach, den dieser auf seinem Grabstein schließlich den gnostischen Fragen nach dem Woher und Wohin und nach dem Sinn der Existenz entgegengesetzte, wäre dann die historische Antwort auf einen Mythos, der die Geschichte vom Urmenschen, vom Erlöser und von der Seele auf eigentümliche Weise miteinander verknüpft. Die drei Episoden erzählen im Grunde dieselbe Geschichte, einmal unter einem kosmologischen, dann unter einem soteriologischen und schließlich unter einem »pneumatologischen«, existentiellen Aspekt. Wir hören einmal vom himmlischen Aufenthalt, von Abstieg, Überwältigung und Zerteilung des Urmenschen durch die dämonischen Mächte des Chaos, die aus der Himmelssubstanz den Kosmos bilden; dann von Sendung, Abstieg, irdisch-menschlichem Wandel, Verknüpfungswerk und triumphalen Aufstieg des Erlösers, und endlich vom offenbarten himmlischen Ursprung, von der irdischen Gefangenschaft und von Betäubung, Erweckung und verheißender Erlösung für die Seele.

Auch hier gibt es übergreifende Relationen in der Oberflächenstruktur. Die Offenbarung, die der Seele zuteil wird, setzt die Mission des Erlösers voraus und diese wiederum die Niederlage des Urmenschen, und zwar in einem zeitlich-kausalem Sinn, den die Erzählstruktur spiegelt. In gleicher Weise scheint der Aufstieg des Erlösers dem der Seele voranzugehen, der die Sammlung aller Lichtteile und das Ende des Kosmos einleitet. Ja mehr noch: Die Seele ist Teil der himmlischen Lichtsubstanz des Urmenschen, und im Aufstieg des himm-

28 Carsten Colpe, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos, Göttingen 1961, 171-173; vgl. Nethöfel, zit. Anm. 1, 68-97 (»Strukturelle Interpretation des Referenzmythos«).

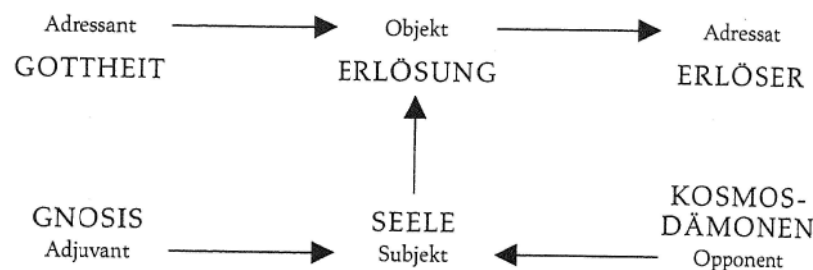
lischen Gesandten rekonstituiert dieser sich aus den »Seelenfünklein«, eben als Erlöster Erlöser.

Als Eigentümlichkeit des Textes erschließen sich dann bestimmte Verschachtelungsmöglichkeiten innerhalb einer fraktalen Gesamtorganisation. Der kosmologische Prozeß umschließt den historischen Aspekt, den die Tätigkeit des Erlösers hat, während der Aufstieg der Seele entweder »mystisch«-zeitlos, »historisch« (nach dem Tode) oder in einem »mythischen« Kontext interpretiert werden kann, in dem er das Ende der Welt mitbedeutet. Damit nicht genug, kann die Geschichte als Ganzes einem »allwissenden« und – was die jeweils aufgezeigten Konsequenzen angeht – neutralen oder besser transzendenten Erzähler zugeschrieben werden. Sie kann jedoch auch Botschaft des Erlösers oder Wissen der Seele sein, und dann findet sie in einem regressus ad infinitum immer wieder einen Platz in sich selbst. Sie durchläuft die drei personengebundenen Zusammenhänge als wechselnde Aspekte und oszilliert dabei zwischen Erlösungswissen und Erlösungsvorgang, die der angemessen rezipierende Hörer auf einer letzten Stufe des Verständnisses miteinander identifizieren muß. Dabei haben die Handlungsfolgen alle dasselbe Grundgerüst: Abstieg, Zerteilung oder Gefangenschaft, Befreiung oder Rekonstitution, Aufstieg. Man kann sogar noch weiter zusammenfassen: An- oder Abwesenheit, Verlust oder Gewinn der Identität. Freilich weist die Position innerhalb der literarischen Gesamtstruktur jeder Gestalt ihr bestimmtes Vorher und Nachher, Oben und Unten und eine bestimmte Botschaft zu. Aber die drei unterscheidbaren Episoden sind schließlich sogar darin identisch, daß in allen dreien eine Leerstelle vorhanden ist, in die das Subjekt eines anderen Mythostells eintreten muß. Man muß jede Sequenz durch »das Ganze ergänzen«, um sie ganz zu verstehen. Dann aber vermag sich die Botschaft des Mythos, in seiner literarischen Oberflächenstruktur betrachtet, auch in ein einziges Wort zu verdichten: Sein Erzähler berichtet von der Mission des Erlösers, der verkündet, daß er als Offenbarer kommt – wofür stehen kann: Ich bin die Wahrheit. Wer wie Magister Martinus aus ihr lebt, steht in der semantischen Achse des Mythos wie am Fuße der Jakobsleiter im Himmelslicht und dürfte eigentlich den Rest vergessen.

Aber auch das Aktantenmodell konstituiert sich bei angemessener Rezeption gleichsam von selbst, und die literarische Analyse der Oberflächenstruktur schlägt fast unmerklich um in die Erschließung der Tiefenstruktur der Erzählung. Im Nachvollzug der internen Verweise, im Spiel der Identitäten bilden sich die Paradigmen, und auch deren Relationsschema ist seltsam vertraut. Der Text drängt auf das Modell und seine Besetzungskategorien zu, als seien diese für ihn gemacht. Das Subjekt, zwischen der irdischen Existenz als Inbegriff aller Opponenten und der Erkenntnis als genau entsprechendem Adjuvant, sucht hier wie stets Erlösung als Objekt allen Begehrens. Von

der Gottheit als Adressantem hinter allen Adressanten ist sie der Welt, dem Adressaten aller Botschaften angeboten. Um die folgenden Arbeitsgänge fruchtbar zu machen, muß die Ausgangshypothese schärfer formuliert werden. Es empfiehlt sich, die letzte Episode zu privilegieren, da unter diesem Aspekt Repräsentanten aller drei Bedeutungsebenen unterscheidbar aufeinander bezogen sind.

Abbildung 8



Aktantenmodell des gnostischen Forschungsmythos vom Erlösten Erlöser

D.h. zwischen den Kosmosmächten und der rettenden Gnosis richtet sich die Seele auf die Erlösung, die Gott und Erlöser verbindet.

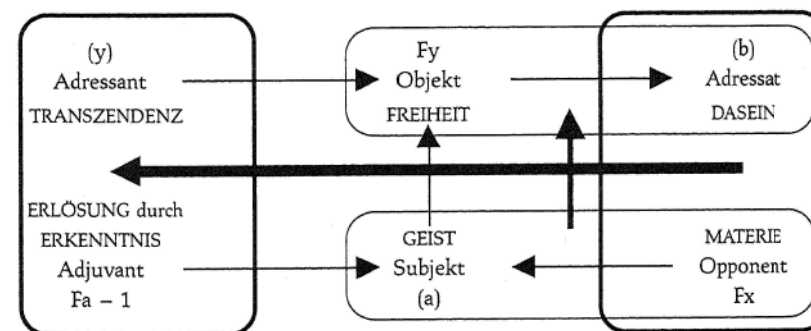
Die hypothetische Gesamtbedeutung, die »Botschaft« des Mythos, läßt sich im Integrierten Modell schnell ableiten: In der Gewalt der dämonischen Mächte des Kosmos verhält sich die Seele zum »salvator salvatus«: dem die Erlösung repräsentierenden Erlöser, wie der »salvator salvandus«, der diesen Mächten noch unterworfen ist, zu Gott, der sich selbst in der rettenden Gnosis offenbart. Wie aber steht es jetzt mit der Bestätigung durch die einzelnen Episoden, wenn alle Mythen den nun strenger gewordenen Zuordnungsbedingungen gerecht werden müssen?

Wieder gibt es eine Auferstehung des Konkreten. Urmensch, Erlöser und Seele geraten oder sind zwar gleichermaßen im Einflußbereich der Kosmosdämonen, aber ihre Ziele sind verschieden. In der Ausgangssituation geht es um den Sieg über die Welt, ein Leben als Auftragsbefreiung, die Befreiung der Leiblichkeit. Die abgeleitete Gleichung setzt dann die dämonische Herrschaft über Welt, Leben und Leib in ein Verhältnis zur Gottheit, die sich nicht nur in Gnosis, sondern auch als himmlische Heimat und im Streben nach Einheit der Existenz offenbart. Die konkreten Inhalte sperren sich also gegen den Richtungssinn, auf den hin das Aktantenmodell ursprünglich besetzt wurde. Da die Mythen zwar miteinander verkettet sind, aber voneinander nichts wissen, folgt ihre inhaltliche Zusammenfassung den Verweisen der Oberflächenstruktur nicht. Sie setzt der pneumatologischen Reduktion eine theologische Überhöhung, einen Rahmenaspekt

entgegen, in dem die Gottheit, die den Erlöser sendet, selbst die Subjektposition besetzt. Denn nur dann läßt sich auch hier der anfängliche »Raub des Feuers« notieren, die Zerteilung des Urmenschen, aus dem die leidenden Seelenfunken bestehen und der Ursache ist für das Leiden des Erlösers in der Welt. Auch den Mythen des soteriologischen Aspekts wird so besser Rechnung getragen. Denn ein leidender, liebender Gott will nun die Freiheit, die Rückkehr und die Reintegration aller übrigen Aktanten. Der abgeleitete Gegensatz setzt bei deren Sehnsucht, Liebe und Leid ein und führt zu einem – vorauszusetzenden – »Gott über Gott«, der sich im Adjuvanten als Streben nach Freiheit und Identität und als die Kraft der Liebe offenbart.

Im Dschungel können Seitenpfade der schnellste Weg zum Ziel, scheinbare Ab- und Umwege schließlich eine Abkürzung sein auf dem Wege von Bultmann zu Lévi-Strauss, aus dem Heckenraster der Existentialien hinein in den Lianenwald mythischer Bedeutungsfülle. Magister Martinus hat in ganz anderen Gefilden Gleichmut und Fröhlichkeit bewahrt. Hier ist ihm alles wohlvertraut. Mit leichter Hand wird er in die eine Hand dieses Endergebnis, in die andere Hand die Ausgangshypothese nehmen. Er wird hier den existentiellen Bezug, dort die theologisch-kosmische Weite betrachten und sich die übereinstimmenden Muster der Identitätsbeziehungen zwischen den Inhaltendifferenzen vergegenwärtigen. Dann sehen wir ihn kurz nicken und verschwinden. Als er wiederkommt, hat er beide Enden durch ein Standardmodell idealistischer Philosophie verbunden.²⁹

Abbildung 9



Integriertes »Standardmodell idealistischer Philosophie«

Magister Martinus versteht den Mythos als Behauptung, der an die Materie gebundene Geist sei der Freiheit des Daseins entfremdet und verbinde daher die Erkenntnis der materiellen Realität des Daseins (als

29 Vgl. Greimas, zit. Anm. 22, 166.

Schauplatz möglicher Freiheit) mit der Hoffnung, daß die Transzendenz sich – durch Erkenntnis – als Erlösung offenbare.

Gnosis: Erkenntnis als Rückkehr des Geistes zur himmlischen Lichtheimat – man muß nicht Hegel als Interpreten des Johannes-Evangeliums reklamieren, um solche Parallelitäten und Identitäten für historisch bedeutsam zu halten. Der Forschungsmythos vom Erlösten Erlöser bewahrt eine Eigentümlichkeit abendländischen Denkens, unabhängig davon, wie es um die ursprüngliche historische Gültigkeit dieses Konstrukts bestellt ist. Strukturelle Analyse gnostischer und frühchristlicher Quellen ist unerlässlich zur Bestimmung unseres Standorts, nachdem wir auch die geistigen Kontinente der sogenannten Dritten Welt erschließen und kolonisieren. Da es kaum Vorarbeiten gibt, wage ich nur einen Hinweis auf das, was »wildes« und abendländisches Denken trennt und was sie verbindet.³⁰ Im Anschluß daran ist noch einmal zu fragen, wie Magister Martinus sein Himmelslicht erhält.

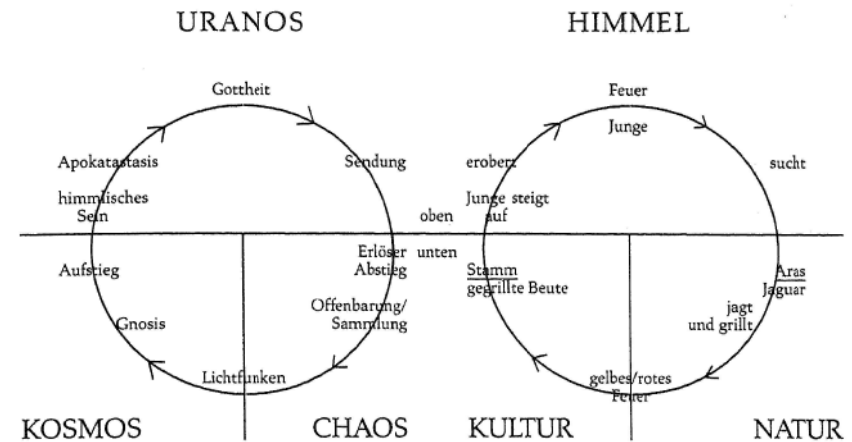
4. Unser Totem ist die Menge oder Der Logos des Mythos

Er und der Kayapó-Junge sind allerdings schon am Ziel. Magister Martinus zieht die Schuhe aus, denn der Boden, den er betritt, ist heilig. Sie setzen sich nebeneinander an den Fuß des Arabaums, lehnen die Köpfe zurück und schließen die Augen. Magister Martinus erzählt leise von der Himmelsleiter. Der Junge erinnert sich, daß am dritten Tag der Baum zu wachsen begann bis in den Himmel und daß das Feuer erst auf die Erde gebracht werden mußte.³¹ Magister Martinus erzählt die Geschichte von der himmlischen Heimat des Lebenslichts. Da öffnen beide die Augen, beugen sich nach vorn und zeichnen vor sich auf den Boden.

30 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (fr. 1962), Frankfurt (1968) 71989 (stw 14).

31 Ders., *Der nackte Mensch* (Mythologica 4; fr. 1971), Frankfurt (1975) 1976, 660-662; vgl. Oppitz, zit. Anm. 20, 232-234, 241ff.

Abbildung 10



Transformationsbewegungen in gnostischem und »wildem« Denken

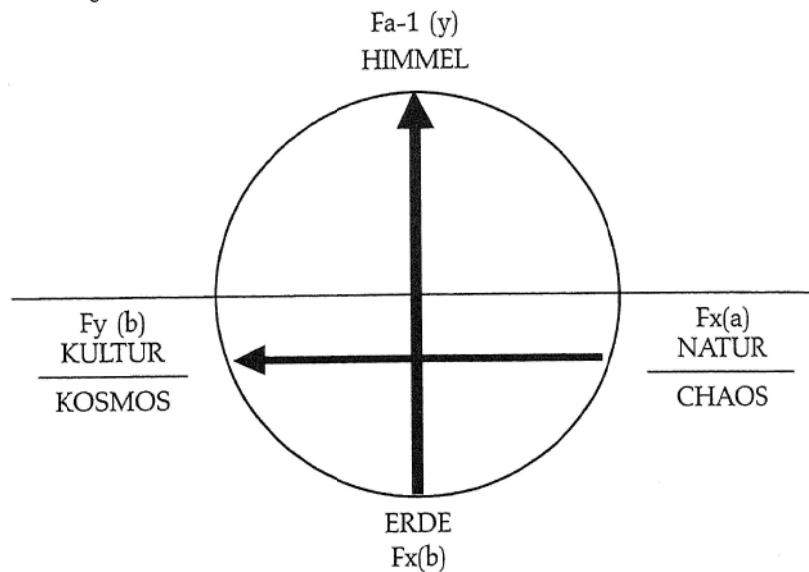
Der gnostische Erlösermythos ist auch als eine einzige Transformationsbewegung beschreibbar, in der die Gottheit den Erlöser die Lichtfunken sammeln läßt, die sein »himmlisches Sein« konstituieren. Die Apokatastasis ist hier also notwendig. Im Denksystem der Indianer schließt diese Lücke eine Gruppe von Mythen, die den Helden direkt zum letzten himmlischen Ursprung des Feuers bringt. Beide Vorstellungskomplexe bringen den unüberwindlichen Gegensatz zwischen Kosmos und Chaos (die Ursprungsfrage griechischen Denkens) bzw. zwischen Kultur und Natur (das Problem des »wildes« Denkens) mit dem unüberbrückbaren Abstand zwischen Himmel und Erde in Verbindung. Sie akzeptieren den ursprünglichen Gegensatz – nehmen ihn aber auf als Basis eines Koordinatenkreuzes, in dem sich eine Welt von Bedeutungen organisieren läßt. In ihr können sie systematisch zwischen den Extremwerten vermitteln. Der Kosmos verhält sich zum Chaos wie die irdische Koexistenz von Materie und Ordnung zur immateriellen absoluten Ordnung himmlischen Seins. In gleicher Weise wird der Gegensatz zwischen Kultur und Natur im Gleichgewicht gehalten durch den entscheidenderen zwischen der irdischen Koexistenz beider und dem Ort der Sonne als dem »absoluten« Feuer.

Man versteht sich. Auf dieser einen Erde und unter diesem einen Himmel ist die Topologie, sind die Codes begrenzt. Ein Lkw dröhnt über die nahe Transamazonica. Auch dieser Baum wird sterben. Was tötet, sind kleine Unterschiede. Am Fuße des Arabaums wird weitergearbeitet.

Man hat sich Geschichten erzählt, die völlig verschieden waren. Ohne einander zu berühren, führten die beiden Handlungsstränge der

Oberflächenstruktur von der Anfangs- zur Endsituation. Sie erklingen nur leise, wenn hier wie da von Liebe und Tod, von Himmel und Erde die Rede war. Doch auf dem Grund des Verstehens steht man vor dem Sediment erzählter Welten, die sich nur ihren Einwohnern zu öffnen scheinen. Liebe öffnet das Tor, man muß die Augen schließen und sich führen lassen. Im Innern zeigt sich der Bauplan der Botschaft, und man sieht, wie die Einheimischen sich orientieren. Magister Martinus und der Junge nicken befriedigt. Die Mytheme beider Erzählungen müßten auf einem einzigen Transformationskreis darstellbar sein, der ihr gegenseitiges Verstehen, ihre Metasprache symbolisieren würde.

Abbildung 11



Meta-Transformationsbewegung im Integrierten Modell

Diese Verstehenstransformation wird jedoch, um überall die Positionen deckungsgleich zu besetzen, in die interne Struktur einer der beiden Mythen eingreifen. Der Baustil ist verschieden, man lebt und wohnt daher anders. Entweder werden die halbabstrakten Termini des gnostischen Mythos rekonkretisiert, damit genügend Ausdrücke notiert werden können, die den Akteuren und Objekten des Indianermythos korrespondieren. Der Lichtfunke z.B. ist dann ebenso als Hörer einer konkreten Botschaft wie als aufsteigende Himmelssubstanz zu beachten. Oder die scheinbar bloß erzählerische Verknüpfung zwischen dem Objekt des vorausgehenden und den Aktanten des folgenden Mythems

im Indianermythos muß als Repräsentationsbeziehung erfaßt und mit einem neuen Terminus notiert werden. Das gegrillte Fleisch, mit dem der Junge zurückkehrt, kennzeichnet dann den immer noch feuerlosen Stamm in der folgenden Episode als vorerst »parasitär kultiviert« usw.

So kann man sich zwar auf dem Grund der Mythen treffen. Wie es für Topologie und Codierung eine Homologietransformation gibt, so gibt es auch eine Ebene der Tiefenstruktur, auf der es gleichgültig ist, ob zuvor mit Handlungen, verdeckten oder offenen Repräsentationsbeziehungen oder mit abstrakten Begriffen gearbeitet wurde. Nur kann man in diesen Eiswüsten der Abstraktion nicht lange, und schon gar nicht gemeinsam leben. Dieser Abstieg hatte auch nur einen Zweck, den Blick zurück und hinauf möglich zu machen. Genau nach den Unterschieden, die sich jetzt abzeichnen, nach den Prinzipien der angleichenden Verfahren ist gefragt. Verstehen setzt für den einen voraus, daß er in Abstraktionen eine Transformation verdeckter Termini erkennt und ihre Geschichte rekonstruiert, für den anderen, daß er in der Archäologie seines Bewußtseins jene Transformation wiederentdeckt, mit der er sich einst der Faszination des Konkreten entzogen hat. Magister Martinus hat eine Erleuchtung.

Unser Totem ist die Menge. Man versteht sich, weil es gleichgültig ist, ob eine Transformation zwei Elemente des Verstehenskreises als Segment verbindet oder ob man auf diesem den Index einer Menge lokalisiert, in der jene Elemente enthalten sind. Man versteht sich. Doch wenn man, statt weiterhin im Begehren des *einen* Objekts suchend oder gar spielend eins nach dem anderen in die Hand zu nehmen, plötzlich von Begriff zu Begriff hastet, um schneller ans Ziel zu gelangen, dann erhält die Welt ein anderes Gesicht. Man versteht sich, aber wir sind nicht mehr frei, das eine *oder* das andere zu tun. Oder doch? Die beiden sehen sich an. Im verzehrenden Feuer der Indianer wie im gnostischen Licht der Erkenntnis thematisieren die Mythen uns selbst als den Ort ihrer Transformationen.

Der Junge winkt noch einmal vom Rand der Lichtung, dann ist er verschwunden. Leise knurrend trottet der Jaguar ihm nach. Magister Martinus ist allein. Lange betrachtet er die rote Arafeder, die er zum Abschied erhalten hat. Die Hand in seiner Tasche umkrampft noch sein Geschenk, das Zauberpapier. Es lehrt die Mengekreise ziehe und trägt einen hoch und weit. Es sagt einem, woher man kommt und wohin man geht. Es macht stark, aber traurig, wenn man es lange behält. Es ist Zeit für ihn. Aber war es nicht zu früh für Jungen?

Er entfaltet das Blatt und blickt noch einmal hinein. Zurück an Kette der Zeugen, hinein in den Reigen der Erlösten Erlöser. Die fehlung der Landnahme verhält sich zum Landrecht der Einwohner wie eine Verfehlung der Einwohner sich zur Erwählung und La verheißung Israels verhalten würde. Denn immer wieder, Vater

5. Der Mythos – das Logos-Konstrukt traditionaler Kommunikation

»Vom Mythos zum Logos« – das ist die Zeit von ca. 750-400 v.Chr., zwischen Homer und Sokrates. Für die griechische Kulturgeschichte war dies die Zeit »begrenzter« oder »handwerklicher Literalität«, d.h. Schreiben und Lesen waren technisch und sozial so eingeschränkt, daß sie (noch) nicht zur Standardtechnik der von Generation zu Generation »bewahrten Kommunikation« werden konnten, mit der eine Gesellschaft die Identität ihrer Kultur und den Fortbestand ihrer Institutionen sichert.³² Havelock sieht in Platon den Propheten der in dieser Übergangszeit bereits sich ankündigenden literalen Revolution: den Interpreten des Übergangs zu einer Kultur, in der die Schrift das entscheidende Speichermedium der kulturell überdauernden Information ist.³³ Genau in dieser Rolle habe er sich als Anwalt des Logos gegen den Mythos gewandt. Die Frage nach dem Mythos wäre demnach im Kontext dieser Revolution zu stellen, und wir könnten uns ihr nähern, indem wir zunächst fragen: Wen sieht Platon eigentlich als seinen Gegner an?

»Die Dichter« als Antwort hilft uns noch nicht weiter, könnte uns sogar in die Irre führen, wenn wir ihnen vorschnell die ästhetischen Rollen und Funktionen unserer Gesellschaften zuschreiben. Erst wenn wir erkennen, daß Platon sie als die professionellen Übermittler mündlich »bewahrter Kommunikation« vor dem Hintergrund traditionaler gesellschaftlicher Identitätsvermittlung überhaupt ins Auge faßt und bekämpft, tritt die Bedeutung des Kampfes hervor, den Platon führt. Und von daher ergeben sich dann weiterführende Hinweise in der sonst aporetisch erscheinenden Diskussion um das Wesen des Mythos. Betrachten wir diesen statt dessen unter den Gattungsaspekten traditionaler Kommunikation, so werden wir in jedem Fall immer wieder an die Voraussetzung der klassischen Gattungsdefinition Gunkels erinnert werden, daß hier unter dem Aspekt der Form, des Inhalts und der sozialen Funktion stets ein in sich einheitlicher Kommunikationszusammenhang auch im ganzen ins Auge gefaßt wird. Und zwar so, daß nun deutlich wird, welches heimliche Thema Gnosis, Hegel und Lacan, indianische und christliche Sozialisation, Heiden- und Innere Mission verbindet.

32 Vgl. die – ebenfalls im Torontoer Kontext entstandenen – grundlegenden Untersuchungen in: *Literalität in traditionellen Gesellschaften* (am. 1968), hrsg. von Jack Goody, Frankfurt 1981, sowie die Beiträge in: *Schrift, zit. Anm. 13*. Vgl. auch Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984 (SHAW.PH 1984/1), bes. 29-35 (»Schrift und Literatur im 8. Jahrhundert«) und 106-110 (»Stilistische Gemeinsamkeiten orientalischer und griechischer Epik«).

33 Vgl. Havelock, zit. Anm. 13.

a) Die Formensprache traditionaler Kommunikation

Das Bild, das Platon von jener Vermittlungssituation beschwört, ist lebendig und von exotischem Reiz. Es führt uns freilich weit aus den säulenumstandenen Amphitheatern der klassischen Zeit hinaus und zurück in archaische Welten. Ja, es schadet nicht, den singenden Schamanen beim indianischen Winterfest vor Augen zu haben und, bei aller gebotenen Vorsicht, von der Phylogenese unserer Menschheitsgattung gelegentlich mit Freud und Lacan den Sprung zu wagen hinüber in die ontogenetischen Anfänge unserer eigenen Identitätsbildung. Man kann nämlich durchaus die anfängliche Kommunikationssituation zwischen Mutter und Kleinkind, genauer: die Primärbeziehung zur Veranschaulichung dessen heranziehen, was Platon meint. Die Kategorien, in denen die Psychologie sich heute – tastend – bemüht, dieses Geschehen begrifflich zu erfassen, drängen sich für die Zusammenhänge jener Traditionsvermittlung geradezu auf, gegen die Platon sich wendet.

Es geht, könnte man mit seinen Ausdrücken sagen, um Erziehung durch Musik, wenn wir jene Ausdrücke so verstehen, wie sie gemeint sind: als Charakterisierung einer totalen Prägung durch Kommunikation. Rhythmus ist dabei derart entscheidend, daß wir hier auch vor die partielle Richtigkeit des immer wieder behaupteten Zusammenhangs von Mythos und Ritus geführt werden. Es gibt sicher eine »Body-to-body«-Kommunikation, wie man hier sagen müßte, in der onto- wie phylogenetisch identitätsprägende Muster vermittelt werden, die der Trennung von Sprache und Handeln, Mythos und Ritus vorausliegen und die gerade deshalb all unser späteres Denken und Handeln prägen.

Aber, wie immer der szenische Rahmen sein mag: die Face-to-face-Kommunikation mündlicher Traditionsvermittlung hat sich von ihm gelöst und selbständig entwickelt, und so hat sich auch der Mythos vom Ritus getrennt.³⁴ Der Mythos begegnet als besondere Fest- wie als regelmäßige Abendunterhaltung für die Kinder vor dem Einschlafen, später im entwickelten Drama ebenso wie als Lehrvortrag. Er hat eigene Wege eingeschlagen und kreuzt die Entwicklungslinie des Ritus

34 Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Textwelt*, EvTh 47, 1987, 272-291. Dort ist die hier unternommene theologische Rekonstruktion des Mythos eingepaßt in den Rahmen eines erweiterten Zeichenparadigmas. Gegen Dalferths These, daß »die Text-Welt des Mythos die Aporie menschlicher Existenz ... die des religiösen Rituals die Präsenz des Heils (signalisiert)« (a.a.O. 287) spricht außer der Möglichkeit, beide könnten dieselbe Funktion (gehabt) haben, die Beobachtung, daß sich ihre Muster häufig überlagern. Beides schließt eine getrennte Evolution nicht aus, aber es läßt eher auf eine mediale Musterdifferenzierung schließen, und »nur« eine solche ist dann auch zur Dogmatik hin zu vermuten. Deren Sachfragen bleiben gestellt durch das Muster selbst; vgl. Burkert, *Structure*, zit. Anm. 16, 34-58 (»The Persistence of Ritual«).

nach seinem Gesetz. Wir erinnern uns: auch in der Ethnologie lassen sich hier keine systematisierbaren Zusammenhänge mehr erkennen. Kennzeichnend ist vielmehr, daß die professionellen Dichter und Sänger, Dichterinnen und Sängerinnen bei öffentlichen Gelegenheiten ebenso wie die ältere Generation im Familienkreis Teile der »Stammeszyklopädie« vermitteln – in akzentuierter, rhythmischer, gebundener Sprache, manchmal in einer Art Sprechgesang, bei offizieller Gelegenheit häufig von einem Rhythmusinstrument begleitet.

»Singe den Zorn, o Göttin, des Peleiden Achilleus,
Ihn, der entbrannt den Achaiern unennbaren Jammer erregte
Und viel tapfere Seelen der Heldensöhne zum Aïs
Sendete, aber sie selbst zum Raub darstellte den Hunden
Und dem Geflügel umher; so ward Zeus Wille vollendet.«³⁵

Oder:

»Da griff die Prophetin Mirjam, Aarons Schwester, zur Handpauke, und alle Frauen zogen hinter ihr her mit Handpauken und im Reigen. Und Mirjam sang ihnen vor: Singet dem Herrn, denn hoch erhaben ist er; Roß und Reiter warf er ins Meer.« (Ex 15,20f)

Gefeiert einerseits, andererseits für jemanden wie Platon gefährlich waren diese Traditionsvermittler nicht eigentlich als Verfasser, sondern eher als Performance-Künstler, was ihrem Berufsethos wohl auch näherlag und näherliegt. Das findet man dort bestätigt, wo diese Vermittlungsform überdauert hat. Nicht etwa nur in exotischer Ferne, sondern auch in der harten Bewährungssituation des Kinderzimmers oder, um bei Professionellen in der Nähe zu bleiben: bei den Jet-Set-Gurus in den New-Age-Zentren unserer Großstädte. Kommunikation ist dabei einerseits durch das »Medium« und durch den szenischen Rahmen beschränkt auf das, was ein Anwesender impersonalisieren und was ein nur mitagierendes Publikum momentan an ihm wahrnehmen kann. Der Vortragende wird aber dabei andererseits zum universalen Signifikanten, zur »lebenden Metapher« der Kontinuität des Stammes- oder Gruppenlebens. Die Grundform der Darstellung ist daher Überdeterminierung. Das dargestellte Körpermuster erschließt die darzustellende Szene. Die familiär-alltägliche Szene erschließt das öffentlich-geschichtliche Leben des Helden. Das Leben des Helden erschließt die Familienszenen der Götter und die Welt der Geister – und diese Zusammenhänge stellen wiederum ein narrativ in »Und-dann«-Sequenzen entfaltbares Muster bereit, das über das Geborenwer-

³⁵ Ilias 1,1-5, in: Homer. Ilias und Odysse. In der Übertragung von Johann Heinrich Voss (1793), hrsg. von Peter Von der Mühl, Wiesbaden o.J., 3.

den, Lebengeben und Sterben der Heroen und Heroinnen auch noch das eigene private wie öffentliche Leben orientierend interpretiert.

Steht dies in funktionaler Analogie sowohl zu den uns gewohnten Ordnungs- und Regelsystemen als auch zu unseren Kausalmodellen, so stehen natürlich die Namen der Götter und Helden für unsere Begriffe und Kategorien, und ihre als ständige Gegenwart dargestellten Handlungen interpretieren als Metaphern des Werdens und Vergehens den Beginn und das Ende eines jeden alltäglichen Vorgangs und einer jeden alltäglichen Handlung. Die Einsicht in diesen Funktionszusammenhang der sprachlichen Form mündlicher Traditionsvermittlung beseitigt zwar nicht in jedem Einzelfall die Grundschwierigkeit der Interpretation mythischer Sprache, aber jener Kontext hilft, sie vor ihrem Hintergrund besser zu verstehen und wenigstens die größten Irrtümer zu vermeiden.

b) Die Inhalte traditionaler Kommunikation

Trotz der formal-medialen Beschränkung der traditionellen Vermittlungssituation, die Platon in seinem Idealstaat vermeiden oder mindestens systematisch beschränken möchte, wird dort der gesamte Grundbestand des orientierenden Wissens einer Gesellschaft vermittelt.³⁶ Mythen enthalten als Orientierungsmuster Fraktale des religiösen wie auch des kosmologischen, geschichtlichen, sozialen und technischen Wissens. Diesen Aspekt: daß der Mythos in erster Linie weder ein nur religiöses noch ein vor allem ästhetisches Gebilde, sondern zunächst einmal Teil des Wissenskompodiums einer traditionellen Gesellschaft ist, übersehen wir meist. In keinem Fall aber kann man mit der theologischen Standard-Interpretationstechnik solches Wissen »existential interpretieren«. »Entmythologisiert«, und das heißt hier: zum Verschwinden gebracht, wird nach diesem Interpretationsansatz genau das, was der Mythos an geronnenem kollektiven Wissen enthält und vermitteln soll.

In anderer Hinsicht gilt es freilich zu präzisieren: Traditionales Wissen und Können ist zu reich und zu differenziert, als daß es ganz in die hier skizzierte Vermittlungssituation kollektiv gültiger Muster eingehen könnte. Durch sie werden die angemessenen technischen und intellektuellen, privaten und öffentlichen Verhaltensweisen fraktal: nämlich so vermittelt, daß überall ein individuelles und situationsgebundenes Anschlußlernen möglich ist. Diese Feinorientierung in der Lebenswelt darf ebenso wie die damit einhergehende ausführliche standardisierte technische und spezialisierte Unterweisung in ihrer Bedeutung für den Fortbestand schon jener Gesellschaften nicht unterschätzt werden. Aber daraus folgt nicht im Umkehrschluß, jene

³⁶ Vgl. Havelock, zit. Anm. 13, 61-68 (»The Homeric Encyclopedia«).

Grund-Kommunikation sei wegen ihrer Überindividualität schon kulturübergreifend oder ihre Inhalte seien zeitlos. Man kann vielmehr in vielen Texten wie auf einem Palimpsest frühere und spätere Bedeutungsschichten unterscheiden, und man kann diese Bedeutungen oft in Beziehungen setzen zu einem Wandel in der sozialen und kulturellen Referenz der Texte. Die mythische Organisation, wenn es so etwas gibt, wäre dann am ehesten zu bestimmen als ein Mechanismus, der dann, wenn sich der »Sitz im Leben« geändert hat, von vorgegebenen Bedeutungen aus ein neues Fließgleichgewicht herzustellen versucht.³⁷

Auch die zeitliche Schichtung der mythischen Inhalte führt uns aus der klassischen in archaische Zeiten zurück, aus dem eng umgrenzten griechischen in den indoeuropäischen Kulturraum und schließlich bis in jene Weiten, in denen die frühen Jäger und Sammler umherschweiften, dabei gelegentlich sogar die Beringstraße überquerten – um uns heute als indianische Schamanen mit unserem uralten Kulturgut zu beglücken. Wir lernen Herakles als einen solch schamanischen »Herrn des Wildes« zu verstehen und z.B. den Kult des Zeus Lykaios als Ritus eines geheimen Werwolf-Männerbundes ähnlich dem Bund der afrikanischen Leopardmenschen. Wir können in den uns scheinbar vertrauten griechischen Mythen aber ebenso wie andernorts auch erkennen, wie der allmähliche Übergang zu Tierzähmung und Ackerbau auf das Ganze des mythischen Universums einwirkt und daß sich selbst scheinbar neue Motive als Uminterpretation alten Materials deuten lassen.³⁸

Ist jener situationsgebundene Transformationsprozeß kennzeichnend für »das Mythische« oder sein relativ zeitstabiles, Kontinuität sicherndes Produkt? Wie verhält sich der geschichtlich-dynamische zum statisch-strukturalen Aspekt mythischer Inhaltlichkeit? Vielleicht muß man hier zwei Erkenntnisse von Lévi-Strauss zusammensehen. Der Mythos ist »eine Maschine zur Vernichtung der Zeit«, und er erzeugt Gesellschaften mit »kalter« im Unterschied zu unserer »heißen«, durch technischen Fortschritt heißgelaufenen Geschichte. »Ich neige zu der Ansicht«, schreibt er,

»daß in unseren Gesellschaften die Geschichte die Mythologie abgelöst hat und deren Funktion erfüllt und daß es das Ziel der Mythologie in Gesellschaften ohne Schrift und ohne Archive ist, daß die Zukunft der Gegenwart und der Vergangenheit so frei wie möglich folgt (eine völlige Übereinstimmung ist wohl nie möglich). Für uns hingegen

37 Diese diachrone, durch Zeitschnitte sichtbar werdende Kreativität des Mythos ist übrigens nicht zu verwechseln mit jener synchronen, im System Mythos zu lokalisierenden Kreativität, die Lévi-Strauss mit seiner Mythosformel zu erfassen versucht und die ebenfalls die Genese eines Fließgleichgewichts beschreibt. Dieser Versuch, von dem ich viel gelernt habe, ist mir eben von seinem Anspruch her fraglich geworden, die spezifischen Eigenschaften der Gattung Mythos zu erfassen; er gilt, wie wir sehen werden, für alle Texte und eigentlich für jeden konsistenten denkerischen Problemlösungsversuch.

38 Vgl. Burkert, *Structure*, zit. Anm. 16, bes. 78-98 (»Heracles and the Master of Animals«); 118-122 (»The Hunter's Legacy«).

soll sich die Zukunft immer und zunehmend mehr von der Gegenwart unterscheiden. Dennoch können wir die Kluft, die es in unserem Denken zwischen Mythologie und Geschichte in gewissem Maße gibt, wahrscheinlich dadurch überbrücken, daß wir Geschichtsdarstellungen untersuchen, die als keineswegs von der Mythologie getrennt, sondern als deren Fortführung begriffen werden.³⁹

Die mythischen Themen sind geschichtlich, und der Mythos macht Geschichte – aber als Algorithmus der »bewahrten Kommunikation« traditionaler Gesellschaften regelt er den geschichtlichen Wandel mit der Tendenz, ihn sozial – und d.h. in der Regel auch ökologisch – zu stabilisieren.

c) Die Funktion traditionaler Kommunikation

Wir haben bereits aus den Perspektiven der Form und des Inhalts wahrgenommen: Der Mythos vermittelt in einer Face-to-face-Situation grundlegende, gesellschaftliche Kontinuität sichernde Handlungs- und Orientierungsmodelle. Dabei ist für Platon merkwürdigerweise nicht das Was, sondern das Wie entscheidend:

»... auch die Luft weht hier willkommen und süß, sommerlich und schrill tönt sie wieder vom Chor der Zikaden. Unter allem am herrlichsten ist das Gras am sanften Abhang in solcher Fülle, daß man hingestreckt das Haupt gemächlich kann ruhen lassen.«

»Kurz«, läßt Platon den eigentlich als Stadtneurotiker verschrienen Sokrates sagen, »du hast vortrefflich den Führer gemacht, lieber Phaidros.«⁴⁰

Und so stellen sich denn auch die Musen, die Schutzpatroninnen dieser Pädagogik, bald ein, ganz wie Hesiod sie auf dem Helikon beschwört:

»Wo sie den dunkelen Quell mit geschmeidigen Füßen im Reihntanz und den Altar umschweben des allmachtfrohen Kronion. Dort, den blühenden Leib im Parmesosstrom gebadet Oder der Hippokren', und der heiligen Flut Olmeios, Auf der erhabensten Kuppe des Helikon ordnen sie Chorreihn, Lieblich und anmutsvoll, mit behend' umfliegenden Fußtritt. Jezo im Schwung von der Höhe, gehüllt in finsternen Nebel, wandern sie nächtlich herab, holdselige Stimmen erhebend ...«⁴¹

39 Claude Lévi-Strauss, *Wenn der Mythos Geschichte wird* (fr. 1977), in: ders., *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt 1980, 47-56, hier: 56.

40 Phaidros 230c (übers. von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1817), in: *Werke. Griechisch und deutsch*, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 5, Darmstadt 1983, 12-15.

41 Hesiod, *Theogonie* 3-10, dt. in: Johann Heinrich Voss, *Hesiods Werke und Orfeus der Argonaut*, Heidelberg 1806, 77f; vgl. Hesiod, *Theogony*, hrsg. von Martin Litchfield West, Oxford u.a. (1966)³1988, 111.

Der soziale Ort des Mythos ist ein emotional weich gepolsterter »Sitz im Leben«. Diese musikalische Form des Lernens ist angenehm, ja lustvoll. Die Phylogenese bemächtigt sich der Ontogenese, die gesellschaftliche Kommunikation beschwört den lebensprägenden, Kommunikation erst ermöglichenden konsensuellen Rhythmus der Mutter-Kind-Beziehung. Dort sind die Sinne noch nicht geschieden. Der Körper des Kindes tanzt im Sprechrhythmus der Mutter – und so versteht es. Havelock, dem wir die Rekonstruktion des sozialen Settings verdanken, gegen das Platon sich wendet, beschreibt eine durch den Sprech- und Instrument-Rhythmus hervorgerufene Entspannungssituation, in der die durch Angst und Zorn, Kummer und Entsagung entstandenen Verkrampfungen sich wohltuend lösen und die Körperströme frei fließen. So gibt es keinen Widerstand, und in einer Art hypnotischer Trance prägen sich die Traditionsmuster dem Hörer ein, der sich ihnen in totaler Identifikation hingibt. Der Eindruck wirkt derart nach, daß dieser jedesmal dann, wenn eine Situation ihn zu einem bestimmten Handeln herausfordert, die ursprüngliche Lernsituation nicht nur als handlungs-, sondern auch als emotional orientierend wiedererlebt. Der hermeneutische Ursprung motiviert und ermutigt den Orientierten.

Eine Konstellation, die unter uns Heutigen mindestens Pädagogen ins lustvolle Träumen geraten lassen kann. Machen wir uns indessen klar, daß dieses Erziehungssystem durchaus erwachsene, und zwar hellwache und handlungsbereite Menschen hervorbringt. Havelock läßt in seiner Rekonstruktion Achill und die alten Griechen allesamt als Alexis-Sorbas-Typen vor uns auferstehen. Dabei typisiert und idealisiert er zweifellos. Aber er hat wohl etwas Richtiges gesehen. Dafür spricht u.a., daß es jene noch nicht »von des Gedankens Blässe angekränkelten« Menschen ja durchaus gibt. Ich beobachte solche verhaltenssichere und tatbereite Unbefangenheit besonders ausgeprägt bei Menschen aus der Dritten Welt, bei alten Menschen aus den Randzonen Europas und bei unseren noch nicht schulpflichtigen Kindern – also tatsächlich im Bereich einer jedenfalls überwiegend traditionellen Überlieferungskultur. Deren Effekte, schreibt Havelock,

»could not supply the descriptive and analytic discipline, but they could supply a complete emotional life. It was a life without self-examination, but as a manipulation of the resources of the unconscious in harmony with the conscious it was unsurpassed.«⁴²

42 Havelock, zit. Anm. 13, 190; vgl. 145-164 (»The Psychology of the Poetic Performance«).

d) Der Mythos – eine Gattung?

Fassen wir dies zusammen, so scheint es, als hätte uns nun ausgerechnet Platon zu einer mythischen Gattungsdefinition verholfen, die standhält. Er wendet sich gegen eine Traditionsvermittlung, für die eine rhythmische akzentuierte impersonalisierende Form situations-transzendenter Begründung charakteristisch ist; wir wissen, daß es dort um die für den einzelnen im gesellschaftlichen Kollektiv grundlegenden, wenn auch geschichtlich wandelbaren Orientierungs- und Handlungszusammenhänge geht; und wir haben uns die gesellschaftliche Mutterschoßsituation ebenso wie deren prägende Langzeitwirkung vergegenwärtigt, in der Form und Inhalt ihren Sitz im Leben haben und sozial funktionieren. Aber eben als Inbegriff dieser Totalsituation gesellschaftlicher Mimesis, die wir unter jenen drei Aspekten betrachtet haben, ist *der Mythos keine Gattung*. Zunächst, weil es zu ihm keine spezifische Differenz gibt.⁴³ Gegensatz zu ihm als »bewahrter« wäre jene nichtbewahrte, »ephemere« Rede, die qua Definition ein für allemal vergangen ist. Alle Rede, die uns aus traditionellen Gesellschaften überliefert ist, ist Mythos – und damit bleibt nichts Greifbares, wenn wir versuchen, diese Rede mit Hilfe einer Gattungsdefinition des Mythos zu erfassen.

Platon wendet sich gegen den Mythos, weil er sich gegen den Terror der Tradition wendet. Im Kampf zwischen Logos und Mythos kann er dabei anknüpfen an den schon seit Jahrhunderten andauernden Kampf um den Logos, der mit der Wiederentdeckung der Schrift im Homerischen Zeitalter Griechenlands begann und von den ersten mythologischen Sammlungen und Systemen über die auch sprachlich tastenden Versuche der Vorsokratiker hinweg andauerte bis hinein in die Zeit des Sokrates, wo er in dessen Wirken ebenso wie in dem – übrigens eng verwandten – Wirken der Sophisten einen letzten Höhepunkt vor dem Durchbruch des Logos im Werk Platons und in den philosophischen Schulgründungen erreichte. »Logos« wird in dieser Zeit immer deutlicher zum Inbegriff einer gesellschaftlichen Orientierung, in der die grundlegenden Traditionsmuster schriftlich fixiert sind und der einzelne mehrere Repräsentationen eines Themas vergleichen kann und muß. »Die Schrift«, sagt Oswald Spengler, »ist eine ganz neue Sprachart und bedeutet eine völlige Abänderung der menschlichen Daseinsbeziehungen, indem sie vom Zwange der Gegenwart befreit.« Er nennt sie »die Sprache« und »das große Symbol der Ferne«.⁴⁴ Vor diesem Hintergrund gehört »Logos« also zunächst nicht in eine durch passive Mimesis, durch Gegenwärtigkeit, durch totale

43 Die Scholastik wußte: »Definitio fit per genus proximum et differentiam specificam.«
44 Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (1923), Nachdr. München 1969, 737f, 731.

Beanspruchung und Involviertheit geprägte Situation, sondern in eine, die durch Distanz und Offenheit, aber auch durch Unsicherheit gekennzeichnet ist. Sokrates erzeugte diese ständig, indem er die Leute fragte: »Kannst du das wiederholen? Was meinst du, wenn du das sagst?« – und so die Befragten der selbstverständlichen und ausschließlichen Prägung durch die Muster der Überlieferung, dem Terror der totalen Tradition entriß.

Platons Sokrates überlebte die Reaktion auf seine ständigen Störungen und Unterbrechungen nicht. Das Erwachen aus dem sanft wiegenden, durch die Musen süß umnebelten Rhythmus der Vergangenheit schmerzt wie das Sonnenlicht, in das der ja auch nur widerwillig befreite Gefangene des Höhengleichnisses blickt und in dem es übrigens um denselben Zusammenhang geht. Eine zunächst schmerzhaft, dann aber faszinierende Erfahrung. Sie führt zuerst zur Entdeckung des Denkens als Messen, Zählen und Vergleichen; sie führt vor allem, im Unterschied zum Davoneilen des Themas im narrativen »Und dann«, zum Identisch-Halten der betrachteten Sache während ihrer dialektischen Erörterung. »Logos« ist also verglichene Rede. »Logos« ist sodann persönlich verantwortete Rede. Durch die »Trennung des Wissenden von Gewußten« profiliert sich der Sokratische Dämon zur »Psyche«, zum (metasprachlichen) Bewußtsein, das sein (objektsprachliches) Wissen als Wahrheit verantwortet. »Logos« ist schließlich das in diesem Prozeß persönlich verantworteter Prüfung bewährte (und schriftlich bewahrte) wahre Wissen selbst. Sein Inbegriff sind die unwandelbaren »Ideen«. An ihnen und durch einen so stabilisierten neuartigen Kommunikationsprozeß beginnt sich nun die literale Gesellschaft zu orientieren, statt wie bisher an der Tradition. Wir werden diesen Prozeß noch genauer betrachten. Fest steht: Hier wird gezeugt, was in der Neuzeit – und unter abermals gewandelten Voraussetzungen – als Hermeneutik das Licht der Welt erblickt.

Diesem nicht mehr traditionellen Logos-Bewußtsein entspricht nun als Inbegriff des traditionellen Kommunikationsmediums spiegelbildlich der Mythos, wie wir ihn zu kennen glauben. Nicht zufällig – er ist ein Konstrukt. So kann man ihn allerdings als Gattung bestimmen. Denn im konstitutiven Rückblick »vom Logos zum Mythos« entsteht zunächst eine neue Sprache, die jene alte erst als »mythische« kenntlich macht.⁴⁵ Wörter wie *γένεσις* erhalten eine neue Semantik; andere werden als Abstrakta und Komposita neu gebildet; es entsteht eine neue Syntax, die den Erkenntnisvorgang und »mich« zu thematisieren erlaubt. Also gibt es nicht mehr jene »Seele«, die nach dem Tode »wie dampfender Rauch hellenschwirrend« zum Hades entgleitet, wenn man

45 Vgl. dazu neben den zitierten Analysen Nestles und Havelocks auch Bruno Snell, *Das Erwachen des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg (1946)³1955.

sie fassen will, und von der Achill als ansonsten eifriger Zulieferer entsetzt feststellt:

»Götter, so ist denn fürwahr auch noch in Aïdes' Wohnung
Seel und Schattengebilde, allein ihr fehlt die Besinnung!«⁴⁶

Man kann anderes sagen, weil es andere Sprachmöglichkeiten gibt:

»Diesen Kriton, ihr Männer, überzeuge ich nicht, daß ich der Sokrates bin, dieser, der jetzt mit euch redet und euch das Gesagte einzeln vorlegt, sondern er glaubt, ich sei jener, den er nun bald tot sehen wird, und fragt mich deshalb, wie er mich begraben soll.«⁴⁷

Während der Mythos als Inbegriff traditionaler Kommunikation nicht begriffslos ist, sondern in ihm die Begriffe als Namen schlafen, tritt beides nun auseinander, und der Mythos wird begriffsloses Denken, ist nur noch Götter- und Heldengeschichte. Während, wie Schelling wußte, der Mythos selbst »tautologisch« ist⁴⁸, nämlich genau sagt, was er sagen will, *muß* er nun allegorisch gedeutet werden.

Dabei werden seine Umrisse immer deutlicher. Es ist das, was nicht ich gesagt habe; er ist das, was schon die Alten gesagt haben, und was *als* solches überliefertes Wissen Homer und Hesiod aufgeschrieben haben. Dadurch werden beide zu Autoren, deren Ansichten man überprüfen muß; bald sind alle Mythen Aussagen, die man grundsätzlich kritisch überprüfen muß. Sie werden nämlich von Leuten erzählt, die jener Überprüfung selbst nicht fähig sind, die den Logos nicht haben: Ammen und alte Weiber erzählen sie Kindern, Unwissende und Barbaren dem Wissenschaftler, Feldforscher und Historiker. Der Mythos ist schließlich nicht nur Geschwätz, sondern moralisch unhaltbare Erfindung und Lüge, und diese Bewertung schlägt zurück auf das Ansehen der Träger dieser Überlieferung, auf das Prestige ihrer sozialen Funktion und auf die pädagogische Bewertung des Settings traditionaler Erziehung – am deutlichsten im utopischen Anti-Entwurf nicht-traditionaler oder wenigstens funktional streng überwachter Erziehung in Platons »Staat«, am furchtbarsten bei der Verfolgung der Übermittler traditionellen Wissens als »Hexen« und »Zauberer«.

46 Homer, *Ilias* XXIII 102-103 (übers. von Voss), zit. Anm. 35, 381.

47 Platon, *Phaidon* 115 c d (übers. von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1826). Werke. Griechisch und deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 3, Darmstadt 1974, 196f.
48 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1857). Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854, hrsg. von Manfred Schröter (Werke 6), München (1927)³1979, 197f (unter Berufung auf Samuel Taylor Coleridge). Nach Marquard will Schelling mit seiner Philosophie der (alten) Mythologie die »monomythischen« geschichtlichen Revolutions- und Fortschrittsentwürfe der »Neuen Mythologie« ersetzen, die er im sog. »Ältesten Systemfragment des deutschen Idealismus« skizziert hatte (Lob, zit. Anm. 2, 101-106). Vgl. dazu auch Manfred Frank, *Die Dichtung als »Neue Mythologie«*, in: *Mythos und Moderne*, hrsg. von Karl-Heinz Bohrer, Frankfurt 1983, 15-40.

Im Entwurf eines total modernen, d.h. bewußt geplanten Erziehungssystems wird noch einmal deutlich, warum das Verhältnis zwischen Mythos und Logos stets gespannt war und warum es gespannt geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Es ist ein asymmetrisches Wechselverhältnis, in dem sich der Logos immer wieder neu behaupten muß. Die nicht-traditionale Kultur wächst auch ontogenetisch immer erst aus der traditionellen hervor. Auch deshalb muß sie den Mythos immer wieder zum Thema machen, um zum vollen Bewußtsein ihrer selbst zu kommen. Dabei ist der Logos Inbegriff eines selbstreferentiellen (auf sich selbst bezogenen), gar autopoietischen (sich selbst hervorbringenden) Überlieferungssystems. Es kann sich aber letztlich nur stabilisieren, indem es selbst den Mythos als Gattung produziert. Der Logos konstituiert und definiert sich, indem es sich durch *seinen* Mythos als System von seiner traditionellen Umwelt abgrenzt; so »macht er Sinn« – und Religion.⁴⁹

Der Mythos ist historisch, genetisch und systematisch mit unserer kulturellen Tradition verbunden; er ist präsent an ihrem Anfang wie in ihrem Ende, gerade weil und insofern sie »Logos« ist. Gilt dies bis in die Christo-Logie hinein, betrifft dies die christliche Theo-Logie und den christlichen Traditionsprozeß im ganzen? Denkt man die Beziehung auch des modernen Christentums zum Mythos neu als dessen kulturelle System-Umwelt-Relation, so läßt sich auch das Mythische seiner vielbeschworenen »Geschichtlichkeit« thematisieren und bearbeiten.

Einerseits müssen wir unterscheiden lernen zwischen der realen physisch-materiellen und medialen Kontinuität des christlichen Traditionsprozesses. Sie ist sinnlich so nahe und gewiß, daß man sie in einer eigenen Anstrengung der Distanzierung zum Gegenstand Theologischer Hermeneutik machen muß. Dann erst werden auch die logisch-kreativen Operationen der irreversiblen Denkprozesse innerhalb dieses Prozesses erkennbar, und wir lernen neu das Staunen vor der »Unableitbarkeit« der semantischen Singularität, die jedes kulturelle Produkt dieses Prozesses an seinem Ort ist.

49 Luhmann, zit Anm. 15, hat das Autopoiese-Konzept von Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela in seine Konzeption eingearbeitet; vgl. dies., *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens* (sp. 1984), München (1987) 1990; Humberto R. Maturana, *Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie*, Braunschweig/Wiesbaden (1982) 1985; Siegfried J. Schmidt, *Selbstorganisation, Wirklichkeit, Verantwortung. Der wissenschaftliche Konstruktivismus als Erkenntnistheorie und Lebensentwurf*, Wiesbaden 1986; *Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus*, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt 1986 (stw 636). Entsprechend müßte die funktionale Bestimmung von Religion vertieft werden. Ansätze dazu finden sich bei Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986, 183-192 (»Religion«).

Andererseits kann Theologische Hermeneutik gerade dadurch zum Anwalt des Christentums werden, daß sie im Vollzug fast notwendig Verkürzungen und Verdrängungen des alten Paradigmas Hermeneutischer Theologie kritisiert (und dabei hoffentlich selbst zukunfts offen bleibt). Das hermeneutisch-theologische Konstrukt »Geschichtlichkeit« kann patriarchale Strukturen, irrationale Fixierungen und rationalisierte Hegemonieansprüche legitimieren durch institutionalisierte Bezugnahmen auf und Beziehungen zu »Aberglauben«, »Unaufgeklärtheit«, »wilder Religiösität«, Sekten wie Religionen, historisch abgelegenen wie exotisch ungewöhnlichen, archaisch bewahrten wie spontan aufbrechenden religiösen Ausdrucksformen. In der Vorbereitung des Urteils, dies alles sei »historisch überwunden«, wird Hermeneutik dann Mittel zum Zweck. Sie hilft dann die Angst moderner Christen zu verdrängen, nach vollzogener Aufklärung wäre ein wirklich modernes Christentum orientierungslos wie ein Kalter Krieger, dem der Mythos vom Reich des Bösen zerfallen ist.⁵⁰

Das Christentum müßte sich in der Tat in einer modernen Umwelt auflösen, wenn in dieser Relation das moderne Subjekt-Objekt-Schema gültig wäre; Gott sei Dank kann es aber auch ganz modern sein. Das Christentum setzt auch dann noch seine eigenen Differenzen, und es setzt sie anders. Um hier besser sehen und bewußter handeln zu lernen, lade ich dazu ein, den in diesem Kapitel als fiktive Missions-Konstellation beschworenen Zusammenhang von Mythos und Logos theologisch-hermeneutisch weiter zu verfolgen und genauer zu betrachten, wie sich auf dem Weg in die Moderne die Identitätsbildung in noch traditionellen Gesellschaften vollzieht. Wir sind dabei nicht auf ethnologische Konstellationen verwiesen. Judentum und Christentum sind selbst Transformationsstufen eines antitraditionalen Prozesses, der mit der Logos-Konstruktion des Mythos gerade erst begann. Indem wir dieser Geschichte und Genese nachgehen, werden wir mehr zu verstehen haben als das bloße Brandungsgeräusch immer neuer Modernisierungsschübe – aber immerhin ging es auch damals schon reichlich laut und bewegt zu.

50 Vgl. Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchmacher. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Frankfurt 1981.

III Das Neue im Alten Testament

Welche Verbindung führt von der traditionellen Face-to-face-Orientierung an Singularitäten über die nachtraditionale Selbstorientierung angesichts von Alternativen zu den theologie- und theoriegetränkten Überlieferungselementen, denen man heute christliche Orientierung verdankt oder auch anlastet? Mit dem Weg von einer dieser Stationen zur nächsten erkundet Theologische Hermeneutik die kulturelle Genese des Abendlandes – motiviert, wie sich zunehmend zeigen wird, von den gegenwärtigen Problemen der Ökumene als Weltgesellschaft. Am Ende der modernen (und in ihrer Weise traditionellen) Hermeneutischen Theologie steht die Erkenntnis, daß wir beim Verstehen alt- wie neutestamentlicher Texte Konstruktionen rekonstruieren, die die Schrift vor Voraussetzung haben. Der gegenwärtig sich abzeichnende Paradigmenwechsel vollzieht sich, indem jüngere Forschergenerationen diese Erkenntnis schubweise radikalisieren. Das schlägt Wellen in konzentrischen Kreisen. Ich möchte Theologische Hermeneutik schließlich in ein System einzeichnen, dessen Grenzen das gesamte Medienspektrum einschließen und das deren Wandel zu interpretieren erlaubt. Dies ist meiner Meinung nach unabdingbar – mindestens für die angemessene Orientierung über christliche Orientierung. Dazu werden wir auch betrachten müssen, welche Umbrüche des abendländischen Selbstverständnisses die Medienrevolution an der Neuzeitschwelle bewirkt hat und was das für das Christentum bedeutet, das sich seitdem – gesteuert von entweder »Traditions-« oder »Schriftprinzip« – in getrennten Konfessionen an seiner Überlieferung orientiert. Doch jetzt begeben wir uns zunächst ins exegetische Zentrum des alten Paradigmas. Dort vollzieht sich gegenwärtig eine Theorienrevolution, die wir als Übergangserscheinung auch schon ins neue Paradigma einzeichnen können. Nachdem wir Hermeneutik als ein Konstrukt der Neuzeit und den Mythos als Konstruktion des schriftgebundenen Logos zu verstehen lernten, müssen wir nun mit den bestürzten Exegeten lernen, alle Bilder alt- und neutestamentlicher Vergangenheit: von Personen und Ereignissen, von Geschichte und Religion, zunächst auf die Lebenswelt der Schreiber zu beziehen.

In unserer kollektiven Vergangenheit verschlingen sich zwei Überlieferungspfade früh und wachsen dann zusammen. Wir werden auf die jüdischen Anfänge der christlichen Tradition verwiesen – und geraten dabei hinein in einen ähnlichen Traditionsbruch, wie wir ihn anlässlich der griechischen Logoskonstruktion Mythos rekonstruiert haben. Im vorigen Kapitel hat uns »Magister Martinus« belehrt, wie tief sich auch dieser Überlieferungskomplex dem christlichen Erbe eingepreßt hat. Dort nehme ich auch methodisch den Faden wieder auf. Das vorgestellte Modell dient nun dazu, den Prozeß christlicher Identitätsbildung nachzuvollziehen, der stets in Wechselbeziehung zur Lehre vom Heiligen Geist gestanden hat. Die Rekonstruktion dieses christlichen Identitäts- als Transformationsprinzips der Tradition läßt »Israel als Wiege christlicher Revolutionen« erscheinen (III.1). Dieser Rahmen füllt sich im Laufe des Kapitels durch eine Analyse alttestamentlicher Texttransformationen, die als »Genesis des Messias« auf die Geistlehre des Paulus zuführen (III.2.a-d): »Der Gott im Garten als Schöpfer der Welt« (Gen 2,4b-3,26), »Der Gott Abrahams als Herr der Geschichte« (Gen 22), »Der Herr der Heerscharen als der ganz andere« (Jos 2), »Wissen als Veränderung – der Messias«.

Solche Analysen legen nahe, die Heilsgeschichte des Gottesvolkes als die indirekte Siegeslinie des zu kurz gekommenen jüngeren Bruders zu verstehen und das biblische Trickster-Paradigma, besonders das der Stamm-Mütter Israels, als das logisch-narrative Gerüst, an dem sich dann die messianischen Erwartungen anlagern und ihre je besondere Gestalt annehmen. Die semantische Hauptachse des verwendeten Modells nimmt dabei immer deutlicher die Gestalt jenes Ichs an, das Menschen erfahren und bezeugen, denen Jesus Christus zum Symbol Neuer Schöpfung geworden ist. »Wie Israel den Heiden das Heil brachte« (III.3), wird damit nachvollziehbar. Die Besetzungen mit biblischen Material markieren Stationen jüdischer wie christlicher und säkular moderner Identitätsbildung, die den Bogen schlagen vom gnostischen *πνεῦμα* zu Hegels »Geist« und von mythisch-traditionalen zu den abstrakten Denkkategorien, mit denen sich »moderne« Christen heute theologisch zurechtfinden.¹

¹ Für zahlreiche Hinweise und Anregungen und für kritisch-förderliche Gespräche über alt- und neutestamentliche Zusammenhänge sowie über mögliche (und unmögliche) Grenzüberschreitungen zwischen Exegese und Systematischer Theologie danke ich gerade in diesem Kapitel Christine und Bernd Janowski. Bernd Janowski hat mich ermutigt, die Aufnahme alttestamentlicher Traditionen durch die Systematische Theologie noch einmal in einem Überblick ins Auge zu fassen, was, wie ich hoffe, zu einer Konsolidierung meiner Sichtweise geführt hat; vgl. Wolfgang Nethöfel, *Biblische Schöpfungstheologie? Ein hermeneutischer Werkstattbericht*, JBTh 5, 1990, 245-264. Christine Janowski hat die erste Darlegung einiger Analysen und Gedankengänge dieses Kapitels zum Anlaß eines kritisch-korrigierenden und ergänzenden Beitrags genommen: *Zum Problem der Erkenntnis, des Geistes und der Erkennbarkeit des Geistes bei Paulus* (als Typoskr. gedr. in: *Erkenntnistheorie und Pneumatologie I*; Referate für den Ferienkurs vom 6.-8. 10. 1986 in Neuendettelsau, 35-90; vgl. Wolfgang Nethöfel, *Genese und*

1. Israel als Wiege christlicher Revolutionen

a) Traditionsbruch als Kontext

Ein Blick in die Entstehungssituation des Christentums zeigt, daß die Verhältnisse von Anfang an sehr viel komplizierter waren, als der harte, aber klare Kampf zwischen Logos und Mythos in Griechenland ahnen läßt. Der ereignete sich in Stadtkulturen, die im zweiten Anlauf schnell literal geworden waren, während die biblische Überlieferungssituation durchgehend dem schwierigen Zwischenbereich begrenzter Literalität zuzurechnen ist. Theoretisch-methodisch ist die Fachdiskussion auch in der Exegese, so meine ich vor allem bei Alttestamentlern herausgehört zu haben, gekennzeichnet durch eine Abkehr von übergreifenden theologischen Aussagen und großen geschichtlichen Hypothesen und Konstruktionen. Ausgelöst durch die kritische Frage: Was wissen wir eigentlich wirklich über die Geschichte Israels? steht, wie beim Mythos, vor dem Durchbruch eines neuen Forschungsparadigmas die Konzentration auf den Überlieferungsvorgang selbst.

Dabei wird vermutlich das Verständnis dafür wachsen, daß die griechischen Philosophen, auf die wir unser christlich-abendländisches Wahrheitsbewußtsein und die alttestamentlichen Propheten und Priester, auf die wir unser Geschichtsbewußtsein zurückführen, zumindest Parallelgestalten sind. Mit der Einsicht, wie verschieden bestimmte Gesellschaften auf die Schrift als Möglichkeit reagieren, kulturelle Informationen zu speichern, schärft sich der Blick auf einen gleichen Richtungssinn der sich daraus ergebenden Veränderungen.² Zudem treten die direkten Einflüsse und dauernden Verbindungen zwischen Griechenland und Palästina in der Zeit, als sich in beiden Ländern die Buchstabenschrift durchsetzte, immer deutlicher hervor.³ Und schließ-

Struktur pneumatologischer Erkenntnis, a.a.O. 6-34). Einigen der damals schon vortragenen Textargumentationen gingen ausführliche Analysen und Diskussionen eines Kieler Arbeitskreises voraus, vor allem mit Michael Biehl. Für einzelne Hinweise zu alttestamentlichen Problemen habe ich den Kieler Kollegen Udo Rütterswörden, Stefan Timm und Wolfgang Zwickel zu danken; der Kieler Besuch von Kirsten Nielsen vermittelte einen ermutigenden Eindruck konvergierender Ansätze und Ergebnisse; vgl. *Intertextuality and Biblical Scholarship*, *Scandinavian Journal of the Old Testament (SJOT)* 2, 1990, 89-95 (zu alt-neutestamentlicher »Intertextualität« vgl. die beiden folgenden Kapitel).

² Vgl. auch hierzu die im vorigen Kapitel bereits zitierten Studien von Harold Adams Innis, *Empire and Communications*, Oxford 1950; ders., *The Bias of Communication*, Toronto 1951; Erik Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, MA 1963; *Literalität in traditionellen Gesellschaften* (am. 1968), hrsg. von Jack Goody, Frankfurt 1981; *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Tradition*, hrsg. von Aleida Assmann / Jan Assmann / Christof Hardmeier, München 1983.

³ Vgl. Walter Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984 (SHAW.PH 1984/1), bes. 29-35 (»Schrift und Literatur im 8. Jahrhundert«), 106-110 (»Stilistische Gemeinsamkeiten orientalischer und griechischer Epik«); ders., *Literarische Texte und funktionaler Mythos: Zu Istar und Astrahäsis*, in: Jan Assmann / Walter Burkert / Fritz Stolz, *Funktionen und Leistungen des Mythos*.

lich zeigt die Verlagerung des Forschungsinteresses auf die notwendig voraussetzenden Institutionen der Archivierung, der Schrift und der Schreiber, der Schulen und der Schulbildung⁴, daß dies zwar - wie in Griechenland - zunächst staatliche Institutionen sind. Die Beherrschung der Schrift ist aber hier wie dort nicht auf diesen gesellschaftlichen Bereich begrenzt. Wie es dort daneben die Philosophen und deren Schulen gibt, gibt es hier, im sich formierenden Israel, so etwas wie eine Schreiberkaste Jahwes, zu der wir auch die Propheten und deren Schulen zählen müssen.⁵ Entlang dieses institutionellen Gerüsts lassen sich überlieferungsgeschichtliche Verzweigungspunkte ausmachen wie die Überlieferung von Listen und Genealogien - aber eben auch die Rede oder besser: die von außen nicht wirklich kontrollierbare Berufungsmöglichkeit auf ein »Wort Jahwes«.

Der so in Israel sich herausbildende Gegensatz zwischen der kanonisierten und der häretisierten oder einfach übergangenen Glaubensüberlieferung ist nicht bloß eine andere Codierung des Gegensatzes von Logos und Mythos. Ein Vergleich belegt eher noch einmal die kulturelle Relativität des griechischen Traditionsbewußtseins. In Israel grenzt sich ein schriftgebundenes Überlieferungssystem nicht nur gegen ein mündliches, sondern auch gegen andere Überlieferungs- und Religionssysteme ab, die ihrerseits schon unter dem Einfluß der Schrift stehen. Dies stellt Themen wie »Israel und Jahwe« als den diachronen und »Israel und die Völker« als den damit sich verschränken synchronen Aspekt seiner Identitätsbildung in einen neuen Zusammenhang. Nun wird einsichtig, warum sich in den Quellen nicht die vorliterarische Tradition, sondern der sehr viel spätere Kampf um sie niederschlagen mußte. Die schriftlich überlieferte Glaubensgeschichte Israels will offenkundig, ähnlich wie der Logos Griechenlands, zunächst einmal aus sich selbst heraus verstanden werden, d.h. von der Funktion her, die sie in der Zeit ihrer Fixierung für die Identitätsbildung Israels hatte. Wir erkennen gegenwärtig, daß es ähnlich schwer ist, über die vorstaatliche Glaubenstradition Israels zu sprechen wie über die griechische Welt vor dem Einzug der Schrift.

Das Ergebnis dieser Entwicklungen in Israel läßt aber immerhin erschließen, was die Herauslösung aus dem mündlichen Traditionszusammenhang bedeutet - zunächst für die kollektive Identitätsbestimmung. Diese war dort anfangs die gewöhnliche der patriarchalen Tradition. Sie ist noch an der »Geschichte der Väter« abzulesen, mit der sich Israel entlang der patrilinearen Erbfolgeketten definiert. An ihr

Drei altorientalische Beispiele, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982 (OBO 48), 63-82.

⁴ Norbert Lohfink, *Gottesvolk als Lerngemeinschaft. Zur Kirchenwirklichkeit im Buch Deuteronomium*, *BiKi* 39, 1984, 90-100.

⁵ Und wir müssen auch in Israel mit weiter verbreiteten Grundkenntnissen rechnen, als es zunächst den Anschein hat; vgl. Allan R. Millard, *The Practice of Writing in Ancient Israel*, BA 35, 1972, 98-111.

entlang muß dem einzelnen erzählt werden, wie Erbe und Segen vom Vater über den jeweils ältesten Sohn auf das Kollektiv gekommen sind, an und in dem er sich bei seiner Identitätsfindung orientiert. Die wirkliche Botschaft der Traditionsgeschichte Israels entspricht jedoch dort schon wie später im ganzen eher dem Arrangement der Geschichte von der Thronnachfolge Davids. Erzählt wird nicht die Investitur des ältesten Sohns und legitimen Erben, sondern die des von Jahwe geliebten jüngeren Sohns. Wir können dieses Schema nicht mehr direkt auf eine Landnahme vom älteren »Bruder«, der sich verfehlt hat, beziehen, als ob hier eine Einwanderung oder auch nur ein geschichtlicher Eroberungskrieg zwischen verwandten Stämmen ideologisiert würde. Sicher aber ist, daß ein aus vorstaatlicher Zeit stammendes Schema sich durchhält und bewährt bis ins Exil hinein, wo nämlich gerade ein ganz untypischer Gott der Väter sich des Volkes ohne staatliche Macht erbarmt, es erretten und schließlich erheben wird.⁶

Solche traditionssprengenden, geschichtsträchtigen Botschaften stehen im Kontext eines bestimmten institutionellen und – wohl im Schwerpunkt – medialen Wandels. Das zeigt sich modellhaft, wenn heute ein Ethnologe in der Perspektive der von Harold Innis inspirierten Torontoer Schule »Die Vermittlung islamischen Wissens im westlichen Sudan« betrachtet.⁷ In der dortigen extrem patriarchalen Dyula-Gesellschaft sind selbst in Gelehrtenfamilien die älteren Söhne meist Landwirte und Händler; fast ausschließlich jüngere Söhne üben sich in das schriftlich überlieferte islamische Wissen ein. Diese Weitergabe schriftlichen Wissens unter Jüngeren endet mit der Übergabe einer genealogischen Liste, in die sich der Schüler einreihen darf. Dabei wird Unerhörtes denkbar: »Ein Mann ist ein *karamokó* (Gelehrter, W.N.)«, sagen die Dyula, »wegen der Kette (*isnad*) seines Wissens, nicht wegen der Kette seiner Vorfahren.« In jenen *Isnad* können sich die Söhne fremder, ja sogar nicht-moslemischer Völker einreihen.⁸ An solche Wissensketten hatten sich in Israel (wie in Griechenland) Vorstellungen gebunden, die noch schärfer den individuellen Aspekt dieses zwar revolutionären, aber eben doch: dieses *Traditions*prinzips auf den Begriff brachten: Die Weisheit befähigt den einzelnen, gemäß dem Wort Jahwes (dem Logos gemäß) zu handeln, auf das er sich gegen jede Autorität berufen kann.

6 An Dtn 26,5-11 erläutert von Georg Braulik, Sage, was du glaubst. Das älteste Credo der Bibel – Impuls in neuester Zeit, Stuttgart 1979.

7 Ivor Wilks in: Literalität, zit. Anm. 2, 233-281.

8 A.a.O. 244.

b) Das Grundmuster: Erkenntnis als Bekehrung

Am Ende einer solchen Traditionskette stehend, legt Paul Sudhakar, ein indischer Intellektueller, vor der Christlichen Konferenz in Asien Zeugnis ab. Er erzählt, wie er als aufgeschlossener Reformhindu das Christentum kennenlernt. Dessen Erscheinungsbild wirkt auf ihn wenig anziehend, aber die Gestalt Jesu läßt ihn nicht los. Er beginnt im Neuen Testament zu lesen, im Matthäus-Evangelium, berichtet er,

»und eine neue Wahrheit dämmerte mir auf, als ich langsam den Stammbaum las, mit dem es begann. Zum ersten Mal erkannte ich, daß die christliche Wahrheit geschichtliche Offenbarung ist, daß die Geschichte ihren Sinn und Zweck hat und daß dem christlichen Evangelium Sinn und Bedeutung zukommt, die ganz anders ist als Allegorie, Legende und Mythos.«

Die weitere Lektüre drängt ihn in eine qualvolle Entscheidungssituation. Er weiß sich als Sünder, aber er kann sich »nicht mit Leuten identifizieren, die aus einer anderen Kaste stammen oder aus den Kolonialländern des Westens ..., die die Wahrheiten des Hinduismus verachteten«.

»So begann ein Kampf in meinem Herzen«, erzählt er weiter:

»Mein Land errang die politische Unabhängigkeit am 15. August 1947. Zwei Monate später, als ich allein in meinem Zimmer saß, hörte ich eine Stimme zu mir sprechen: ›Fleisch und Blut wird mich dir nicht offenbaren, sondern nur mein Vater.‹ Da ergab ich mich Jesu und versprach ihm, daß ich nicht Gott meinem Verstand unterwerfen wollte, sondern meinen Verstand Gott. In dieser Nacht wurde ich ein anderer Mensch. Friede und Freude durchströmten mein Herz.«

Sudhakar läßt sich taufen und sieht jetzt seine Aufgabe darin, »die Wahrheit des Evangeliums in der religiösen Vorstellungswelt der Hindus zu erklären.«⁹

Solche Bekehrungsgeschichten wirken oft schematisch.¹⁰ Aber von Glaubenserlebnissen läßt sich gar nicht außerhalb eines narrativen Schemas berichten, dessen Konstanten man, wie wir wissen, etwa so bestimmen und fixieren kann: Eine Seele zwischen Offenbarung und Anfechtung streckt sich aus nach ihrer Erlösung, die, von Gott ermöglicht, in der Gemeinde bereits Wirklichkeit geworden ist. Oder sie eilt ihrem Erlöser entgegen, den Gott in diese Welt gesandt hat, und dessen Geist sich nun der todbedrohten Seele als die ganz andere

9 Paul Sudhakar, Vom Hindu zum Christen, DASBI 32, 1979, vom 20.5., Beilage Weltmission '79, 4. Vgl. zum Kontext Michael Biehl, Der Fall Sadhu Sundar Singh. Theologie zwischen den Kulturen, Frankfurt u. a. 1990 (Studien zur kulturellen Geschichte des Christentums 66), bes. 112-118 (»Bekehrungserlebnisse zwischen Statistik und Rhetorik«) 139-143 (»Das Bekehrungserlebnis«).

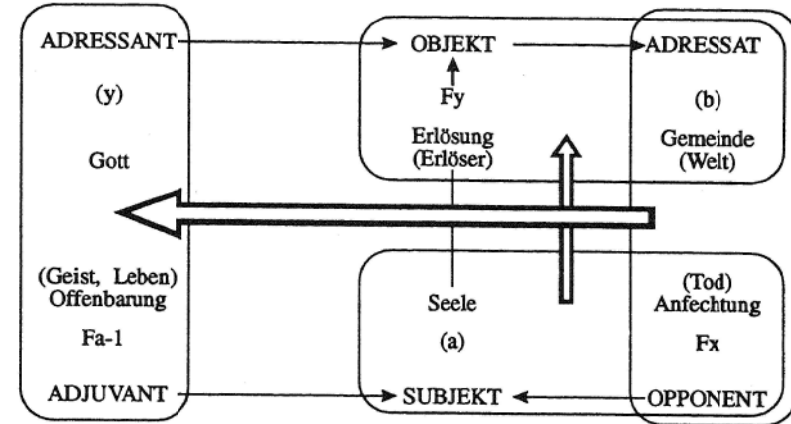
10 Vgl. Eilert Herms, Offenbarung, in: Funkkolleg Religion, Studienbegleitbrief 7, Weinheim/Basel 1984, 11-54.

Möglichkeit ihrer Existenz offenbart. Konstant sind auch die Beziehungen zwischen diesen Bedeutungsträgern. Offenbarung und Anfechtung, geistliches Leben und geistlicher Tod definieren als Adjuvant und Opponent jeweils die Situation des semantischen Subjekts Seele. Ein Kommunikationsprozeß zwischen dem Adressanten Gott und dem Adressaten Gemeinde (Welt) definiert die Erlösung (den Erlöser) als semantisches Objekt, auf das sich das Begehren der Seele richtet.

Diese Verhältnisbestimmung folgt dem Greimasschen Aktantenmodell, das wir im vorigen Kapitel kennengelernt haben. Die Glaubensgeschichten selbst lassen sich dann als eine Bedeutungsbewegung charakterisieren, in der anfangs die angefochtene und todbedrohte Seele der in der Gemeinde repräsentierten Erlösung gegenübersteht – am Schluß aber jener einzelne und die Gemeinde, die sich in einer gemeinsamen Gefährdungssituation wiedererkennen, der rettenden Offenbarung Gottes. Es gilt also auch die von Claude Lévi-Strauss an Mythen herausgearbeitete »kanonische Beziehung«, so daß wir den semantischen Prozeß wieder im Schema des Integrierten Modells darstellen und analysieren können.¹¹ Die Mytho-Logik der Glaubensgeschichten lautet: Die Geistoffenbarung des lebendigen Gottes überwindet schließlich die Todesbedrohung der Seele, weil diese sich zur erlösten Gemeinde (zum Erlöser in der Welt) genauso verhält, wie deren (dessen) Todessolidarität zu jener Offenbarung, in der das göttliche Leben, der Geist zur ganz anderen Möglichkeit der Seele wird. In dieser Schlußsituation muß dann die Ausgangssituation der Seele neu bestimmt werden.

¹¹ Vgl. o. Kap. II.2-4. Die folgenden Textargumentationen bewegen sich alle in diesem Hypothesenrahmen, auch wenn keine Skizze beigegeben ist. Aktanten und Beziehungen sind aber identifiziert – was vor allem im letzten Fall die Sprachform des Beitrags meist noch erkennen läßt –, so daß das Schema des Integrierten Modells überall zum expliziten Hypothesenraster ergänzt werden kann.

Abbildung 15



»Glaubensgeschichte« im Integrierten Modell

Man kann dieses Schema, in dem der (Gottes-)Geist auf der Adjuvantposition typischer Offenbarungsmittler ist, auch mit Blick auf die Subjektposition pneumatologisch nennen, wenn man sich die »trinitarischen« Relationen im Forschungsmodell des gnostischen Mythos vergegenwärtigt.¹² Das Schicksal der Seele (»Menschengeist«) ist hier überdeterminiert von dem des Erlösers und dieses wiederum von einem innergöttlichen Geschehen. Hier tritt also zur inneren Dynamik des Modells noch die Spannung zwischen der Identifizierung und Differenzierung dreier Perspektiven hinzu, unter denen derselbe Zusammenhang ins Auge gefaßt werden kann: Der pneumatologische Aspekt kann so von einem soteriologisch-christologischen und von einem kosmologisch-(speziell-)theologischen Aspekt unterschieden werden.

c) Das christlich-pneumatologische Modell

Gibt es so etwas wie ein christlich-pneumatologisches Modell? Ich meine ja, und ich möchte vor dem soeben skizzierten Hintergrund seine Merkmale vor allem durch Motive Paulinischer Theologie erläutern. Dabei ist das Modell in seiner Formalität nichts anderes als eine Maschine zur wiederholten Erzeugung von Hypothesen, und diese werden um so detaillierter und fruchtbarer, je besser das Material, über dem es operiert, historisch-kritisch erschlossen ist. Freilich gilt auch, daß jenes fleißig kompilierte Material ohne und außerhalb solcher Hypothesenraster häufig ungenutzt herumliegt oder in hermeneutische »Modelle« eingebunden wird, die nie explizit (und damit kritisierbar) werden. Nun zwingt die Notwendigkeit, Strukturtransforma-

¹² Vgl. o. Kap. II.3 und dort Abb. 9.

tionen vorzunehmen, zur erneuten Materialerschließung unter genetischen Hypothesen. Das christlich-pneumatologische Modell hilft dann, pneumatologische Erkenntnis zu verstehen, weil es diese innerhalb eines Rasters erklärt, in dem jede Transformation die Geschichtlichkeit pneumatischer Erfahrung und christlicher Pneumatologie anschaulich werden läßt. Und je mehr man dabei auf Individualität und Differenzen insistiert, desto deutlicher wird der Zusammenhang zwischen der kollektiv-narrativen Organisation christlicher Tradition und der Herausbildung von Individualität als eines kollektiven Merkmals christlicher Kultur.

Zunächst ist jedoch festzuhalten, daß dieses Modell stets der besonders akzentuierte Aspekt eines Gesamtgeschehens ist. Gewiß muß dieses nicht in jedem Fall, wie jenes rekonstruierte gnostische Schema nahegelegt, als hierarchisch überdeterminierter Prozeß zwischen der gläubigen Existenz, ihrem Erlöser und ihrem Gott gedeutet werden können. Es muß also nicht stets durch einen streng korrespondierenden christologisch-soteriologischen und einen speziell-theologisch-kosmologischen Aspekt ergänzt werden, um angemessen verstanden zu werden. Aber die zur Verkündigung des Paulus alternative Form der Evangelienverkündigung einerseits und andererseits der Christushymnus (Phil 2,6ff) im Kontrast und im Kontext zur Normalform seiner Theologie zeigen deutlich, daß stets Zusammenhänge, vor allem zu einer soteriologischen Betrachtungsweise desselben Geschehens beachtet sein wollen. Ich meine daher, daß man trotz der Differenzen, die zu einer ausgeführten Trinitätstheologie bestehen können, von einem *systematisch-theologischen Motiv* im christlich-pneumatologischen Modell sprechen kann.

Zweitens gibt es ein *religionsgeschichtliches* Motiv. Der Geist, in dem und als der sich Gott auf der Adjuvantenposition des Modells offenbart, steht in deutlicher Kontinuität zu den Kraftmanifestationen und Botengestalten Gottes im Alten Testament und in der religiösen Umwelt des Christentums. Nun gilt das vor allem für die Gnadengaben der Gemeinde (I Kor 12-14). Daß sich Gottes Geist als Geist Christi offenbart, relativiert die religionsgeschichtliche Abhängigkeit nicht nur inhaltlich. Vielmehr sind Übertragungswendungen typisch, die auf das erste Motiv zurückverweisen: »Die vom Geist Gottes getrieben werden, die sind Gottes Kinder.« (Röm 8,14)

Während aber in diesen beiden Fällen, wenn auch bereits aus unterschiedlichen Kontexten heraus, die Bezeichnung »pneumatologisch« sich rechtfertigen läßt, mahnt ein drittes durchgehendes Motiv des Modells deutlich zur Vorsicht vor Äquivokationen. Sollen wir dieses Modell pneumatologisch nennen, weil oder obwohl es durch die Perspektive der Seele gekennzeichnet ist und diese zum semantischen Subjekt des Aspektes macht? Ist nicht jenes *πνεῦμα*, das einfach für »ich« steht, vom heiligen Geist Gottes gerade unterschieden, wenn es

im Anschluß an die oben zitierte Stelle (V. 16) heißt, jener Geist bezeuge samt »unserem Geist«, daß wir Gottes Kinder seien?¹³ Ja – aber es geht in diesem Aspekt genau um den systematischen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Soteriologie.¹⁴ Er setzt und interpretiert zugleich jene Differenz. Die innere Dramatik des semantischen Subjekts, die Paulus in seiner für die christlich-pneumatologische Tradition wegweisenden Analyse im 7. Kapitel des Römerbriefs aufzeigt, stabilisiert innerhalb des pneumatologischen Modells vor allem die Beziehungen zum Erlöser Christus als personalem Gegenüber des semantischen Subjekts und zu den Gaben des Geistes, die als personale Transformation des Subjekts erscheinen. Gerade weil dadurch das pneumatologische Modell wieder im ganzen und in seinen übergreifenden Beziehungen geprägt wird, sollte man dieses Motiv deutlich als ein *psychologisches* kennzeichnen.¹⁵

In der Bekehrungsgeschichte des indischen Christen Paul Sudhakar tritt neben diesem psychologischen besonders das *geschichtliche* Motiv im christlich-pneumatologischen Modell plastisch hervor. Vielleicht ist es kein Zufall, daß es dort durch den Stammbaum Jesu in der Fassung des Judenchristen Matthäus repräsentiert wird. Denn in der Nennung der Frauengestalten, durch die es sich vor allem von der Parallelfassung des Heidenchristen Lukas (3,23-38) unterscheidet, wirkt jene Urform nach, in der das Motiv bei Paulus begegnet: als Fortschreibung der Heilsgeschichte des Gottesvolkes durch die Fortschreibung seiner Geschichten.¹⁶ Paulus zählt zu den Protagonisten des Gottesvolkes außer Abraham und Jakob auch Mose, zu den Frauengestalten außer Rebekka auch Sara, außer der Bedrückungssituation der Landlosigkeit und des Landverlustes, deren Erinnerung Matthäus bewahrt, nennt er auch die Leidenssituation der Propheten (Röm 4; 9-11).

In diesem Kontext weist nicht nur die Adam-(Mose-)Christus-Transformation (Röm 5,12ff) auf übergreifende Zusammenhänge des Modells und zugleich auf das Auswahl- und Deutungsprinzip der alttestamentlichen Tradition hin. Vielmehr erscheint insgesamt die Geschichte des Gottesvolkes als Kette typologischer Offenbarungssituationen, deren Grundmotiv die Segensübertragung auf den »jüngeren Bruder« ist, dem sich dadurch eine neue Lebensmöglichkeit eröffnet. Man

13 Vgl. z.B. Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, durchges. und erg. von Otto Merk, 91984 (UTB 630), 204ff (155ff).

14 Vgl. a.a.O. 192 (z.T. gesp.): »Jeder Satz über den Menschen ist zugleich ein Satz über Gott und umgekehrt. Deshalb und in diesem Sinne ist die paulinische Theologie zugleich Anthropologie ... und umgekehrt; und die paulinische Christologie ist zugleich Soteriologie.«

15 Vgl. Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983 (FRLANT 131).

16 In der alternativen, aber funktionsidentischen Gesamtkonzeption der Lukanischen Heilsgeschichte spielt bezeichnenderweise der »Geist« ebenfalls eine entscheidende Rolle; vgl. etwa Hans Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen (1954) 61977 (BHT 17), sowie u. Kap. V.

könnte das christlich-pneumatologische Modell sogar im ganzen nach diesem *revolutionär-kreativen* Motiv benennen, da mit diesem Inhalt zugleich seine Funktion als Bedeutungsbewegung charakterisiert ist. Die Heiden in ihrer sündigen Gottesferne (Röm 1,18ff) verhalten sich zur Anwartschaft der Juden auf die Gottessohnschaft (9,4) wie die Verfehlung der Juden zur Tatsache, daß in Christus das Heil zu den Heiden gekommen ist (11,11), so daß diese sich nun Kinder und Miterben nennen dürfen (8,12ff). Der Galaterbrief (3f) bestätigt es: Sie haben das Recht des Ältesten, wir werden geliebt wie der jüngere Sohn. An den Christen vollendet sich der paradoxe Segen, der Israel zum Gottesvolk macht: »Sein jüngerer Bruder wird größer sein als er.« (Gen 48,19; vgl. 25,24)¹⁷

d) Der Motivzusammenhang christlich-pneumatologischer Erkenntnis

Christlich-pneumatologische Erkenntnis, soviel läßt sich diesem Beispiel entnehmen, begegnet innerhalb eines Motivbündels, in dem es inhaltlich Kontinuität, aber auch Transformationen und Alternativen, Risse und Sprünge, aber auch Verbindungen und Überlagerungen gibt. Wir werden dadurch auf die Traditionsgestalt des Christentums in ihrer historischen Individualität verwiesen und zugleich darauf, daß in ihr pneumatologische Erkenntnis als eine je individuelle Konstellation »notwendiger Beziehungen« im eingangs dargestellten pneumatologischen Modell erscheinen wird.

So ergibt sich die Notwendigkeit einer Gratwanderung. Was sich zwischen den Alternativen mythologischer Pseudo-Konkretion und trinitarischer Spekulation als eine bestimmte Gestalt christlich-pneumatologischer Erkenntnis vom Hintergrund des Modells abhebt, ist das Ergebnis eines historischen Prozesses. Wir können diesen hier weder in seinen Phasen rekonstruieren noch uns damit begnügen, daß er sich lediglich als semantischer Durchschnitt verschiedener Besetzungen im Modell niederschlägt. Aber es geht auch nicht um eine Konstruktion von Idealtypen im Dienste geschichtlicher Orientierung. Eine Textauswahl, die der sich entfaltenden Strukturlogik und der sich ausprägen-

¹⁷ Röm 9,6ff, wo Paulus die freie Entscheidung Gottes gegen den Verdienstgedanken auf die alttestamentlichen Verheißungstraditionen zurückführt (»Nicht die leiblichen Kinder, die sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommenschaft gerechnet.«) greift er außerdem Mal 1,1f auf (»Den Jakob habe ich geliebt, den Esau aber habe ich gehaßt.«). – Bei den folgenden Rekonstruktionen ist zu beachten, daß es keine unvermittelte Beziehung zwischen der Logik der Denkstrukturen und der Geschichte der Traditionen gibt. Der Einsatz der prophetischen Kritik legt den Schluß nahe, daß das Motiv des jüngeren Bruders und damit zusammenhängend die traditionssprengend-positive Funktion der ausländischen oder ehebrecherischen Abstammung und das der Verfehlung des Älteren eher zum Kristallisationsgerüst der »Vätergeschichte« geworden sind, als daß man in jener Kritik einen prophetischen Reflex auf feste Überlieferung findet, wie es unserer gewohnten Sichtweise entspricht. Diesen Hinweis verdanke ich Stefan Timm.

den Inhaltlichkeit gleichermaßen gerechtzuwerden versucht, ist für die Darstellung unvermeidlich. Bei dem Versuch, zunächst Genese und Struktur des Paulinischen Modells nachzuzeichnen, hoffe ich auf solche anthropologischen und religionswissenschaftlichen Sachverhalte zu stoßen, die die Pneumatologie auch als Theorie innerhalb der Systematischen Theologie stets zu berücksichtigen und theologisch zu erschließen hat. Ein solches, Historie und Systematik wie Empirie und Theorie verkoppelndes Vorgehen scheint mir eine ihrem Gegenstandsbereich besonders adäquate Alternative zu einer transzendentaltheologischen Analyse der Bedingungen der Möglichkeit christlich-pneumatologischer Erkenntnis zu sein. Im einzelnen weist die Methode einen Weg von der Modellbesetzung mit Textmaterial bis zu der mit systematisch-theologischen Begriffen – und macht so auf die Verfahrens- und Begründungsabgründe aufmerksam, die »post Bultmann« zwischen Exegese und Systematischer Theologie sichtbar werden.

2. Die Genesis des Messias

Das Alte Testament erzählt meist aus einer pneumatologischen *Perspektive*, d.h. es geht um Widerfahrnisse und Taten, um Klage, Bitte und Dank glaubender und angefochtener Menschen. Daneben wird freilich auch direkt von einem Handeln Gottes berichtet, jedoch wiederum meist so, daß seine Tat oder sein Wort menschliches Tun auslöst oder modifiziert. Um so auffälliger müssen dann jene Geschichten wirken, in denen er nicht nur einer der Akteure, sondern auch Aktant ist, d.h. bis in die Tiefenstruktur von Erzählungen hinein der Handelnde bleibt. Wenn dabei Gott auch noch semantisches Subjekt ist, wie in den Schöpfungserzählungen, entsprechen die Texte am ehesten dem traditionellen, als »Göttergeschichte« die Form vom Inhalt her verstehenden Bild des Mythos, von dessen Scheinevidenz wir im letzten Kapitel ebenfalls ausgegangen sind.

Diese »mythosnahe« Erzählweise, jetzt ein Sondertypus, läßt sich als kosmologisch bzw. speziell-theologisch akzentuierter Typus der Codierung charakterisieren. Obwohl er, wie wir sehen werden, nirgendwo mehr ungebrochen verwendet wird, eignet er sich auch hier wieder als Ausgangspunkt, von dem her man sich zunächst vorsichtig jenem pneumatologischen Normalfall biblischen Erzählens nähern sollte, um diesen dann genauer in seiner Besonderheit zu erfassen. Er ist in der Tat bereits Ausdruck einer religiösen Revolution, die Form und Inhalt gleichermaßen verändert hat und deren Wirkungsgeschichte noch nicht abgeschlossen ist.

a) Der Gott im Garten als Schöpfer der Welt

Wer versucht, jenes oben skizzierte Schema mit dem semantischen Material der jahwistischen Paradieserzählung (Gen 2,4b-3,16) zu besetzen, gerät bald in eigentümliche Schwierigkeiten. Jener Hypothesenrahmen lädt zwar nur zur Spekulation ein, um diese sehr viel strenger zu begrenzen, als bloß hermeneutische Selbstkontrolle das je könnte. Aber unter dem Zwang, auf jeder Deutungsstufe der Aktanten ein Fließgleichgewicht des gesamten Materials herzustellen, sieht man sich bald vor eine Alternative gestellt:

Der Interpret kann möglichst lange der Textoberfläche treu bleiben. Wenn er sich sein Besetzungsraster anschaulich macht, dann sieht er zunächst im altfränkischen Paradies einen biederen Garten-Gott schaffen, dem auf der einen Seite seine Form- und Belebungs-künste hilfreich zur Seite stehen. Auf der anderen Seite machen ihm nicht nur die Schlange zu schaffen, sondern auch die Begrenztheit und Imperfektibilität dessen, was er geschaffen hat, so daß er darüber auch noch Fluchworte aussprechen muß, weil er vom »Wissen um Gut und Böse« wirklich bedroht war. In Adam, dann im Menschenpaar schafft er sich ein wirkliches Gegenüber, und dieses »Objekt des Begehrens« wird vom Paradies in die Welt diesseits von Eden ziehen. Doch woher ist es gekommen? Der Text beantwortet diese Frage knapp: »aus Erde vom Ackerboden« (2,7).

Dem konservativen, doch konsequenten Interpreten zeigt das narrative Schema nun bald, daß diese Erde es in sich hat. Läßt er wirklich den seinen Baum hütenden Garten-Gott unsere schuldigen Stammeltern aus dem Paradiestor weisen, so wird in seinem Schlußbild zwar die Schlange erkennbar den Fortpflanzungspfad der Erbsünde markieren. Aber das mythologische Schema beantwortet dann unbefragt – dafür um so wirksamer – auch die Theodizeefrage mit der Behauptung, die Schöpfung sei von Anfang an ontologisch ambivalent gewesen. Denn die Frage, woher der Mensch kommt, stellt sich unter dem dynamischen Aspekt als Frage, welcher Adressant sich auf der letzten erreichten Besetzungsstufe als Adjuvant dieses Gottes offenbart. Das Hypothesenraster des Schemas erschließt in Text und Kontext mit der engen Bindung des Menschen an den Boden¹⁸ dessen ertümliche Blut-Konnotation¹⁹ und jene Verbindung mit der (mütterlich gedachten?) Vitalkraft des Bodens, die in den religionsgeschichtlichen Parallelen bewahrt ist und sich dort von ihrem ursprünglichen Kontext her interpretieren läßt. Während sich alle weiterführenden Deutungs-

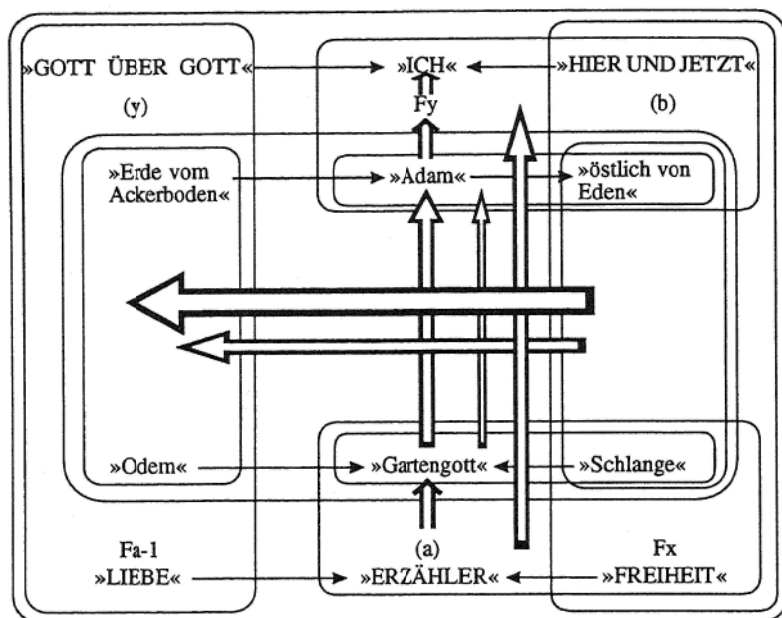
18 Darauf verweisen außer jenem knappen Hinweis in Gen 2,17 und das daran geknüpfte volksetymologische Wortspiel (vgl. 3,19) die durch die Fluchformeln in 3,17ff nur modifizierte ursprüngliche Bestimmung zum Ackerbau (2,5.15; vgl. 2,18), die in den religionsgeschichtlichen Parallelen nur deutlicher hervortritt (vgl. Claus Westermann, Genesis 1-11, Neukirchen-Vluyn 1974 [BKAT 1/1], 299ff z.St.).

19 Noch innerhalb der jahwistischen Urgeschichte Gen 4,10ff.

elemente des Textes verdunkeln, fällt die gemütliche Maskerade des Garten-Gottes, und auf der noch dampfenden Leiche setzt der Besieger des Chaosdrachens sein blutiges Handwerk als Sklavener-schaffer fort, der zu Recht Rebellion fürchtet.

Andererseits: Auch wer daran festhält, daß Adam und Eva in unsere Welt hinein vertrieben wurden, wird durch das Interpretationsschema zur Konsequenz gezwungen. Dem Garten-Gott, einem alten Modell, schaut ein bereits mythenkritisch-moderner Mensch gleichsam über die Schulter, der affiziert ist von gefährdendem Wissen und der sich selbst so lange von einer ganz unbestimmbaren Potentialität in die aktuelle Welt hineingestellt sieht, bis diese sich ihm in förderlichem Wissen und rettender Ordnung zu erkennen gibt. Die sich dadurch ankündende Bedeutungsdynamik kommt erst in einer Lösung des Theodizeeproblems zum Stillstand, das auf dessen radikaler Analyse beruht. Der unter dem Eindruck negativer Realitätserfahrung sein mythisches Gottesbild betrachtende Mensch sieht sich mit all seinen Möglichkeiten ganz eingebunden in die Welt, wie sie ist. Die »mythische Lösung« interpretiert diese Welt als einen Tat-Ergehen-Zusammenhang – wir würden sagen: als Produkt unserer technischen Rationalität. Sie wird so auf jene Potentialitätsquelle von Welt und Mensch bezogen, und diese wird erkennbar als Ermöglichungsgrund seiner (unserer) eigenen ganz anderen guten Möglichkeiten. In diesem Spielraum menschlicher Freiheit offenbart sich ein »Gott über Gott« als Schöpfer über dem im Paradies handelnden Gott der Vorzeit.

Abbildung 16



Überdeterminierungen im Integrierten Modell von Gen 2,4b-3,16

Im Text tritt er bereits in Erscheinung als der Benennung Ermöglichende (2,19f.22f). Denn dort versetzt er selbst den Menschen in die Position des semantischen Subjekts. Erst die zweite Interpretation läßt diese Funktion der jahwistischen Erzählung, die in den Schlußätiologien (3,14ff) offen zutage tritt, als ihren Sinn erkennen. Vergewärtigen wir uns noch einmal, wie dies geschieht: Die ätiologische Dynamik der Bedeutungen erzwingt eine Entmythologisierung, die sich hier ganz formal bestimmen läßt. Das semantische Raster der Erzählung wird der innere Rahmen gegenwärtiger Erfahrung, und der Erfahrungsrahmen des jeweiligen Erzählers muß sich um jenes Raster legen, damit dieses sich ganz entfalten kann. Das semantische Subjekt ist dann nur als Ausgangspunkt einer eigentlich unabschließbaren semantischen Transformation bestimmbar: Solange dies der mythisch handelnde Garten-Gott ist, offenbart sich in jedem Hier und Heute ein Gott über Gott als Bedingung und zugleich als ganz andere Möglichkeit dessen, was jener tut. Dieses neue Gottesbild aber fordert *ein Subjekt, das jene mythische Figur mit seiner eigenen Weltverantwortung und seinen eigenen Handlungsmöglichkeiten wenigstens in Beziehung zu setzen vermag*, ehe es sie innerhalb eines von der creatio ex nihilo zur creatio continua sich vertiefenden Schöpfungsverständnisses als deren Projektion versteht. Diese tiefgreifende Bewußtseinsbewe-

gung drängt nach Ausdrucksformen, in denen die mythologische Innen- und die ätiologische Außenperspektive stärker integriert sind.

b) Der Gott Abrahams als Herr der Geschichte

Das »Opfer auf Moria« (Gen 22) hat eine solche Form. In dieser von Gottes- und Engelsworten gerahmten Erzählung ist die Position Abrahams als semantisches Subjekt zwar stabil, die dramatische Wendung des Geschehens prägt aber dennoch die Tiefenstruktur. Wieder gibt es eine Beschreibungsalternative, die aber diesmal andere und geschichtlich nach vorn weisende strukturelle Konsequenzen hat.

Orientiert man die Besetzung an der Ausgangssituation, so lautet ihre Botschaft: Der Sippenvater Abraham verhält sich zum Opfertod seines einzigen Sohnes für die Sippe wie der biologische Aspekt dieses Opfertodes zur Tatsache, daß der hier wahrlich »auf Herz und Nieren« prüfende Gott im tierischen Ersatzopfer Abraham eine andere Existenzmöglichkeit zeigt. Was heißt das? Betrachten wir, welchen Sinn die Ersetzung der ersten durch die zweite Verhältnisbestimmung hat: Die ursprüngliche Beziehung zwischen der todbedrohten natürlichen Verlängerung der individuellen Existenz durch Nachkommenschaft und deren kultischer Verdoppelung im metonymischen Opfer wird gedeutet und abgelöst durch die Beziehung zwischen einer religiösen Interpretation der kollektiven Endlichkeit der Sippe und einem Gott, der in einem möglicherweise traumatischen Augenblick deren Fortbestehen durch eine metaphorische Übertragung des Todes ermöglicht hat.

Nun verknüpft der Schluß der Erzählung diese Übertragung des Opfertodes vom Sohn auf den Widder mit dem Abrahamsegen und deutet sie von dessen Reichweite her. Diese ätiologisch-proleptische Perspektive muß keine Aktantenverschiebung nach sich ziehen. Man kann sie durch eine erweiternde Verdoppelung aller Besetzungen berücksichtigen. Und gerade diese Strukturveränderung erschließt einen geschichtlichen Sinnzusammenhang. Nach dieser Abram-Abraham-Transformation (Gen 17,5) interpretiert das Opfer auf Moria das Verhältnis des durch seinen Stammvater Abraham repräsentierten (und juristisch bis heute auch durch seine mütterliche Abstammungslinie definierten) Volkes Israel zum Gottesvolk, das der Segen konstituiert, durch ein zweites Verhältnis, das dessen Reichweite erst deutlich macht. Das mit seiner universalen Reichweite koextensive, aber gleichwohl durch seine soziale und politische Realität definierte Gottesvolk, von dem Israel nur ein Teil sein kann, wird darin in Beziehung gesetzt zu Gottes zugleich rettenden und sprechenden Taten in der Geschichte.

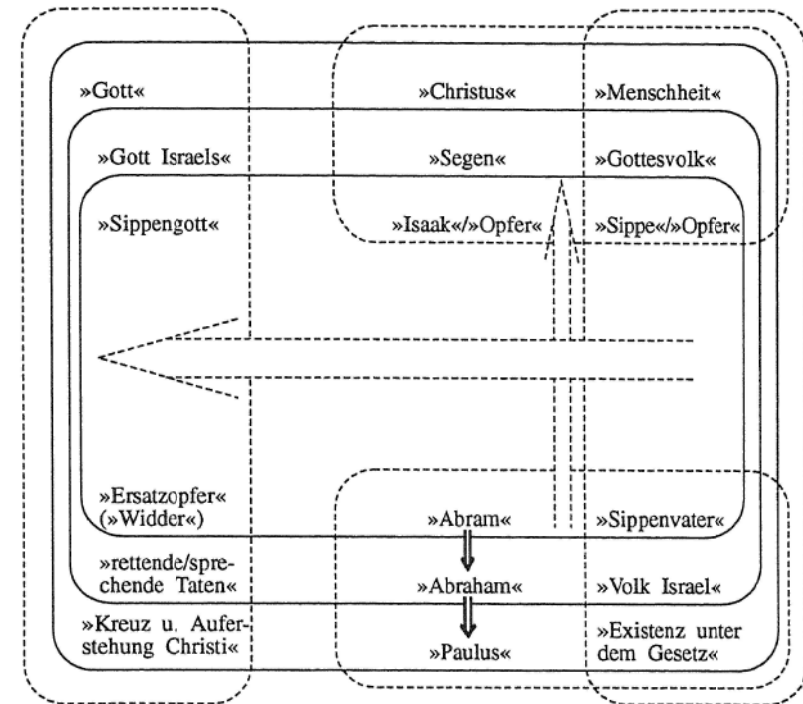
Wir können uns Funktion und Bedeutung dieser strukturlogischen Entwicklung leicht vergegenwärtigen, wenn wir jene Operation wie-

derholen. Eine zweite, die Abraham-Paulus-Transformation erzeugt dann eine dritte Besetzung, mit der die Abgrenzung zwischen jüdischer und christlicher Religion und das Verhältnis von alt- und neutestamentlicher Exegese zum Hintergrund für die nähere Bestimmung des pneumatologischen Modells im Kontext des Christentums werden. Paulus, der sich gerade als »Eiferer für die Überlieferung (seiner) Väter« (Gal 1,14) vom Gesetz dem Tode überantwortet sieht (Röm 7), verhält sich zu Christus, dem Erlöser der Menschheit, wie deren von Sünde und Tod bedrohte gegenwärtige Existenz zur Tatsache, daß Gott sich dem Paulus in Christi Kreuz und Auferstehung als die ganze andere Existenzmöglichkeit offenbart.

Obwohl oder gerade weil es auf jeder Aktantenposition in dem sich dreifach überlagernden Schema ein durch Kontinuitäten definierbares Paradigma gibt, lassen sich nun die Deutungsebenen durch klare Kriterien zugleich aufeinander beziehen und voneinander unterscheiden. Die Abram-Abraham-Transformation deutet die Verwandtschaftsbeziehung zwischen Abrams Sippe und dem Volk Israel durch die symbolische Repräsentation des Gehorsams im Kult. Die Beziehung zwischen diesen beiden Polen konstituiert Israel als religiöses Subjekt. Die Urhäresie wäre in der ätiologischen Perspektive der Erzählung der Rückfall in einen metonymischen, d.h. auf natürliche statt symbolischer Repräsentanz beruhenden Opferkult. Die Abraham-Paulus-Transformation deutet die geschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der christlichen Gemeinde durch die Gegenwart des Geistes Christi. Innerhalb dieses religiösen Spannungsverhältnisses ist die Urhäresie die Bindung dieses Geistes Christi an ideologisch-inhaltliche (und natürlich a fortiori: biologische) Kontinuitäten in der geschichtlichen Existenz der Gemeinde (wie sie sich in der Beschneidungsforderung ausdrückte).

Die Transformation des einen Aktanten zieht also entsprechende Übergänge bei den anderen nach sich. In einem erweiterten Modellrahmen, der dem gerecht wird, muß man jede Position mit einem Aktanten-Paradigma besetzen. Dann zeigt sich, daß der (»entmythologisierende«) Verzicht auf Gott als Handlungssubjekt aufgefangen wird durch die Konstitution des semantischen Subjekts als ein Paradigma, dessen einzelne Elemente den Segensbereich Gottes von der verwandtschaftlichen Kontinuität der Sippe über die politische Expansion des Volkes ausweiten bis zur Universalisierung eines religiösen Sinnzusammenhangs. Gesegnet in Abraham ist schließlich die Geschichte als Möglichkeitsraum menschlichen Handelns. Diese Inhaltsausweitung entspricht den Code-Transformationen innerhalb der und zwischen den auf- und auseinander folgenden Lösungsschemata.

Abbildung 17



Überdeterminierungen im Integrierten Modell von Gen 22

Die Botschaft der Ausgangserzählung – verstanden als das, was sie jeweils über das Verhältnis der Deutungsschichten zueinander lehrt – und ihre Reformulierung über dem Paradigma aller Aktanten werden sogar identisch, wenn wir sie als religiöse Erkenntnisbewegung des Subjekts formulieren. Das in seinem jeweiligen Selbstverständnis befangene Subjekt der jüdisch-christlichen Tradition verhält sich zum Objekt seines religiösen Begehrens, das Gott bereitgestellt hat, wie diejenigen Objektmerkmale, die das gegenwärtige Selbstverständnis interpretieren, zu einer neuen Möglichkeit religiösen Selbstverständnisses, dem ein gewandeltes Gottesbild entspricht. Wir erkennen in einem weiteren Blick nach vorn, daß wir hier etwa die Verständnisstufe erreichen, auf der vom Damaskuserlebnis des Paulus *berichtet* wird (Act 9,1-9). Eine solche Schilderung kann in einen Selbstbericht umgesetzt werden (22,6-11; 26,12-18), aber wir sind auch dann noch weit entfernt von einer Darstellung des *inneren* Geschehens, wie wir sie bei Paulus selbst finden²⁰. Und wir verlieren mit dem notwendig

20 Vgl. gerade wegen ihrer »Objektivität«, nämlich wegen der beibehaltenen semanti-

Anekdotischen solcher Berichte den Bereich historischer Realität aus den Augen, in den wir sowohl durch die Weite des Gesamtmodells wie durch die Paulinischen Dokumente versetzt werden.

Gerade wegen, nämlich um den Preis dieser Einschränkungen hat sich in diesem religiösen Übergangsmodell die *pneumatologische Perspektive* stabilisiert. D.h. für die theologisch-hermeneutische Rekonstruktion: Wir wissen nun, wie jene Transformationen aussehen, die aus dem Nebeneinander von »mythischem« Geschehen und ätiologischer Deutung ein Ineinander von Erkenntnistransformation und geschichtlichem Wandel werden lassen. Es sind jene Transformationen, nach denen wir Texte »von außen« oder »von innen« decodieren, als »subjektiv« oder »objektiv«, als »anthropomorph« oder »abstrakt«: sie lesen als gültige Orientierung, also »Theorie«, oder als »bloße Geschichte«. – Wie steht es aber nun um den Wandel selbst, um Umorientierung, Ethik, »Bekehrung«? Welche pneumatologische Erkenntnisbewegung begleitet das handelnde Subjekt von der als schlecht erkannten zur ihm ganz anders möglich erscheinenden Faktizität?

c) Der Herr der Heerscharen als der ganz andere

Am Anfang der kollektiven Identitätsbildung Israels stand wohl eher die Selbstdefinition innerhalb einer »segmentär« sich differenzierenden Gesellschaft, vielleicht verbunden mit dem Auszug aus dem politischen und wirtschaftlichen Herrschaftsbereich der »Stadt« aufs »freie Land«; eine Episode blieb die politische Herrschaft der einstigen Peripherie auch über jene Städte; am Ende aber stand, das wissen wir gewiß, der ideologische Sieg der Exilierten nach der Rückkehr ins »gelobte Land« über die entgegenstehenden Traditionen.²¹ Doch ob

schen Weite die Darstellung Röm 7 (im Kontrast nicht nur zur Ausführlichkeit der Apostelgeschichte, sondern auch zu Gal 1,16).

²¹ Die konkurrierenden Modelle sind zusammengestellt von Herbert Donner, Von den Anfängen bis zur Staatenbildungszeit (Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen, Bd. 1), Göttingen 1984 (GAT 4/1), 123-127. Frank Crüsemann beschränkt in seiner Monographie »Der Widerstand gegen das Königtum« die Konzeption »segmentärer« Gesellschaften (so Christian Sigrüst in Anlehnung an Emile Durkheim) auf »Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und den Kampf um den frühen israelitischen Staat« – so der Utl., Neukirchen-Vluyn 1978 (WMANT 49); vgl. Vor- und Frühgeschichte Israels (Ethnologische Texte zum Alten Testament, Bd. 1), hrsg. von Christian Sigrüst / Rainer Neu, Neukirchen-Vluyn 1989. Diese Konzeption fügt sich aber auch ohne George E. Mendenhalls und Norman K. Gottwalds Generalisierung zum »Bauernaufstand« als Mosaikstein in jene neuen Perspektiven ein, die sich ergeben, wenn man die zentrale Bedeutung der schriftlichen Überlieferung für die Traditionsgeschichte Israels ernst nimmt. Niels Peter Lemche leitet seine neue Gesamtsicht mit der Feststellung ein, »that it is absurd to speak of historical recollections in the Old Testament which date before the introduction of the monarchy«; Ancient Israel. A New History of Israelite Society, Sheffield 1988, 7; vgl. ders., Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy, Leiden 1985. Um eine solche Gesamtsicht kreisen auch die Aufsätze von Helmut Engel, Hans Winfried Jüngling, Philip J. King und Norbert Lohfink im Themenheft »Anfänge Israels«, BiKi 38/2, 1983.

nun Reformen oder Revolutionär den Stadtherren gegenüber, Guerillero oder Putschist im Angesicht von Königsthronen oder restaurativer Purist mit Rückenwind aus Persien: ideologisch bleibt in Israel auch dem erfolgreich Handelnden nur die undankbare ideologische Position des jüngeren (oder gar jüngsten) Bruders. Israels Protagonisten stehen in all ihren Vätergeschichten besitz- und rechtlos dem Segenserbe gegenüber, das dem Ältesten (oder den Älteren) zugesprochen ist. Sie müssen am Morgen nach dem Sieg noch einmal aktiv werden und Geschichte machen durch Geschichten.

Die Vätergeschichten und die Landnahmetraditionen, aber auch die Königsbücher und die prophetischen Traditionen des Alten Testaments stilisieren einen langen Marsch durch die Eigentumsinstitutionen. Aber sie verarbeiten ein Trauma der Illegitimität, dem offenbar kein Neubesitzer in einer traditionellen Gesellschaft mit patriarchalem Erbrecht entgeht. Da der ursprüngliche Besitzer Erbe nur als ältester Sohn geworden sein kann, besitzt er zum Recht auch noch den Segen des Vaters und den seines Gottes. Diese Anfangssituation wird aufgefangen und relativiert durch das Motiv von der Untat des Ältesten. Es trägt die Schlußsituationen, in der Gott als der trotzdem Segen Spendende sich im Aufweis einer ganz anderen Lebensmöglichkeit des jüngeren Bruders offenbart. Israel definiert in diesem Schema seine geschichtliche Anfangssituation religiös, und es tut dies auf eine ganz bestimmte Weise. Ein traditionelles Rechts- wird durch ein revolutionäres Liebesverhältnis abgelöst – und so offenbart sich Gott. Diese Esau-Jakob-Transformation ist Thema von Erzählungen, deren Held von vornherein der jüngere Bruder ist. So gibt es weder Verschiebungen noch Doppelbesetzungen im Modell. Aber die pneumatologische Perspektive festigt sich auf diese Weise noch einmal und füllt sich mit neuem Material.

Dem, was die Geschichten durch ihre Tiefenstruktur als Botschaft und Verheißung vermitteln, widersprechen allerdings häufig ihr Stil, ihre immanente und externe Kommentierung und ihr redaktionelles Arrangement. Diese Verharmlosungs- und Einordnungsversuche laufen hinaus auf die sterile patriarchale Ideologie der priesterschriftlichen Geschlechtsregister, an die der Lukanische Stammbaum Jesu anknüpft (3,23-38). Gerade der Abstand dieser Schemata zu den Geschichten, in denen das Wissen um Offenbarung in der Geschichte Israels und in der Vorgeschichte Jesu Christi wirksam war, läßt deren Relief, vielleicht kann man sagen: die Strukturbotschaft des pneumatologischen Modells noch einmal deutlicher hervortreten. Zunächst werden wir dann auf etwas vielleicht Verblüffendes hingewiesen: Das Medium der Offenbarung, das heimliche Movers in der Geschichte des Gottesvolkes, sind Frauen. Die Botschaft, die diese Frauen durch ihre männermanipulierend-erlösenden Taten als stumme Prophetinnen verkünden, ist so, daß ihre Zurückdrängung verständlich wird: Gottes

Liebe überlistet, was jeweils in Geltung zu stehen scheint als Gottes Recht.

Betrachten wir eine Episode aus dem religiös-ideologischen Kampf um das Land.²² Die Ausgangssituation bei der Erkundung Jerichos (Jos 2; vgl. 6) ist eindeutig. Josua und seine Kundschafter, behindert von der militärischen Stärke der Stadt und ihres Königs, begünstigt von der Hure Rahab, wollen Auskunft über die Stadt, die noch in fremder Hand ist. Der durch sein Nichtwissen bedrohte Josua und seine Leute verhalten sich zu einer todgeweihten Stadt, an die dennoch ihre Zukunft geknüpft ist, wie jene Todesbeziehung, die sie und die Stadt verknüpft, zur Tatsache, daß sich Jahwe in der Hure Rahab als ihre ganz andere Möglichkeit offenbart. Jener offiziellen Lesart, die wieder in einer Liste aufgehen würde: der eroberten Städte, an denen der Bann vollzogen wurde, steht also die heimliche Botschaft entgegen, die doch der eigentliche Sinn und auch das verdeckte Überlieferungsmotiv der Erzählung ist: Jahwe offenbart seinen Willen in der Lebensstrategie der Hure, die sich der Todesstrategie der Eroberer widersetzt. Und eben die Geschichte dieser heimlichen Prophetin wird ja dann auch erzählt.

Nach rabbinischer und christlicher Tradition, die insgesamt solches Wissen unbeirrbar bewahren (vgl. Hebr 11,31; Jak 2,25), gehört Rahabs Hochverrat ins Paradigma von Saras Untat (Gen 16), Rebekkas Betrug (Gen 27), Thamars Verkleidung (Gen 38) und zu Naemis listiger Verkuppelung Ruths (Ruth 3). Der Beginn des Matthäus-Evangeliums deutet Gottes Offenbarung in Christus als Fortsetzung dieser subversiven, aber einzig kontinuierlichen Offenbarungslinie: Dort werden im Stammbaum Jesu jene Frauengestalten ausdrücklich genannt, und Maria wird in ihre Reihe gestellt. – Aber was hat es eigentlich auf sich mit diesen Helferinnen-Gestalten, die in dieser zugleich hervorgehobenen und merkwürdigen Weise zu Medien der Offenbarung Gottes werden? Und in welcher Beziehung steht dieses Aktanten-Paradigma zu jenem Paradigma der semantischen Subjekte, das bisher im Mittelpunkt unserer Aufmerksamkeit stand?

Dessen einzelne Elemente markieren nach übereinstimmenden Zeugnis der beiden Testamente *die Heilsgeschichte des Gottesvolkes als gebrochene Siegeslinie des zunächst depossidierten jüngeren Bruders*. Sie läuft von Adam (den Rabbinen wie Scholastiker den Platz der zuerst geschaffenen, dann gefallenen Engel einnehmen lassen) bzw. Abraham (den Fremdling ohne Land und Nachkommen) über David (den Anti-König) und Salomo (den Anti-Thronfolger) auf den Messias zu, den Knecht Gottes. Im Ergebnis der biblischen Textmodelle, die diese merkwürdigen Helden interpretieren, repräsentieren jene sonder-

baren Gestalten auf der Adjuvantenposition schließlich die ganz andere, neue Existenzmöglichkeit der pneumatologischen Subjekte. Dann aber stellt sich die Frage, in welcher Weise das handlungsauslösende Objekt ihres ursprünglichen Begehrens, das in seiner scheinbaren Eindeutigkeit den Interpretationshorizont im Rahmen der Ausgangssituation bestimmte, zwischen diesen beiden qualitativ unterschiedenen Existenzformen und zwischen dem alten und dem neu gesetzten Interpretationshorizont vermitteln konnte.

Es sieht so aus, als habe sich unsere Frage nach der religiösen Veränderungstransformation des geschichtlich handelnden Subjekts lediglich durch Aufspaltung kompliziert. Da aber alle diese neuen Fragen nach dem Verhältnis der Besetzungs-Paradigmen zueinander und nach dem Vermittlungsmechanismus zwischen ihnen das christlich-pneumatologische Modell sowohl historisch als auch systematisch weiter erschließen, bewegen wir uns zielstrebig voran.

d) Wissen als Veränderung: der Messias

In der Tat stehen wir bereits vor den entscheidenden Verstehensschritten. Betrachten wir zunächst das Paradigma der Adjuvanten, besser: das der Helferinnen näher, die Matthäus im Stammbaum Jesu auflistet (1,1-17). Wir verstehen es, wenn es uns – ähnlich wie zuvor bei den semantischen Subjekten – gelingt, ein übergreifendes Modell als das sie definierende Syntagma zu benennen. Mögliche Wege dahin sind kontrollierte Ergänzungen und Erweiterungen der Reihe. Matthäus nennt noch das Weib des Uria, Bathseba, als Mutter Salomos. Sie ist hinsichtlich ihrer Aktivität der Gegenpol solcher Gestalten wie Tamar oder Rahab. Aber auch bei dieser kann man ja fragen, ob sie als Glaubende (Hebr 11,31) oder Handelnde (Jak 2,25) eine christliche Stammutter ist. Bathseba gehört ebenso wie Ruth in die Reihe der fremdländischen Frauen im kollektiven Geschichtsbewußtsein Israels – was einerseits noch einmal den Begriff des benachteiligten Bruders akzentuiert, der zugleich mit seinem Erbe um seine Rolle kämpft, andererseits aber die Ambivalenz jenes Frauen-Paradigmas noch einmal in Erinnerung ruft, denn die Linie läßt sich von den Dienerinnen fremder Götzen in Israels Spätzeit über die ausländischen Übeltäterinnen der Königszeit und unheimliche Gestalten wie die »Hexe von Endor« (I Sam 28) zurückverfolgen bis zur ambivalenten Urgestalt Eva²³.

²² Dieses Beispiel ist auch Michael Biehls methodischer Einführung in die Strukturelle Analyse zugrundegelegt; vgl. Anhang II.3 (»Der Kriegsgott und die Hure: ein Beispiel«).

²³ Ihr (und damit sich selbst) tut übrigens auch die feministische Theologie unrecht, wenn sie Lilith als Gegenfigur auferstehen läßt. Die Rabbinen mußten sie als die erste Frau Adams deshalb »hinzuerfinden«, weil Eva schon genau die Richtige war.

Radikalisieren wir diese Betrachtungsweise, indem wir gar nicht mehr auf die Semantik, sondern nur noch auf die zugleich erzählerische wie heilsgeschichtliche Funktion solcher Gestalten achten, so kommen zum Beispiel all die ungehorsamen und lügenden Frauen in Ägypten in den Blick, die Moses Überleben ermöglichen (Ex 1f), aber auch Jakob, der bei seinem Segen an Ephraim und Manasse schlicht Rebekkas Vertauschungsoperation reproduziert, durch den er einst Esaus Platz eingenommen hatte (Gen 48,8-22; vgl. Gen 27). Wir können den Weg abkürzen über all die schwachen und zugleich listigen, naiven aber starken, erst sündigenden und dann reuigen Helden in der bewegten Geschichte des Gottesvolkes, wenn wir uns den systematischen Ort dieser Rebekka-Jakob-Transformation vergegenwärtigen. Sie macht den Adjuvanten des pneumatologischen Modells zum semantischen Subjekt eines eigenen Modells, genauer: eines anderen Modellaspekts, denn sie definiert zugleich eine bestimmte Beziehung zwischen beiden.

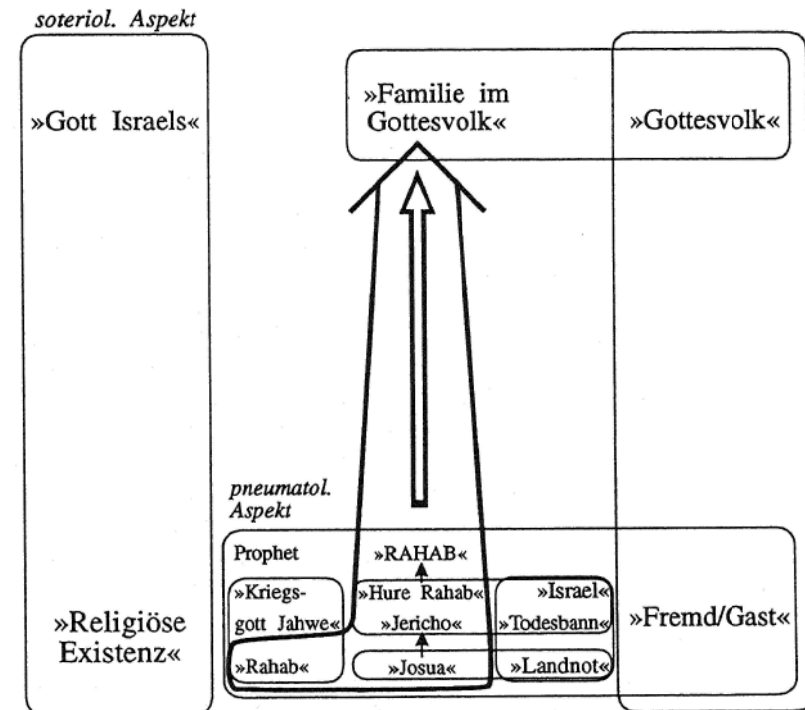
Besetzungen, Strategien, Ausgangs- und Endsituation lassen sich bei so stark akzentuierten Gehilfinnen wie Tamar oder Rahab, die oft ohnehin nur durch die kompositorische Einbettung ihrer Geschichten um ihren Heldinnenstatus gebracht werden, leicht rekonstruieren. Die vom Todesbann bedrohte Rahab verhält sich zur Überlebenschmöglichkeit ihrer Familie unter den Israeliten wie deren eigene politische Vergänglichkeit zur Tatsache, daß Jahwe der Rahab eine religiöse Existenz in der Geschichte des Gottesvolkes zuweist. Strukturell erweisen sich die Besetzungselemente des Adjuvant-Paradigmas im pneumatologischen Modell als »qualifier« des Subjekt-Aktanten innerhalb des soteriologischen Aspekts, der jenes überdeterminiert. Dies klärt mit der strukturellen Zuordnung der übergeordneten Aspekte, Erzählperspektiven und -schemata auch, warum der Aktivitätsgrad – nämlich je nach Dominanz des einen oder anderen Aspekts – zwischen der Rolle des Propheten, des Helden und des Erlösers (der Prophetin, der Heldin, der Erlöserin) schwanken kann.

Spätestens hier wird unübersehbar, daß wir auch in diesem Kapitel Hermes und seinen vielgestaltigen Reinkarnationen nicht entgehen. Das Paradigma der Helferinnen ist ein Trickster-Paradigma. So werden vor dem Hintergrund von Ethnologie und Religionsgeschichte die ambivalenten Züge aller dieser Gestalten verständlich. Die Trickster sind von ihrer Funktion her Mittlerfiguren. Strukturell ersetzen sie – unter dem pneumatologischen Aspekt betrachtet – die Annahme eines Gottes über Gott, eines Subjekts hinter dem Subjekt, eines Objekts im Objekt, auch eines Gegenobjekts im Opponenten, weil sie »inhaltlich« sowohl transzendent wie immanent, stark und schwach, männlich und weiblich und je nach der Perspektive, unter der man sie ins Auge faßt, gut und böse sind. In vielen Kulturen können sie Mensch und Tier sein, sich zu Dioskurenpaaren verdoppeln, überall und nirgends sein

und sich ständig verwandeln. In jeder Gesellschaft thematisieren sie mit dem Werden von und den möglichen Alternativen zu Normen den Aspekt ihrer Wandelbarkeit.

Die Trickster-Gestalten sind, immer aus der pneumatologischen Perspektive betrachtet, nicht erst »am Schluß« im Adjuvanten gegenwärtig. Sie interpretieren bereits das Handlungsziel des pneumatologischen Paradigmas als Subjektveränderung. So verzahnen sie die Dynamik des pneumatologischen Aspekts mit der Existenz, auch mit der Dynamik des soteriologischen Aspekts. Man kann dies so ausdrücken, daß sich dem pneumatologischen Subjekt als eigentliches Objekt des Begehrens schließlich der Adjuvant als personifizierte Veränderung offenbart. Was Josua in Jericho sucht, ist die Verlängerung der politischen Existenz seines Volkes durch die Vernichtung der Stadt. Was er dort findet, ist die Hure Rahab, eine Stammutter des Gottesvolkes, dessen Protagonist er werden soll.

Abbildung 18



Transformation zum pneumatologischen Aspekt im Integrierten Modell von Jos 2

So erschließt sich die potentielle Identität zwischen dem Paradigma der jüngeren Brüder und den sich offenbarenden Trickster- als Erlösergestalten. Sie steht nicht im Widerspruch zu der klaren strukturellen Unterschiedenheit und dem dynamischen Ungleichgewicht zwischen der Geschichte des Erlösers und dem Drama der zu erlösenden Seele. Genau diese Differenz konstituiert ja den pneumatologischen Aspekt und ist Thema der Besetzung des pneumatologischen Modells. In der Geschichte des Gottesvolkes sehen wir, wie die pneumatologische Perspektive sich entlang einer Transformationslinie festigt. Aus dem Konstrukt der volkbildenden Landnahme wird die identitätsverändernde Hoffnung auf das Offenbarwerden der Gottesherrschaft während des Exils und unter heidnischer Herrschaft. Dabei konzentrieren sich die Erwartungen immer mehr auf die Gestalten des leidenden Gottesknechts und des Messias. Sie erscheinen immer deutlicher als fleischgewordene Alternative zum Gegenwärtigen – bis auch hier der Verkündiger der ganz anderen Möglichkeit als diese selbst offenbar wird.

3. Wie Israel den Heiden das Heil brachte

a) Das Heil ist zu den Heiden gekommen

Matthäus stellt sich auch dadurch in jene Linie, daß er im Stammbaum Jesu außer jenen Frauengestalten, die den geschichtlichen Weg der Offenbarung markieren, ausdrücklich das Exil erwähnt (1,11). Es weist voraus auf Galiläa (4,15f) und die Welt der Heiden (28,19): In der Gemeinde wird das andere Israel als das wahre Israel offenbar – wie es sich zuvor Jesus in Gestalt einer heidnischen Frau offenbart hatte (15,21-28). Allerdings ist die pneumatologische als christliche Grundperspektive bei ihm durch die soteriologisch akzentuierende Erzählperspektive des Evangeliums überdeckt, während sie bei Paulus Form und Inhalt der Verkündigung gleichermaßen bestimmt. Ich halte die herausgearbeitete Transformationslinie pneumatologischer Erkenntnis – wie immer sie im einzelnen zu präzisieren und zu interpretieren sein wird – für den einzig haltbaren Leitfadener einer biblischen Theologie, die sich auf diesen »Begründer einer christlichen Theologie«²⁴ berufen will. Wer sich hier auf alte oder neue Kontinuitäten des Gesetzes verlassen will, möge sehen, woran schon bei Paulus dieser schwankende Steg befestigt ist. Die Soteriologie des Christushymnus wird erst durch die Adam-(Mose-)Christus-Transformation zum Fundament geschichtlicher Identitätsbildung. Paulus wählt das Material genau nach den oben herausgearbeiteten Kriterien aus, weil das voll-

24 Bultmann, zit. Anm. 13, 188.

endete Schema pneumatologischer Erkenntnis im Gottesvolk sein theologisches Prinzip ist. Dabei sollte nicht vergessen werden, daß er nicht nur dem bekannten traditionsgeschichtlichen, sondern auch einem oft wenig beachteten sozialanthropologischen Kontinuum noch angehört, das die Inhalte und Formen, Modelle und Transformationen hervorgebracht hat, von deren Universalisierung unsere religiösen Anschauungen geprägt sind.

Was bleibt identisch, was verändert sich im Paradigma pneumatologischer Erkenntnis? Die bedrängte Seele richtet sich auf Christus, die fleischgewordene Erlösung. Diese kann sich im Geist Gottes als ganz andere Lebensmöglichkeit der Seele offenbaren, weil Christus zuvor als Trickster im »fröhlichem Tausch und Wechselspiel« der Rechtfertigung mit seinem auch deren Kreuz auf sich genommen hat. Nach Paulus typologischer Selbstanalyse im 7. Kapitel des Römerbriefs individualisiert und universalisiert sich zugleich im Modell christlich-pneumatologischer Erkenntnis am Ende einer langen Transformationskette die Position des semantischen Subjekts. Weil jenes Ich zugleich Erbe des Gesetzes und der Gnade, älterer und jüngerer Bruder ist, daher ist in Christus weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau (Röm 10,12; I Kor 12,13; Gal 3,28). Für alle ist der Geist Christi die ganz andere Möglichkeit ihrer Existenz, weil er sich ihnen allen darbietet als erstes und als letztes Objekt ihres Begehrens. *Die semantische Hauptachse des pneumatologischen Modells stabilisiert sich, weil Christus selbst zum universalen pneumatologischen Transformationssymbol der Christen geworden ist.*

Nicht zum beliebigen Transformationssymbol! Die Kette der Transformationen ist eine Traditionskette, die vom unzerreißbaren Faden materieller Kontinuität durchzogen ist. Alle Veränderungen, von der Verschiebung auf der literarischen Subjektposition über die sich verändernden Codierungskonstellationen bis hin zur Herausbildung der Erlöser- als zentraler Objektfigur der religiösen Traditionen, gehören in einen Überlieferungsprozeß, in dem ein Aspekt die ununterbrochene Prägung immer neuer Signifikanten, leiblicher Bedeutungsträger ist. Daher trennt Paulus den Rechtfertigungs- nicht vom Taufgeist. Daher ehrt und nährt Paulus wie Joseph die älteren Brüder, von denen er »es empfangen hat«. Dies erklärt, warum sein Modell pneumatologischer Erkenntnis nichts anderes als die Fortsetzung der strukturellen Transformationen in der Traditionsgeschichte des Gottesvolkes ist, warum Paulus seine christliche Identität fast ganz durch Anknüpfungen an dessen Traditionen erläutern kann. Das erklärt, warum Christus zwar im Trickstergewand (wie anders?) Einzug in die Theologie hält, dort aber in völliger semantischer Eindeutigkeit als der Messias Gottes erscheint.

Schließlich wird so gleichermaßen verständlich, warum in diesem Paradigma der »Geist« als Adjuvant vorkommt, wie daß es seine

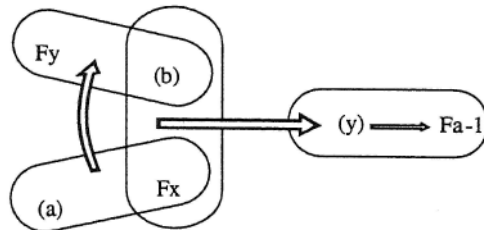
Bezeichnung »pneumatologisch« zu Recht trägt. Der »Geist« ist hier einerseits Willensverkünder und Kraftmanifestation Gottes, wie er in der Geschichte des Gottesvolkes eh und je begegnete, andererseits ist er nach Gottes $\epsilon\phi\acute{\alpha}\pi\alpha\acute{\xi}$ in Christus (Hebr 7,27; 9,12; 10,10) nun Gott selbst, wie er unter seinem Erschließungsaspekt im Erlöser der Seele entgegeneilt und sie heimholt zu sich. »Pneumatologisch« heißt dieses Paradigma also auch in Beziehung und im relativen Kontrast zum christologischen bzw. soteriologischen und zum speziell-theologischen bzw. kosmologischen Paradigma, die es beide voraussetzt.

b) Der Taufgeist als Geist der Rechtfertigung

Aber nur so, lediglich als zur Ruhe gekommene Kontinuität beschrieben, wäre das pneumatologische Modell als Modell christlicher Erkenntnis gerade verkannt. Der Geist der Rechtfertigung ist zwar an den Taufgeist gebunden, aber nicht mit ihm identisch. Er ist so wesentlich schöpferisch, daß gerade von hier aus verstanden werden kann, was Schöpfung aus dem Nichts heißt. Luther beschreibt von dieser Erfahrung her das *aliquid novum facere*, das *Proprium* des Geistes, inhaltlich als *vivificare*, *animare*, *ornare*.²⁵ Dem formalen Aspekt dieser Erkenntnis können wir uns von der Rekonstruktion des christlich-pneumatologischen Modells her noch um einen weiteren Schritt nähern.

Wenn wir unser Ausgangsschema mit Hilfe der semantischen »Feststellungen« in der Mythosformel von Lévi-Strauss als Schema inhaltlicher Vermittlung betrachten, dann wird einerseits die Dichte der Verknüpfungen deutlich. Andererseits tritt dann das Neue und Ungewöhnliche des letztlich vermittelnden Terminus noch deutlicher hervor:

Abbildung 19



Das Integrierte Modell als Vermittlungsschema

²⁵ WA 1, 563 (Resolutions disputationum de indulgentiarum virtute, 1518); WA 42, 8 (zu Gen 1,2). Vgl. David Löfgren, Die Theologie der Schöpfung bei Luther, Göttingen 1960, bes. 37ff.

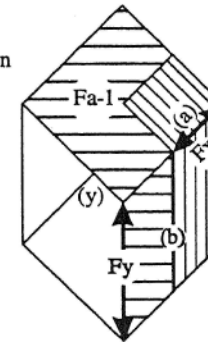
Das Lösungssymbol steht dabei gerade nicht für ein neues Arrangement alter Inhalte, sondern bezeichnet etwas wirklich Neues. Es ist ein kreatives Produkt, das durch jene Formel und in unserem Schema als Ergebnis eines kreativen Prozesses erkennbar wird. Ich möchte dieses Ergebnis noch genauer ausdrücken: Christlich-pneumatologische Erkenntnis erscheint hier vorwärts gelesen als kreativer Prozeß, weil sie sich als Ergebnis historischen Verstehens rückwärts gelesen als Paradigmenwechsel rekonstruieren läßt. Das jeweils Neue wird erkennbar als gezielte Verneinung des Alten, weil es bereits vor jenem neuen Verständnishintergrund erscheint, den es erschlossen hat. Als »Störung« der alten kündigt sich die Geburt einer neuen Gestalt an, die als die jeweils tieferliegende eine neue Dimension der Schöpfung erschließt.²⁶

Abbildung 20

Fx und Fy stehen für Strecken

(a), (b) und Fa-1 stehen für Flächen

(y) steht für einen Raum



Kreativitätstransformation im Integrierten Modell

Der Rahmen dieses Prozesses ist also tatsächlich »(ein) Erschließungsgeschehen«, das »sich überall dort (ereignet), wo Wirkliches einem Menschen so aufgeht (passives Geschehen), daß er aktiv dazu Stellung nehmen kann und muß (aktivitätsbegründende Funktion)«. ²⁷ Aber auch und gerade als Offenbarungsgeschehen läßt sich dieser Prozeß nicht so auf den jeweils erschlossenen Inhalt fixieren, daß diese »zeitlich-situa-

²⁶ Fa-1 als konkrete Verneinung erschließt eine neue Dimension »sprunghaft« im Sinne der Chaostheorie und gehört zur Syntax dessen, was in der christlichen Semantik »Schöpfung« heißt. Der Zusammenhang wird in den folgenden Kapiteln weiter entfaltet. Er verbindet die fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster mit dem paradigmatischen Aufbau Theologischer Hermeneutik. Zum theoretisch-methodischen Kontext vgl. Wolfgang Nethöfel, *Creatio, creatura, creativitas*. Im Spannungsfeld zwischen Schöpfungslehre und Kreativitätsforschung, BThZ 5, 1988, 68-84.

²⁷ Vgl. Herms, zit. Anm. 10, 15.49ff.

tionsbezogene Funktion« ganz in einer »ethisch-kommunikativen Funktion« aufgeht, in der es für den Offenbarungsempfänger um die »absolut verpflichtenden Bedingungen seines Umgangs mit den Dingen und Personen in der Welt« geht. Weil es im Prozeß christlich-pneumatologischer Erkenntnis stets um ein neues Verhältnis zu je sich konkretisierenden Inhalten geht, läßt sich seine Form nicht gegen seinen Inhalt ausspielen. Im Normalfall, wenn er nicht zum Gegenstand des theologischen Reflexionsschemas »Letztbegründung« gemacht wird, ist sein Thema nicht das Verhältnis von Wahrheit und Evidenz, sondern das des alten Inhalts zum neuen. »Geist« läßt sich daher im Rück- oder Herabblick auf einen abgeschlossenen Prozeß nur transitorisch bestimmen und nicht abstrakt definieren.

Religiöse Äußerungen, die in andere Richtungen weisen und die einen direkten Brückenschlag zur modernen Pneumatologie zu ermöglichen scheinen, führen in Wahrheit in die Irre.²⁸ Sie sind entstanden als Verabsolutierungen eines Teilmoments im kreativen Prozeß christlich-pneumatologischer Erkenntnis: des Kategoriensprungs. Der analytische Aspekt menschlichen Denkens löst sich hier vom Wahrnehmungsaspekt. Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, wie dieser Teilaspekt religiöser Kreativitätserfahrung, und zwar im hellenistischen wohl eher als im jüdischen Kontext, entscheidend auf unsere Fähigkeit zur Bildung abstrakter Begriffe eingewirkt hat.²⁹ Wäre dies aber der entscheidende Beitrag christlich-pneumatologischer Erkenntnis zur kollektiven Identitätsbildung im Abendland, dann könnten die Geschlechtsregister zeugender Väter und die Listen zerstörter Städte im Alten Testament im Neuen ergänzt werden durch ein Register paulinisch-johanneischer Begrifflichkeit und abgeschlossen durch deren transzendentaltheologische Analyse. Aber die biblischen Äußerungen sind entweder Benennungen geschichtlich-singulärer Sachverhalte oder sie sind poetisch-, mythisch- bzw. begrifflich-metaphorisch in einer genauen Analogie zur notwendigen Metaphorik der Naturwissenschaften. Sie gehen aus einem kreativen Prozeß hervor, auf den sie letztlich wieder verweisen – der aber, insofern er Schöpfung bzw. Neue Schöpfung partizipierend erschließt, jeder Benennung stets schon vorgeeilt ist.³⁰

28 Neben jenem *ἐφ' ἅπασι* des Hebräerbriefes wären metaphorische Universalismen-Umschreibungen zu nennen wie »solange die Erde steht« (Gen 8,22), »alle Völker dieser Erde« (Gen 12,3), »beuge sich jedes Knie« (Jes 45,23; vgl. Röm 14,11; Phil 2,10), die dann ein- oder übergehen mögen in Begriffsbildungen wie »das Geschaffene« (Röm 8,19), »All« und »Ewigkeit«.

29 Vgl. o. Kap. II.4.

30 Zu dieser Einsicht führt endlich auch der Denkweg Paul Ricœur's, vgl. Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1; fr. 1969), München 1973, bes. 59ff.201ff (dazu: Wolfgang Nethöfel, Strukturen existentieller Interpretation. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologische Paradigmen, Göttingen 1983, bes. 53-57.253-257), mit Die lebende Metapher (fr. 1975), München 1986, und Zeit und Erzählung (3 Bde., fr. 1983-1985), München 1988-1990.

Damit ist zugleich die Position des Interpreten – gerade seine theologische! – als transitorisch definiert und thematisiert. Auch für ihn gilt: Pneumatologische Erkenntnis beginnt mit einem inhaltsbestimmten Interpretationsschema, das sich angesichts neuer Gegebenheiten als ideologisch erweist. Die Analyse dieses Widerspruchs erschließt eine neue Realitätsebene und mit dieser eine inhaltlich stets neu zu bestimmende Ausgangsidentität. Dabei brennen sich die Übergänge vom Reich des Idealen ins Faktisch-Reale und vom Hintergrundbereich bloßer Potentialitäten zu einer je einmaligen Konstellation von Singularitäten dem Ich-Bewußtsein unauslöschlich ein. Syntax und Semantik verbinden sich zu der einen christlich-abendländischen »story«, die Theologische Hermeneutik zu erzählen hat. Wenn wir aber diese Geschichte von der Genese kollektiver christlicher Identität »von innen« erzählen, das war jedenfalls bislang die Pointe dieser Geschichte, dann werden Namen zu Begriffen. Aus den Berichten der Bekehrten wird »Offenbarung«; der Heilige Geist, der sprach, wurde zum »Geist« als jenem Sinnprinzip der Schöpfung, das auch qualitative Veränderungen interpretierbar macht.

Wir wissen nun, wie das geschieht: Christliche Tradition erfährt am Ende der jüdischen Transformationskette, in der das pneumatologische Paradigma des Gottesvolkes entsteht als deren Vollendung und Bruch zugleich: *Jesus Christus* als das Objekt eines Begehrens, das von einer Neubestimmung der Existenz zur anderen Schöpfung immer tiefer als Manifestation der Liebe Gottes erfahrbar macht. Das ist das Inhaltprinzip. Die Umwandelbarkeit dieser Liebe angesichts menschlicher Trägheit aber muß dann die Unabschließbarkeit pneumatologischer Erkenntnis zum Formalprinzip christlicher Identität werden lassen. So bleibt sie dem jüdischen Erbe treu.

Dieses genetische Strukturmodell christlicher Pneumatologie, das Theologische Hermeneutik entwickelt, trägt auch zu ihrem Selbstverständnis bei. Dabei wird die vorwärtsgerichtete Lektüre als Kreativitätsmodell zum Hintergrund jener nur scheinbar rückwärtsgewandten Verwendung als Modell eines theologischen Paradigmenwechsels. Das Modell korreliert Textelemente und systematisch-theologische Begriffe. Jede modellgebundene Textinterpretation, die wirklich auf uns zuläuft, schlägt – post Bultmann! – eine Brücke zwischen Exegese und Systematischer Theologie. Ich betrachte dies als theologisch-hermeneutische Alternative zu transzendentaltheologischen Spekulationen. Die zugleich logische und empirische Transformationsserie, die wir betrachtet haben, verbindet beide Testamente und ist ein besonderes Argument für eine Biblische Theologie, die mit einer Theologischen Hermeneutik kompatibel ist. Das Modell impliziert auch eine theoretisch klare und methodisch integrative Verhältnisbestimmung zur Historischen Kritik, dem harten Kern des Paradigmas Hermeneutischer Theologie.

Die neuen Kategorien, die sich abzeichnen, erlauben es zunächst, die Ergebnisse aus einem Dickicht schlecht gestellter Fragen zu befreien. Revolutionierte Jesus das Judentum? Markiert erst die Osterbotschaft den Bruch – die Ablösung der Predigt Jesu durch die Verkündigung des Auferstandenen? Oder wird erst Paulus zum Begründer des Christentums, indem er zum Apostel der Heiden wird – eine historische Entscheidung, die die Urgemeinde in Jerusalem zur jüdischen Sekte werden läßt, während sie sicher mehr als andere Gruppen Erinnerungen an Jesus von Nazareth bewahrt? – So werden Episoden einer Geschichte als Alternativen gegeneinander ausgespielt. Genauso wie der Logos einst den Mythos entstehen ließ, konstruiert hier geschichtliche Analyse erst Subjekte als Orte, an denen allein der Geist weht. In der Verlängerung jener Kontinuitätslinie, die den gesellschaftlichen Leitmedien folgt und die antitraditionale Gleichmacherei des griechischen Logos mit der Scheu des Logischen Positivismus vor komplexen Realitäten verbindet, gibt sich dann in jenen scheinbar idealistischen Analysen der Historische Positivismus zu erkennen, der das Forschungsprogramm bestimmt. Zwischen den konkreten sinnstiftenden Subjekten und dem idealen, scheinbar zeitlosen Bereich, an dem sie partizipieren, können nur quasi-materielle Verbindungen hervortreten. Dem analytischen Zugriff in diesem Paradigma zerfällt jede Ganzheit in entweder Geist oder Materie. In den Synthesen aber, den Forschungsergebnissen, ist der Geist des Anfangs zur Funktion Historischer Kritik geworden und löst sich schließlich auf in geschichtliche Relativitäten.

Statt dessen hat uns in diesem Kapitel eine Abfolge einander interpretierender unverwechselbarer Geschichten vom Alten Testament hinübergeführt ins Neue. Christen stehen am Ende einer Kette revolutionärer Transformationen. Alle Glieder werden im selben Feuer geschmiedet. Doch das Produkt kann auch mal als echte Blumengirlande von einem Freiheitsbäumchen zum anderen führen. Wer oder was erscheint nun jenseits der subjektivitätstheoretischen Verdinglichungen des alten hermeneutischen Paradigmas als Träger der rekonstruierten Strukturen und Transformationen? Wie kann man im Traditionsstrom christlichen Lebens schwimmen, sich gar mit ihm identifizieren und dennoch versuchen, ihn zu verstehen? Um solche Paradoxien theoretisch und methodisch angemessen aufzulösen, werden wir übergehen müssen von Subjekten zu Singularitäten, vom Gegensatz zwischen Geist und Materie zu den Medien und von kausalen Analysen zur Rekonstruktion von Prozessen. Wie kann diese Tradition jeweils eindeutig orientieren, wenn alles sich ändert im Strom der Zeit? Um hier klarer zu sehen, müssen wir fragen, wie aus Körperspuren Orientierungsmuster und aus Mustern Traditionsspuren werden. Wir werden, statt jene sinnstiftenden Subjekte von ihrem Informationsaustausch zu isolieren, nach Körpergrenzen, medialen

Musterspeichern und Sinnen fragen müssen, nach autopoietischen Prozessen in natürlichen und gesellschaftlichen Umwelten, nach Medien als Musterspeichern bestimmter Gesellschaften und nach fraktalen Strukturen in diesem Prozeß, um den Sinn von Geschichten richtig zu verstehen. Schließlich werden wir vor die Entscheidungsfrage Theologischer Hermeneutik geführt, wie denn der Strom, in dem wir schwimmen, sich als evolvierende Kette singulärer Ereignisse dennoch hier und jetzt für uns *im ganzen* erschließt. Gibt es eine »life metaphor«, eine Metapher, die so an unserem Leben partizipiert, daß sie es im Ganzen zu deuten vermag?

Hermes? Jesus? Hermes oder Jesus? Wir wollen nun den zweiten Anfang betrachten, wo alles noch ineinander liegt: Materie und Geist, Struktur und Sinn. Was ist das theologisch-hermeneutisch, woran sich die Jüngerinnen und Jünger Jesu orientierten, die am Beginn der christlichen Traditionskette standen?

IV Das Neue im Neuen Testament

Wir sind bisher Schritt für Schritt dem hermeneutischen Verfahren gefolgt und haben »Theologische Hermeneutik« selbst im hermeneutischen Zirkel umkreist. Dabei klären sich die Voraussetzungen des Fragens, aber sie verändern sich auch. Fruchtbare Rückfragen führen nie wieder zur selben Stelle, sondern spiralförmig auf Neues zu.¹ Das Ineinander von Bruch und Kontinuität, das wir im vorigen Kapitel als Identitätsprinzip der Traditionen und der Traditionsbildung im Alten Testament rekonstruiert haben, kennzeichnet auch die Wendepunkte zwischen der Vor- und der Urgeschichte christlicher Tradition. Hier kommt jemand als etwas Neues in den Blick: Jesus Christus, Anfang und bleibendes Zentrum christlicher Orientierung und daher auch Theologischer Hermeneutik. Dieses Paradigma, das sich in seinen Umrissen abzeichnet, muß sich vor allem in der Herausarbeitung spezifischer Differenzen bewähren. Es soll sich aber auch konsolidieren, indem es weiterhin die Einbettung spezifisch christlicher Orientierungen in ihre kulturellen und medialen Kontexte ermöglicht. Ich möchte daher auch in diesem Kapitel nur in kleinen Schritten vorgehen und möglichst nah bei einzelnen biblischen Texten bleiben.

Bei der dabei notwendigen Anknüpfung an die exegetischen Disziplinen ist unübersehbar, daß sich dort die eingespielten Forschungsverfahren Historischer Kritik verselbständigt haben. Die Literarkritik arbeitet mit Formelementen, die eigentlich in einem Rückkoppelungsprozeß mit der historischen Semantik und dem sozialem »Sitz im Leben« der Quellen vorab durch die Gattungskritik definiert werden müßten. Dabei überschneidet diese sich mit der Traditionskritik, von der die Redaktionskritik als Kritik des schriftgebundenen Überlieferungsprozesses wiederum bloß pragmatisch unterschieden wird, während sie eigentlich das literarkritische Verfahren voraussetzt. Die Methoden werden dabei nicht mehr durch ein einheitliches For-

1 Der Bezug der traditionellen (auch theologischen) Hermeneutik auf eine »Grundfrage« läßt sich auf jeden Erkenntnisprozeß, jeden Orientierungsvorgang übertragen. Also auch die Einsicht: »Faktisch liegt aber in der gekennzeichneten Fragestellung überhaupt kein Zirkel« (Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1977 [GA 1/2], 10).

schungsparadigma zusammengehalten und miteinander verzahnt, sondern sie kreisen nebeneinander. Dies gilt auch für ergänzende soziologische und linguistische Arbeitsschritte, welche zudem teilweise bereits nicht-positivistische bzw. nicht allein semiotische Voraussetzungen haben, die den Rahmen der Historischen Kritik sprengen. In z.T. groteskem Nebeneinander hat sich nicht nur die Bearbeitung identischer Sachverhalte in den beiden exegetischen Disziplinen einerseits, in der Archäologie sowie in der Klassischen Altertumskunde andererseits entwickelt, sondern jene beiden Disziplinen gehen auch in der Ausformung ihrer parallelen Arbeitsverfahren längst eigene Wege.² Schon deswegen müssen die entsprechenden Proseminare getrennt abgehalten werden. Und es ist vernünftige Praxis exegetischer »normal science«, bei konkreten Forschungsarbeiten wie jeweils üblich zu verfahren und nicht in einem Algorithmus aufeinanderfolgender Methodenschritte, wie er in den einführenden Seminaren immerhin gelehrt wird. Ein schulmäßig durchgeführtes Verfahren würde nicht in eine von Grundvoraussetzungen her gesteuerte Erkenntnisspirale führen, sondern es müßte in methodisch-theoretischen Kurzschlüssen enden.

Dabei scheint zunächst der anstehende Paradigmenwechsel die Exegeten des Neuen Testaments besser vorbereitet zu treffen als die des Alten. Die Historische Kritik hat ja selbst die naiven Geschichten und Bilder vom Historischen Jesus zersetzt. Sie entdeckte selbst, daß die entsprechenden Überlieferungen Konstruktionen der nachösterlichen Verkündigung, des Kerygmas, waren und zunächst auf die Gemeinden verweisen, die sich damit zum Auferstandenen bekannten.³ Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, daß diese Kritik lediglich den Schwerpunkt der Rekonstruktionen verschoben hat. Den Durchbruch zu einer neuen Gesamtsicht, die dem Umbruch in der exegetischen Nachbardisziplin des Alten Testaments entspricht, verhindert hier die systematisch-theologische Einbindung der Historischen Kritik. Der traditionsgeschichtliche Verzicht auf den Historischen Jesus in der Urgeschichte des Evangeliums wird dogmatisch versüßt und zugleich verschleiert durch ein hermeneutisches Konstrukt: den Christus des Kerygmas, der ohnehin erst nach Ostern zu haben ist. Nach dieser Trennung und durch diesen vorschnellen Verzicht lassen sich aber

2 Die Bezeichnungen und Kurzcharakterisierungen folgen Niels Peter Lemche. *A New History of Israelite Society*, Sheffield 1988, 60-69 (»Methods of Reading the Text«).

3 In der Nachfolge Bultmanns, der die Verkündigung Jesu zu einer bloßen Voraussetzung der »Theologie des Neuen Testaments« erklärte, schreibt Hans Conzelmann: »Die folgende Darstellung setzt nicht bei der rekonstruierten Lehre Jesu ein, sondern da, wo uns die Motive der neutestamentlichen Theologie zuerst greifbar werden: beim Kerygma der frühen Gemeinde. Dann ist zu zeigen, wie in diesem Rahmen der Überlieferungsstoff von Jesus aufgearbeitet wird – zunächst auf der vorliterarischen Stufe der synoptischen Tradition, später auf der literarischen Stufe der Evangelisten« (Grundriß der Theologie des Neuen Testaments [1967], bearb. von Andreas Linnemann, München 4¹⁹⁸⁷ [UTB 1446], 7f.). »Greifbar« aber sind uns nur die Quellen, wie sie der Kanon zusammenstellt.

jene scharfen Fragen nicht mehr stellen, an denen die alten Anschauungen zerbrechen und aus deren hartnäckiger Verfolgung sich weiterführende Verfahrensfragen ergeben – bis schließlich das neue Paradigma als deren heimliches Ableitungsprinzip formuliert werden kann.

Es gibt ein Symptom, das in diesem Zusammenhang aufschlußreich ist. Immer noch wird von Neutestamentlern der Frühkatholizismus in ähnlicher Weise geringgeschätzt und von der Forschung vernachlässigt, wie das vor der Paradigmenkrise in der alttestamentlichen Wissenschaft mit der exilischen und nachexilischen Epoche geschah. Man erkannte dort aber, daß die gesamte vorausliegende Tradition im Akt der Verschriftlichung erst historisiert wurde – entsprechend wird auch hier noch einmal anders bedacht werden müssen, daß wir zunächst nichts anderes vor uns haben als die normierten und normierenden schriftlichen Selbstorientierungsmuster der frühen katholischen Kirche. Sie wollen zunächst im Kontext der kleinbürgerlich sich konsolidierenden Gemeinden der zweiten und dritten Generation verstanden werden. Erst wenn dieser Prozeß ernsthaft zum Ausgangspunkt aller Rekonstruktionen gemacht wird, erschließen sich die »notwendigen Beziehungen«, die zurückführen. Vom Kanonisierungsprozeß aus und entlang an schriftlichen Abhängigkeitsverhältnissen in ihrer historischen und sozialen Einbettung öffnet sich dann plötzlich das mediale Überlieferungsspektrum einer semiliteralen Gesellschaft im Umbruch, das das Feld aller möglichen Untersuchungen über das Frühstadium der christlichen Traditionsgeschichte absteckt. Am Ende der ganzen Epoche wird an einer Gestalt wie Augustin noch einmal unübersehbar, was zuvor auch kollektiv beim Abschied aus den traditionellen Sicherheiten an Ängsten zu überwinden, an neuen Hoffnungen zu entdecken und an innerer und äußerer Organisationsarbeit zu leisten war.

Solche christliche Traditionsspuren sind und bleiben immer auch Lebensspuren Jesu. Die fortlaufende Transformationsserie vom Alten ins Neue Testament, hinein in dessen Entstehungs- und Wirkungsgeschichte, gewinnt ihre Eindeutigkeit jeweils an seiner Gestalt. Hier können wir daher, ausgehend von unseren Vorarbeiten und Vorüberlegungen, in diesem Kapitel neu einsetzen. »Jesus, unser Hermes«, orientiert zunächst hin auf Israel – doch er tut dies als historische Person (IV.1). Zwischen diesen Polen vermittelt – wenn wir uns von der Engführung der hermeneutischen Worttheologie lösen – bereits »am Anfang« ein breites Medienspektrum der Lebensspuren Jesu. Ich betrachte in diesem Kapitel nacheinander Jesu »Tat als Wort: Heilungsgeschichten« (IV.2) und »Wort und Tat: Zeichenhandlungen« Jesu (IV.3). »Tätiges Wort: die Gleichnisse« Jesu führen uns dann von der »Autosemantik der Form« über »Ein Beispiel: das Gleichniskapitel Lukas 15« zum »kosmologischen Grundmodell«, auf das Jesus hinorientiert (IV.4a-c). »Wort als Tat: das Vaterunser«, das Jesus als Gebet hinterlassen hat, steht am Ende dieses Überblicks, der auch bei

der Wortverkündigung Jesu nicht wieder in die alte Betrachtungsweise zurückfällt (IV.5). Dabei impliziert die Eigentümlichkeit der »Theoriendynamik« beim Paradigmenwechsel, daß eine Bewegung *quer* zur Sichtweise Historischer Kritik nicht durchweg eine Entscheidung *gegen* sie bedeutet.

1. Jesus, unser Hermes

»Die Geschichte Israels sagt *vorher*, was die Geschichte Jesu *nachher* sagt«, heißt es bei Karl Barth. Wie wir wissen, ist die Geschichte Israels nun zwar gerade nicht, wie Barth in diesem Zusammenhang schreibt, als Geschichte des *erst*geborenen Sohnes »exemplarisch« und »stellvertretend«. Jahwe investiert mit Jakob (statt Esau) ja den jüngeren Bruder als »Israel«, ehe er ihn seinen »Erstgeborenen« nennt. Aber genau deshalb, weil Gott nicht ein theologisches Ausrufezeichen hinter den Ersten, den Starken, den Gerechten und von vornherein Berechtigten setzt, sondern weil hier in der Tat lediglich einmal mehr die Transformationsgeschichte des dennoch Gesegneten, des unverdient Begnadeten erzählt wird als schöpferisches Handeln eines Gottes, dessen »Kraft in Schwachheit ihre Vollendung erreicht« (II Kor 12,9): deshalb kann man dennoch nachvollziehen, warum Barth die ganze Geschichte Israels eine »adäquate Präfiguration« nennt und die Frage, »War denn nicht schon jenes alte, ferne Israel ... dessen Leib, d.h. dessen irdisch-geschichtliche Existenzform«?, vorwegnehmend beantwortet: »Eben Er ... existiert und figuriert, handelt und redet aber schon *vorher* in der Geschichte, der Volksgeschichte Israels.«⁴

Aber wie ist das zu denken? Katholische Theologen wollen hinter Barth nicht mehr zurückstehen: »Israel ist seinem Wesen nach formale Christologie«, schreibt Hans Urs von Balthasar⁵, und Hans Küng nennt Jesus ein »personhaftes Symbol der jüdischen Geschichte«⁶. Für die Gleichsetzung »Jesus als Israel« beruft sich Franz Mußner nicht nur auf ein »Parallelgeschick«, sondern konstatiert »Identität«. Die Begründung heißt: »Er ist nicht bloß wahrer, unverfälschter Israelit (vgl. Joh 1,47) sondern repräsentiert Israel.«⁷ Die Emphase solcher Anknüpfungen verdrängt vielfach die offenkundigen Traditionsbrüche, und solche Verdrängungen rächen sich dann in der Blindheit gegen-

4 KD 4.3/1 (1959), 68ff. Gen 32,28 (nach dem Gotteskampf am Jabbok); Ex 4,22 (»So spricht der Herr: Israel ist mein Sohn, mein Erstgeborener«), die Barth zitiert, beweisen also gerade das Gegenteil.

5 Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum, Köln/Olten 1958, 72-94 (»Israel und die Völker«), hier: 83; allerdings ist die Semantik dieser Syntax nicht unmittelbar personhaft, sondern zunächst »Leib Christi, der die Kirche ist« (87).

6 Hans Küng / Pinchas Lapide, Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog, Stuttgart/München 1976, 15f.

7 Traktat über die Juden, München (1979) 21988, 208f(-211); Hervorh. im Text.

über Kontinuitäten, die quer zu den eingefahrenen Schemata liegen. Die gewohnten theologischen Kategorien führen hier in Schwierigkeiten, die sich nicht erst bei den jüdisch-christlichen Dialogen bemerkbar machen, sondern schon bei den Versuchen von Christen, ihr eigenes Verhältnis zur jüdischen Tradition zu klären.⁸ Die Rekonstruktionen Theologischer Hermeneutik können dazu beitragen, hier festen Boden unter den Füßen zu bekommen und neue Wege zu finden, die auch gemeinsam beschritten werden können. So steht z.B. die von Barth inspirierte These: »Der alttestamentlichen Geist-Messias-Verheißung entsprechend, ist das Geheimnis der Messianität Jesu von Nazareth ein pneumatologisches«⁹, nach den Ergebnissen des voranstehenden Kapitels bereits in einem erweiterten Feld theologischer Kategorien, das neue Begegnungen ermöglicht - freilich auch Raum bietet für neue Auseinandersetzungen.

Auch in der modernen Theologie erscheint am Ende ihrer hermeneutischen Bewegung immer wieder ein unbeliebiger Orientierungspunkt. Es ist auch heute noch ein jeweils neues Bild des Menschen Jesus von Nazareth, an dem sich die Frömmigkeit orientiert. Aber die Hermeneutische Theologie traut sich kaum noch, darüber zu reden - kaum noch, sich das selbst einzugestehen. Denn je tiefer sie sich durch die Traditionsschichten gräbt, je weiter sie sich von der Gegenwart entfernt und sich dem historischen Jesus nähert, desto karger wird das Forschungsfeld und desto bedrohlicher bleichen am Wegesrand die Gerippe gestorbener Forschungshypothesen. Dabei scheiterten nicht nur die Versuche, die »ipsissima vox« zu rekonstruieren, einen Traditions Kern »echter Jesusworte«. »Diejenigen, welche gern von negativer Theologie reden, haben es im Hinblick auf die Leben-Jesu-Forschung nicht schwer. Er ist negativ«, resümiert Albert Schweitzer am Schluß seiner »Geschichte der Leben-Jesu-Forschung«:

»Der Jesus von Nazareth, der als Messias auftrat, die Sittlichkeit des Gottesreiches verkündete, das Himmelreich auf Erden gründete und starb, um seinem Werke die Weihe zu geben, hat nie existiert. Sie (sic!) ist eine Gestalt, die vom Rationalismus entworfen, vom Liberalismus belebt und von der modernen Theologie in ein geschichtliches Gewand gekleidet wurde ... Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig gegangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an die Bande der Kirchenlehre gefesselt war, und freute

8 Vgl. die Zusammenstellung von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel. Ein dogmatisches Experiment, München 1983 (ACJD 15), 190-208 (*Nachtrag 1982*); schon: ders., Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967 (ACJD 1); noch: ders., Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik, München 1988; Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, Bd. 1, München 1990.

9 Hans-Joachim Kraus, Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriß Systematischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 1975, 259 (These IV.1.8, im Text gesp.).

sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorüber und kehrte in die seinige zurück.«¹⁰

Schweitzer nennt dieses hermeneutische Unternehmen dennoch zu Recht »eine einzigartig große Wahrhaftigkeitstat, eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit«. Als Ergebnis dieser Tat kommt Jesus wieder »als ein Unbekannter und Namenloser ... zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach!«¹¹

In der hier anknüpfenden Hermeneutischen Theologie erscheint Jesus vor allem als Verkündiger. Das entspricht einer Tradition, die sich am »Sinn« orientieren will. Aber was wissen wir wirklich über die ersten Ausprägungen des christlichen Traditionsmodells, wenn man so will: des Christusparadigmas, in jener semiliteralen Welt biblischer Überlieferung? Jedenfalls sollten wir mit neuer Aufmerksamkeit betrachten, daß Jesus auch als Lehrer auftrat und als »erhöhter Herr« die Seinen auch belehrte. In beiden Fällen wird die alttestamentliche Tradition des kontinuierlichen Traditionsbruchs fortgesetzt: Jesus konnte in genauem Sinn als neuer Moses verstanden werden¹², und Paulus glaubt die gebrochene Siegeslinie der jüngeren Brüder (und der sie unterstützenden Frauen) in Israel zu verlängern, indem er selbst zum Lehrer wurde, der den Heiden Christus gegenwärtig macht¹³. Wird so der Realgrund einer zwischen Kerygma und Überlieferungsgeschichte vermittelnden Typologie erkennbar, wie sie Gerhard von Rad als Strukturprinzip seiner »biblischen Theologie« vorschwebt?¹⁴

Ich meine, daß wir damit statt dessen einer Besonderheit aller ursprünglich schriftbeeinflussten Religionen in semiliteralen Gesellschaften auf der Spur sind, die wir als erstes notieren sollten, wenn wir die eigentliche Anfangsepoche christlicher Identitätsbildung im Dienste gegenwärtiger Orientierung betrachten. In diesen Gesellschaften, in jenen Religionen schwankt die Erinnerung an den Stifter in charakteristischer Weise zwischen bloßer Verehrung und förmlicher Vergottung. Aber er bleibt stets gegenwärtig sowohl als Stabilität garantierender Schöpfer der Welt des Wissens und der Weisheit, in der das Kollektiv sich orientiert, als auch in seiner Funktion als »Trickster« des Wissens, der immer wieder die identifizierende Lektüre des ein-

10 Utl.: Von Reimarus bis Wrede (1906/1913), Tübingen 1984 (UTB 1302), 620.

11 A.a.O. 630.

12 Vgl. bes. Mt 5,17-48.

13 Vgl. bes. Röm 9,6-13.

14 Vgl. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels (Theologie des Alten Testaments, Bd. 2), München (1961) 1987 (KT 3), 380-447 (*Das alttestamentliche Heilsgeschehen im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung*); die Beiträge in JBTh 1, 1987: Einheit und Vielfalt Biblischer Theologie.

zeln integriert. Als Lehrer setzt der Vermittler religiöser Identität in semiliteralen Gesellschaften jenen antitraditionalen Zusammenhang des »Isnad« fort und ermöglicht tendentiell eine Identität neuen Typs.¹⁵ Zugleich aber leitet jede dieser Vermittlungsgestalten ihre Autorität »patrilinär« vom Urheber dieser revolutionären Tradition ab und vergegenwärtigt sie und damit auch jenen ursprünglichen Lehrer selbst in einer Weise, die der mündlich impersonalisierten Vermittlungsform mindestens analog ist, die wir aus den schriftlosen Gesellschaften kennen.

Auch Jesus hat durch seine Worte seine Taten interpretiert. Theologisch läßt sich die Frage nach Jesu Lehre nicht auf seine Worte beschränken.¹⁶ Es geht dabei um das sachliche Verhältnis seiner Verkündigung zum gegenwärtigen christlichen Bekenntnis, in dem Jesus Christus »wahrer Mensch und wahrer Gott« ist. Daher konnte Bultmann zwar jene kritischen Einsichten Schweitzers zu Voraussetzungen seiner Theologie machen. Als er aber schrieb: »Jesu Entscheidungsruf impliziert eine Christologie«¹⁷, verwies er seine Schüler auf ein offenes Tor in seinem theologischen Denkgebäude, durch das diese später auszogen, um sich »aufs Neue, mit Schwertern und Stangen bewehrt, auf die Suche nach dem »historischen Jesus« zu begeben. (So, angeblich verblüfft, sein Antipode Barth.¹⁸)

Bereits die »implizite Christologie« im Verhalten Jesu sprengt den Rahmen der klassisch-hermeneutisch zentrierten modernen Theologie. Die Lebensspuren Jesu waren der Ursprung christlicher Musterprägung in einem Traditionszusammenhang, der die Körperlichkeit Jesu in all ihren biologischen, soziokulturellen und geschichtlichen Dimensionen aktualisierte. Worte, Zeichen, Verhalten und Taten Jesu bilden eine Einheit, die nicht im »Sinn« von Texten aufgeht. Diese Einsicht muß zurückwirken auf das Verständnis einzelner Texte wie auf ihre Zusammenschau im Dienst gegenwärtiger christlicher Orientierung. So erschließt sich zunächst das breite Medienspektrum der Lebensspuren Jesu.

2. Tat als Wort: Heilungsgeschichten

Jesus, sagen uns die Exegeten ein wenig verlegen, war *auch* Exorzist, Ekstatiker, Charismatiker. Wir wollen diesen Aspekt seines Wirkens ernst nehmen als die eine Seite seiner Wirksamkeit, die auf die Ko-präsenz-Situationen traditionaler Gesellschaften zurückweist, in denen

15 Vgl. o. Kap. III.1.a

16 Vgl. Ernst Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen 1971.

17 *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, durchges. und erg. von Otto Merk, ¹⁹⁸⁴ (UTB 630), 46.

18 »How my Mind has Changed«, *EvTh* 20, 1960, 97-104, hier: 104.

die Unmittelbarkeit der Begegnung noch nicht relativiert ist durch die Schrift als Speichermedium kollektiver Identität. »Jesus der Magier« ist zum Gegenstand intensiver neuer Forschung geworden.¹⁹ Aber es ist kein Zufall, daß dort gleichzeitig »Jesus als Lehrer« zum Thema wird.²⁰ Er wirkte als »Magier« in einer semiliteralen Gesellschaft, in der sein gesamtes Verhalten gleichzeitig auch Lehre war, und zwar Schriftauslegung. Jesus ist also beides: charismatische Gestalt und geschätzter Lehrer. Er ist *Lehr-Gestalt*. Ich nenne so einen traditionsbildenden Typus, zu dem wir auch andere Religionsstifter und Sokrates, aber auch deren »Propheten« Platon und Paulus zählen können. Dem geschichtlichen und medialen Hintergrund solcher für das abendländische Identitätsbewußtsein wichtigen Traditionsfiguren werden wir uns noch mehrmals zuwenden müssen. Denn die geschichtliche Janusköpfigkeit ihres Wirkens prägt – etwa über die Grundstruktur jahrhundertlang in Geltung stehender Christologien – unsere kulturelle Identität. Eben dieser Hintergrund aber verpflichtet uns auch, jene *eine* Seite des Auftretens Jesu in aller Schärfe deutlich zu machen und hermeneutisch zu bedenken.

Die bekannten und immer wieder genannten religionsgeschichtlichen Parallelen helfen zunächst nicht weiter. Jesus tritt auf wie die charismatischen Führer, vor allem wie die ekstatischen Vor-Schriftpropheten des Alten Testaments.²¹ Wie diese und wie ein hellenistischer *θεῖος ἀνὴρ* tut er Zeichen; er ist ein Wundermann. Er ist erfüllt vom »Geist Gottes«; dieser Geist kann aber auch plötzlich über ihn kommen. Dies

19 Morton Smith, *Jesus der Magier* (am. 1978), München 1981; vgl. Eugene V. Gallagher, *Divine Man or Magician?* Missoula, MO 1982 (SBLDS 64). Jesus ist auch in dieser Akzentuierung Typus; dies zeigt die Parallelgestalt des Apollonius von Tyana (zu der sich *dann* natürlich auch wieder Unterschiede aufweisen lassen).

20 Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer* (Tübingen 1981) ¹⁹⁸⁴ (WUNT 2/7); vgl. Birger Gerhardsson, *Manual and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961. Zwar wird man wegen der fehlenden institutionellen Voraussetzungen nicht so weit gehen können, wie Bultmann noch in seinem Jesus-Buch: »(Dieser Titel »Rabbi«) besagt, wenn man ihn ernst nehmen darf, daß Jesus zum Stande der Schriftgelehrten gehörte, daß er eine zunftmäßige Ausbildung erfahren und die vorgeschriebenen Prüfungen absolviert hatte ... Ist es vielleicht so, daß dieser Prophet aus dem Schriftgelehrtenstande hervorgegangen war?« (Jesus [1926], Tübingen [1983] ¹⁹⁸⁸ [UTB 1272], 43; vgl. ders., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [1921; ¹⁹³¹], Göttingen ¹⁹⁷⁹ [FRLANT 29, 52].) Doch Jesus wuchs im Kontakt mit der schriftzentrierten Synagogenkultur auf. So ist Paul Gerhard Müller (*Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens*, Freiburg/Basel/Wien 1982) zwar einerseits zuzustimmen, wenn er das Christusparadigma aus seiner Gefangenschaft im Schriftmedium befreien will. Andererseits aber übersieht er nun umgekehrt, daß gerade die kritisch-regulierende, Distanz und Freiheit gegenüber der Tradition ermöglichende Funktion der Schrift – um es einmal so herum zu sagen: dem Traditionsprozeß nicht äußerlich ist. Das sola scriptura gilt zwar streng genommen nur gegenüber einem katholischen Traditionsprinzip, das Tradition und Schrift juristisch-institutionell verbindet und eigentlich ein sola traditione ist. Aber es verweist darauf, daß sich auf diese Weise der Traditionsprozeß im Neuen Testament eben prinzipiell nicht fortsetzen läßt.

21 Dagegen – m.E. traditionsgeschichtlich zu einseitig – Smith, zit. Anm. 19, 268-275 (»Jesus gegen die Propheten«).

warnen immerhin davor, ihn allzu eilig den zeitgenössischen Rabbinen anzunähern, denen er nur mit der anderen Seite seines Auftretens entspricht – seiner Lehrtätigkeit. In den ursprünglichen Wundergeschichten aber heilt er. Und zwar nicht bloß als Exorzist, sondern so, daß sein Wirken auf die Heiler der alten Jäger- und Sammlergesellschaften zurückweist, auf die Schamanen.²²

Jesus heilt oft durch körperliche Berührungen, selbst noch in seiner skeptischen Heimatstadt Nazareth (Mk 6,5²³). Wortlos heilt er die Schwiegermutter des Simon (Mk 1,31), den Mann mit der abgestorbenen Hand (Mk 3,5), den Wassersüchtigen (Lk 14,4) und jenen Blinden, den er

»vor das Dorf hinaus(führte). Und nachdem er ihn in die Augen gespien und ihm die Hände daraufgelegt hatte, fragte er ihn: Siehst du etwas? Und er blickte auf und sagte: Ich sehe die Menschen, denn Wesen wie Bäume sehe ich umhergehen. Hierauf legt er ihm die Hände nochmals auf die Augen; und er blickte scharf hin und wurde wiederhergestellt und sah alles deutlich.« (Mk 8,23-25)

Mit einer Formel heilt Jesus einen Aussätzigen (Mk 1,41) und einen Lahmen (Mk 2,5.11).²⁴ Bei der Heilung des Taubstummen verbinden sich Berührung und Formel zu einem Ritus:

»Und er nahm ihn vom Volk weg beiseite, legte ihm die Finger in die Ohren und berührte ihm die Zunge mit Speichel, blickte zum Himmel auf, seufzte und sprach zu ihm: Ephatha, das heißt: tu dich auf.« (Mk 7,35f)

Das Prinzip dieser Heilungen zeigen die Dämonenaustreibungen: Krankheit ist Besessenheit. Die bösen Geister erkennen Jesus sofort und werden von ihm gezwungen, den Körper zu verlassen, den sie quälen: durch seine bloße Nähe (Mk 3,11 u.ö.) oder auf seinen Befehl hin (Mk 1,25 u.ö.). Jesu Ruf wirkt wie seine Nähe; er ist unmittelbar wirkende, geist-zwingende Tat. Die Heiligkeitsvorstellung der Schriftkulturen hat dabei das alte Band zwischen der dämonischen Besessenheit und der Berührung durch den Heiler zerrissen. Zurückgedrängt und reduziert auf das – in den ältesten Berichten allerdings stets unmittlere – körperliche Involviertsein bei den Heilungsriten ist auch das materielle Band zwischen Krankem und Heiler. Ursprünglich materialisierte dieser die bösen Kräfte in Gegenständen, die er dem

22 Vgl. Mircea Eliade, Schamanismus und archaische Ekstasetechnik (fr. 1951), Frankfurt 1975 (stw 126).

23 Im Folgenden setze ich die Zwei-Quellen-Theorie voraus. Die Markus-Stellen führen auf Parallelen im Matthäus- und Lukas-Evangelium (wo diese erste Quelle verarbeitet ist), die Lukas-Stellen auf Parallelen im Matthäus-Evangelium (und verweisen dann auf die Spruchquelle Q), wenn es sich nicht um Sondergut handelt.

24 Vgl. für die verschiedenen – auch traditionsgeschichtlich zu beachtenden – Differenzierungen etwa Mk 5,41; 10,52; Lk 13,12; 17,14; Mk 9,38.

Körper seines Klienten zu entnehmen vorgab.²⁵ So bedrängt, führen die Dämonen zunächst in den Körper des Heilers. Dieser mußte und konnte sie von dort aus ableiten. Eine solche Logik schimmert durch, wenn Jesus die bösen Geister – allerdings ohne daß sie seinen Körper verunreinigen – in eine Herde Schweine fahren läßt (vgl. Mk 5,11-13).

So heilt der Schamane *eine* Gruppe von Krankheiten. Er nimmt symbiotisch das Fremde in sich auf – ursprünglich vergegenständlicht –, das sein Klient an seiner Körpergrenze nicht hat abwehren können und das nun im Erkrankten sitzt. Dessen Identität ist teilweise zerfallen; er »ist nicht mehr er selbst«. Reduziert aufs Psychische, nennen wir solche Krankheiten Psychosen. Die andere Gruppe solcher Krankheiten: Neurosen behandelt der Schamane, indem er bei Klienten, die »nicht mehr bei sich sind«, die abgespaltenen und nicht mehr zugänglichen Teile des Ich »zurückholt«. Dazu unternimmt er magische Reisen – zusammen mit dem Klienten oder für ihn. Diese Seite des heilenden Wirkens Jesu ist schwächer ausgeprägt als jene andere. Sie hat sich, wie wir sehen werden, auf das zeichenhafte Zugehen Jesu auf die Frauen, Fremden und Sünder verlagert, so daß immer auch eine krankmachende Abspaltung in Israel geheilt wird. Doch Spuren der ursprünglichen Formen sind deutlich erkennbar. Jesu kommt als ein »Erfahrener« auf die Sünder zu. Das Hinabsteigen ins Wasser bei der Taufe war ursprünglich mehr als ein Reinigungsritus – es war ein Hinabsteigen ins Jenseits (Mk 1,10 vgl. Röm 6,3f u.ö.).²⁶ Der Gang in die Wüste und in die Einsamkeit, das Hinaufsteigen auf einen Berg (Mk 9,2-9 u.ö.) sind Ausdrücke solchen Reisens; dort besteht der Schamane seine Kämpfe, dort gewinnt er seine Helfer:

»Und alsbald trieb ihn der Geist in die Wüste hinaus. Und er wurde in der Wüste vierzig Tage vom Satan versucht; und er war bei den Tieren, und die Engel dienten ihm.« (Mk 1,12f; vgl. 1,35 u.ö.)

Verwandelt – »in der Kraft des Geistes«, wie Lukas sagt (4,14 u.ö.) – kehrt ein solcher zurück. Er ist für die anderen nicht zu greifen: »Er aber schritt mitten durch sie hindurch und ging hinweg.« (Lk 4,30 vgl. Joh 8,59; 10,39)

Diese massive Bindung des Wirkens Jesu an seine Gestalt, ja Körperlichkeit hat durchaus traditionsbildend gewirkt. Trotz oder gerade wegen der nur semiliteralen Traditionsvermittlung der Gesellschaft, in

25 Wobei dieser und die Umstehenden durchaus wissen konnten, daß der Heiler den Gegenstand vorher bei sich hatte. Dies gehörte einer anderen Wirklichkeitsebene an. Erst bei der Konfrontation mit westlicher Borniertheit – entweder der Gegenstand kommt aus dem Körper des Kranken oder die Heilung ist nicht echt – entwickelt sich jener spirituell ruinöse Wettbewerb zwischen Trickbetrug und Fernsehkamera, den wir etwa bei den philippinischen Heilern beobachten.

26 Vgl. Smith, zit. Anm. 19, 171-173.

der er lebte. Die Jünger wissen sich durch eben dieselbe unwiderstehliche Kraft berufen, die auch die Dämonen zwingt (Mk 1,14.20 u.ö). Sie wissen sich aber auch mit derselben Kraft begabt. Jesus

»gab ihnen Macht über die unreinen Geister ... Da zogen sie aus und predigten, man solle Buße tun, und trieben viele Dämonen aus, salbten viel Kranke mit Öl und heilten sie.« (Mk 6,7.12 vgl. Lk 10,17)

In dieser Tradition macht man sich keine Illusionen über die Anfälligkeit der ersten Jünger (Mk 4,20; 8,33 u.ö.), über die Schutzlosigkeit in den »Wehen der Endzeit« (Mk 13,9-13) und man ist sich des Abstands zu Jesus bewußt (Mk 8,18.28). Man weiß: »Ein Jünger ist nicht über dem Meister noch ein Knecht über seinem Herrn.« (Mt 10,24 / Lk 6,40; vgl. Joh 15,20). Man kann Jesus aber auch sagen hören: »Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, auch tun und wird größere als diese tun« (Joh 14,12).

Wir schrecken vor solcher »imitatio Christi« zurück. Doch sie durchzieht die ganze Christentumsgeschichte und prägte sie von Anfang an. Wir beobachten ja nicht nur einzelne Exorzismen, Heilungen und bevollmächtigte Rede »im Namen Jesu«. Es zogen wohl ganze Gruppen von »Wanderradikalen« missionierend umher, die die Lebensspuren Jesu leibhaftig an sich tragen konnten. Wenn sein Geist je und je in ihnen Wohnung nahm, waren sie gewiß, in seinem Auftrag zu handeln. Sie folgten immer noch ihm selbst nach auf seinem Weg in die hereinbrechende Gottesherrschaft hinein, wenn sie sich Worte gesagt sein ließen wie:

»Und wenn ein Ort euch nicht aufnimmt und sie euch nicht anhören, so ziehet von dort weiter und schüttelt den Staub ab, der euch an den Sohlen hängt, ihnen zum Zeugnis!« (Mk 6,11)²⁷

Dieselbe Unruhe spüren wir auch noch in der Mission des Paulus²⁸, und auch er kennt noch das Handeln und Reden aus der unvermittelten Vollmacht des gegenwärtigen Christus (vgl. I Kor 7,10).²⁹

Paulus kann diese unrelativierbare Gegenwart freilich durchaus von seiner eigenen Überzeugung trennen (vgl. I Kor 7,12). Als Lehrer und Schrifttheologe steht er am Anfang einer Bewegung, in der es immer schwieriger wird, die heilende Wirkung der körperlichen Präsenz Jesu

27 Vgl. Gerd Theißen, bes. Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum (1973), in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen (1979) ³1989 (WUNT 19), 73-105; ders., Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München (1977) ³1988 (TEH 194).

28 Vgl. Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Mission (1975), in: ders., Studien, zit. Anm. 27, 201-230.

29 Vgl. Eugene M. Boring, Sayings of the Risen Jesus, Cambridge 1982 (MSSNTS 46).

zu verstehen. Und bei den Verfassern der synoptischen Evangelien ist das nur scheinbar anders als beim Briefeschreiber Paulus. Zwar beobachten wir gerade bei ihnen das Wachsen einer Tradition, die das Wunderwirken Jesu immer mehr ausmalt. Von Jesus geht heilende Kraft aus, wenn man ihn oder seine Bekleidung berührt, worauf nicht allein die blutflüssige Frau, sondern viele andere rechnen (Mk 5,27f; 6,56f). Jesus heilt die blutende Wunde des in Gethsemane verletzten Soldaten (Lk 22,51). Er heilt aus der Ferne: die Tochter der syrophönizischen Frau (Mk 7,24-30) und den Knecht des Hauptmanns von Kapernaum (Lk 7,1-10). Er weckt Tote auf: den Jüngling zu Nain (Lk 7,11-17), die Tochter des Jairus (Mk 5,35-43) und den Lazarus (Joh 11,1-44). Er ist nicht nur Herr über die Dämonen, sondern auch über die Natur. Aus seinem redenden Zeichenhandeln am Feigenbaum (Mk 11,12-14) wird ein Verfluchungswunder (Mk 11,20). Er vermehrt Speise (Mk 6,30-44; vgl. Lk 5,4-11; Joh 2,1-11), gebietet dem Sturm (Mk 4,35-41) und wandelt übers Wasser (Mk 6,45-53). In dieser Tradition stehen auch die wundersamen Erscheinungen des Auferstandenen (Mk 16,9-18; vgl. Lk 24,13-50). Dies alles wird schließlich, wie wir vor allem beim Verfasser des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte sehen, in ähnlicher und zum Teil gesteigerter Form auch seinen Jüngern zugeschrieben.³⁰

Aber es ist kein Zufall, daß sich bei den Schriftstellern Lukas und Matthäus damit ein Geschichtsbild verbindet. Parallel zur Spiritualisierung des Geistbegriffs bei Paulus rückt in der heilsgeschichtlichen Perspektive des Lukas die Kraft des Geistes als Kraft von Zeichen und Wundern in eine zeitliche Ferne. Diese Entwicklung deutet sich jedoch schon bei der redaktionellen Einbettung der Wundergeschichten im Markus-Evangelium an. Jesus beweist als Wundertäter, daß seine Schriftauslegung »bevollmächtigt« ist:

»Und sie erstaunten über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten. Und alsbald war in ihrer Synagoge ein Mensch mit einem unreinen Geist, der schrie auf und rief: Was haben wir mit dir zu schaffen, Jesus von Nazareth?«

Nach der Heilung

»erstaunten alle, sodaß sie sich besprachen und sagten: Was ist das? Eine neue Lehre voll Gewalt; und den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm.« (Mk 1,22-24.27)

Schon durch Ort und Zeit seiner Heilungen lehrt Jesus die wahre Bedeutung des Sabbats (Mk 3,1-6). Durch seine »Klientel« zeigt er nicht nur, daß er auf die nach damaliger Auffassung sündigen da

30 Vgl. Act 3,1-11; 5,12-16 u.ö.; vgl. 9,34 mit Mk 5,41.

kranken Menschen zugeht. Er geht auch auf die Frauen und Fremden zu, eine Nähe, die einen frommen Juden kultisch verunreinigen konnte (vgl. Mk 5,25-34; 7,24-30). Durch die Austreibungsformel verkündet er die Sündenvergebung (Mk 2,5 u.ö). Er erläutert diese Lehre durch den Befehl an den Gelähmten, sein Bett davonzutragen (Mk 2,1-12). Die Erfüllung des Fluches am Feigenbaum erläutert die wunderbare Kraft des Glaubens - die Wunder verweisen im Kontext der Evangelien insgesamt nicht auf die Durchbrechung von Naturgesetzen (das setzt deren neuzeitliches Verständnis voraus), aber auch nicht nur auf die göttliche Kraft, die von der unmittelbaren Präsenz Jesu ausging, sondern sie sind zugleich zum Ausdruck wie zum Ausschnitt der Lehre Jesu geworden.

Ist diese redaktionelle Interpretation falsch? Oder weist sie nicht vielmehr die Leser ganz sachgemäß zurück auf jenen Doppelaspekt, der mit der *Lehr*-Gestalt Jesus in der Tat von Anfang an gegeben ist? Schon im ursprünglichen Kontext seines Wirkens waren ja Fragen unabweisbar, die für diejenigen, die Jesus selbst berührte und die ihn als heilend erlebt hatten, keine mehr waren (allerdings auch nicht für die Dämonen, die er vertrieb, und für die unbelehrbaren Schriftgelehrten): »Was soll das bedeuten?« Und: »Bist du es, der da kommen soll?« Jesus antwortet darauf mit einem Hinweis, der ebenfalls die schriftinspirierte und -kontrollierte Erwartungstradition des Judentums voraussetzt:

»Blinde werden sehend«, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, und »Tauben hören«, Tote werden aufgeweckt, »Armen wird die frohe Botschaft gebracht; und selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.« (Lk 7,22f; vgl. Jes 35,5; 61,1)

Jesus überwindet die Distanz zu den Sündern und Unreinen und bringt ihnen so »das Himmelreich nahe«. Was aber heißt: »Tut Buße«? Durch seine Körperlichkeit orientiert Jesus in die Königsherrschaft, das »Reich« Gottes hinein. Was aber bedeutet diese Orientierung für die Umstehenden, was sie überhaupt bedeutet, das erschließt sich deutlicher von jenem Handeln Jesu her, das man in einem engeren Sinn »zeichenhaft« genannt hat.

3. Wort und Tat: Zeichenhandlungen

Fernando Belo hat »Das Markus-Evangelium materialistisch gelesen«³¹ und bei dieser Lektüre Jesu Verhalten, d.h. seine messianische Praxis von dessen Körperlichkeit her interpretiert. In diesem »Entwurf einer

31 (fr. [1974] ²1975), Stuttgart 1980.

materialistischen Ekklesiologie³² unterscheidet Belo bei Jesus einfach »Die Praxis der Hände oder die Nächstenliebe«, »Die Praxis der Füße oder die Hoffnung« und »Die Praxis der Augen oder der Glaube«, und stellt so Jesu Heilungen in den Kontext sowohl seines Lebensweges als auch seiner Lehre.³³ In einer solchen Perspektive verbinden sich seine einzelnen Taten, seine Worte und sein Lebensweg im Blick auf die Überwindung sozialer Distanzen. Die Praxis des Körpers thematisiert Ökonomie, Ideologie und Politik.

Diese Spannweite macht sich stärker noch als in Heilungs- in den sogenannten Zeichenhandlungen bemerkbar. Hier wirkt Jesu Körper von vornherein orientierend im Kontext seiner Biographie, seiner Rolle und seiner religiösen Funktion. Wort und Tat verbinden sich dabei ebenso, wie das bei den Heilungen der Fall sein kann, aber der Akzent verlagert sich auf die weiter »außen« liegenden Bereiche. Schon bei den Heilungen finden wir stumme Gesten, Handlungen und Riten zum Teil in sprechendem Kontext - etwa wenn sie am Sabbat vollzogen werden oder an kultisch Unreinen. Überliefert werden begleitende Formeln, kurze Aufforderungen oder wie von selbst sich anschließende Deutungen, die Geheilten, Zuschauern, Jüngern oder Jesus selbst in den Mund gelegt werden. Aber auch diese überlieferten Worte sind nur die Spitze eines Eisbergs schriftlicher, und das heißt hier natürlich: alttestamentlich fixierter Verweisungen. In solchen kollektiven Musterspeichern können kurze Formeln reich strukturierte Orientierungszusammenhänge aufscheinen lassen. Schon die Heilungsgeschichten sind Orientierungen im schriftlichen Kontext.

Dies gilt erst recht für die Zeichenhandlungen Jesu. Hier tritt der konventionalisierte Verweisungscharakter in den Vordergrund - und zwar gerade um so deutlicher, je sprach- und schriftferner die Handlung selbst sich zunächst gibt. Oder andersherum formuliert: Wir sprechen von Handlungen, die sonderbar oder sinnlos bleiben, solange man den ideologischen Kontext nicht kennt, in dem sie stehen. Und doch darf man sich durch den Ausdruck *Zeichenhandlungen* nicht zu sehr auf das moderne Paradigma der Hermeneutischen Theologie fixieren lassen. *Zeichenhandlungen* stehen ja gerade *nicht für etwas anderes*. Der »Signifikant«, der Zeichenträger Jesus, orientiert auf jene schriftlich gespeicherten kollektiven Orientierungsmuster hin mit einer Tat, in der er unersetzbar ist und für die er mit seiner ganzen Existenz eintritt - wie er auch jene Verweisungen »konnotiert« durch die den Zuschauern vor Augen stehenden Lebensumstände. Umgekehrt gehören die literarisch fixierbaren Beziehungen so in seine eigene Geschichte hinein, daß sie diese charakteristisch färben, ja daß sie zu Berufs- und Rollenmerkmalen seiner Vita werden. Kurz: Wir haben es

32 - so der Utl.

33 S. 306-315.

auch hier wieder mit einer spezifischen Ausdrucksform jenes Doppelaspekts semiliteraler Gesellschaften zu tun, in der sich die Lehre nicht von ihrer Lebensgestalt trennen läßt und in der schon daher die Überlieferung stets mehr Medien als nur das sinntragende Wort thematisiert.

Jesus war nicht nur Heiler. Aber er bewegte sich auch nicht von Zeichenakt zu Zeichenakt. Seine Jünger sprachen ihm nicht nach, sondern sie folgten ihm nach – mehr oder minder »wanderradikal«. Auch die späteren Gemeinden orientierten sich an Jesu Lebensweise, indem sie die entsprechenden Überlieferungen sprachlich überlieferten und schriftlich bewahrten:

»Und als sie wanderten, sagte einer auf dem Weg zu ihm: Ich will dir nachfolgen, wohin du auch gehst. Und Jesus sprach zu ihm: Die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester; der Sohn des Menschen dagegen hat nicht, wohin er sein Haupt hinlegen kann.« (Lk 9,58)

Sowohl aus dieser Lebensweise im ganzen wie auch aus herausgehobenen Handlungen erhielt die Gemeinde allerdings ebenso wie die Zeitgenossen Jesu zugleich »intertextuelle« Orientierungshinweise auf das Alte Testament. Eine Lehr-, Berufs- und Lebensentscheidung zugleich traf auch Hosea, als er dem Ruf Gottes folgte:

»Im Anfang, da der Herr zu Hosea redete, sprach er zu ihm: Geh, nimm dir ein Dirnenweib und (erzeuge) Dirnenkinder. Denn zur Dirne ist das Land geworden, hat den Herrn verlassen. Da ging er hin und heiratete Gomer, die Tochter Goblaims. Und sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Da sprach der Herr zu ihm: Gib ihm den Namen Jesreel; denn in kurzem suche ich die Bluttat von Jesreel heim am Hause Jehus und mache dem Königreich Israel ein Ende.« (Hos 1,2-4)

Jesus wiederum besiegelte sein Schicksal, indem er die Händler und die Wechsler aus dem Tempelbezirk vertrieb und dabei auf das prophetische Schrifttum verwies:

»Und er lehrte und sprach zu ihnen: Steht nicht geschrieben: »Mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker? Ihr aber habt es zu einer Räuberhöhle gemacht.« (Mk 11,17 / Joh 2,17f; vgl. Jes 56,7, Jer 7,11)

Jesus weiß bei dieser einen Tat, daß »Jerusalem die Propheten tötet und steinigt, die zu ihm gesandt sind« (Lk 13,34). Denn:

»Wohl sandte der Herr, der Gott ihrer Väter durch seine Boten (Mahnungen) an sie früh und spät, weil er sein Volk und seinen Tempel schonen wollte. Aber sie verspotteten die Boten Gottes und verachteten seine Worte und verhöhnten seine Propheten, bis daß der Zorn des Herrn wider sein Volk entbrannte, unheilbar.« (II Chr 36,15f)

Und so wie Jesus als Prophet von diesem alttestamentlichen Fazit her die Schriftgelehrten ansprechen konnte – »Eure Väter haben sie getö-

tet, ihr aber baut (Grabmäler für sie)« (Lk 11,47) –, so wird die christliche Missionspredigt später selbst auf das paradigmatische Schicksal der zeichenhandelnden Propheten zurückgreifen, um in der Nachfolge Jesu zu lehren:

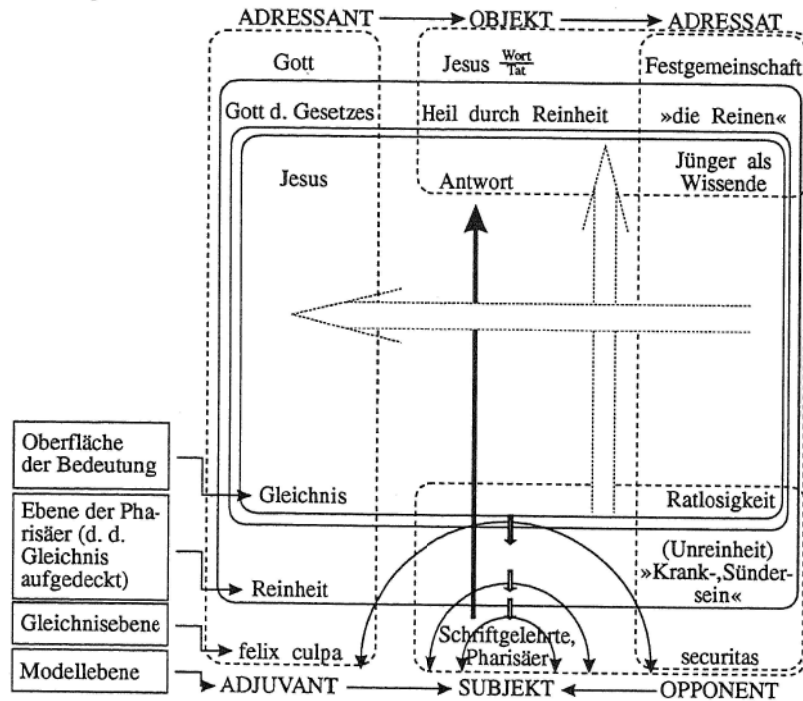
»Welchen der Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und sie haben die getötet, welche von dem Kommen des Gerechten vorher verkündigten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, ihr, die ihr das Gesetz auf Anordnung von Engeln empfangen und nicht gehalten habt.« (Act 7,52f)

Dabei lassen sie sich selbst gesagt sein:

»Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen ... um des Sohnes des Menschen willen ... Denn ebenso taten ihre Väter den Propheten ... Wehe, wenn alle Menschen gut von euch reden; denn ebenso taten ihre Väter den falschen Propheten.« (Lk 6, 22.26)

Das Ineinander von Tat und Lebensführung, Leben und Lehre läßt sich beispielhaft verdeutlichen durch Jesu Mahlgemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern. Wir können dabei ausgehen von dem »gerahmten Jesuswort« Mk 2,13-17. Es ist zwar sekundär, interpretiert aber notwendige Beziehungen seiner Praxis in ihrem Kontext. Ich möchte es in der gewohnten Weise näher betrachten. Der Text der Rahmen-erzählung hat eine komplizierte Oberflächenstruktur: das grammatische Subjekt wechselt häufig. Als *semantisches* Subjekt zeichnen sich jedoch die Schriftgelehrten der Pharisäer ab. Sie suchen durch die Antwort auf ihre Frage nach dem Verhalten hindurch das Heil, dem sie im dogmatistischen Einhalten der alttestamentlichen Reinheitsgesetze bereits sicher zuzustreben glauben. Jesus bietet als »Ersatzobjekt« seine Verkündigung in Gleichnissen an, und mit diesen Gleichnissen seine Gegenwart in »Wort und Tat«. Gott – aber nicht einfach als der »Gott des Gesetzes«, wie ihn die Pharisäer für sich in Anspruch nehmen – stellt sie bereit. Jene Gegenwart ist bereits wirksam in der Festgemeinschaft Jesu (und seiner Jünger) mit den Zöllnern und Sündern. Die (Schriftgelehrten der) Pharisäer hingegen sind gerade als »die Reinen« von der Gemeinschaft mit Jesu ausgeschlossen. Sie sind durch ihre Angst vor sittlich-kultischer Unreinheit, scheinbar durch Ratlosigkeit, in Wahrheit aber – wie sich zeigt – durch ihre »Gesundheit«, »Gerechtigkeit«, durch ihr Nicht-Buße-Tun angefochten. Helfen könnte ihnen paradoxerweise ein »Krank-«, ein »Sünder«-Sein, das ihnen mit der Möglichkeit der Buße auch die wahre Antwort auf ihre Fragen und die Gemeinschaft mit Jesus erschließen könnte. Die läßt sich in unserem Schema so darstellen:

Abbildung 21



Überdeterminierungen im Integrierten Modell von Mk 2,13-17

Jesu Wort und Tat auf der Ebene des Gleichnisses sind durch eine Werteumkehr mit der Handlungsebene der Pharisäer verbunden. Die dort erzeugten neuen Werte, traditionell etwa mit dem »felix culpa« bzw. dem »securitas«-Motiv zu identifizieren, sind nur scheinbar zweideutig, paradox. Wir erkennen in ihnen wieder das Werk der sowohl rational rekonstruierbaren als auch rationell wirkenden Trickster-Transformation. Mit ihrer Hilfe erläutern Rahmen und Jesuwort zusammen in einzigartiger Weise, was als Lehre kurz »Tut Buße« heißen kann. Dieser Bußruf ist durch die nahe Gottesherrschaft begründet. Sie wird wirksam in den Heilungen, gegenwärtig aber ist sie in der Mahlgemeinschaft Jesu. In der traditionell orientierten Hermeneutik sagt man, Jesu reale Mahlgemeinschaften seien eine »zeichenhafte Realisierung« der Gemeinschaft in der Gottesherrschaft. Aber »Fraktale der Gottesherrschaft« wäre präziser, und ihre mediale Speicherung sollten wir als deren Holographie bezeichnen. Jedesmal, in jedem Teil, ist das Ganze ganz gegenwärtig. In der Gemeinschaft Jesu ist Gott wirklich nah, und jene Gemeinschaft, diese Nähe setzen sich nach Ostern fort. Dies zeigen und sagen neben den anderen Mahlgleichnissen (z.B. Lk 14,15-24) auch die schon erwähnten Speisewun-

der, die unauslöschliche Erinnerung an das Abschiedsmahl (Mk 14,17-25 / I Kor 11,23-25; vgl. Joh 13) sowie die Erzählungen von der auch nach Ostern noch fortgesetzten Mahlgemeinschaft mit den Jüngern (Mk 16,14 / Lk 24,30-35. 36-43; vgl. Joh 21,12-14) und der Jünger miteinander (vgl. Act 2,42-47). Bereits ganz am Anfang steht eine – eben auch nicht zeichenhafte, sondern bereits selbst schon fraktal-proleptische Handlung: Jesus geht zu den Zöllnern und ißt mit ihnen. Dies zeigt, wir haben es mit einer durchgehenden Struktur zu tun, wobei dieses »Vorgehen« Jesu im ganzen derart in einem durch Sprache und Schriftmuster geprägten Kontext steht, daß es auch in seinen Teilen nur als universaler Algorithmus, als grundlegendes Verhaltensprogramm angemessen »entziffert« werden kann.

Wer sich daran orientiert, dem erschließen sich »notwendige Beziehungen«, die allerdings alttestamentliche Traditionen sowohl aktualisieren als auch relativieren: »Unter denen, die von Frauen geboren sind, ist kein größerer Prophet als Johannes. Doch der Kleinste im Reiche Gottes ist größer als er.« (Lk 7,28) Von außen wird also als Ergebnis der Umorientierung durch Jesus immer wieder sichtbar werden, daß alte Auffassungen in ihr Gegenteil umgeschlagen sind – wie Jesus lehrt: »Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist ... Ich aber sage euch ... (Mt 5,21f u.ö.) Aber auch das Gegenteil wird sich feststellen lassen: Altes bestätigt sich: »Meinet nicht, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.« (Mt 5,17)

Wir können diesen Widerspruch an der Textoberfläche deuten, weil sich in ihm das Grundmuster einer kreativen paradigmatischen Tieferverlagerung wiedererkennen läßt. Die Neugruppierung und -situierung schriftfixierter Orientierungsmuster steht am Ursprung neuer psychischer und sozialer Verhaltensmuster. Neue ideologische Prägungen und Speicherungen werden folgen. Aber all dies muß konkretisiert werden, um mehr zu beschreiben als nur den schon aus anderen Traditionskontexten vertrauten Mechanismus. Wie ist das Neue: die Gottesherrschaft näher zu bestimmen, auf die Jesus hinorientiert? Mit einer zusätzlichen medialen Differenzierung der Lebensspuren Jesu, die wir paradigmatisch verkürzt seine »Botschaft« nennen, läßt sich auch das Modell schärfer fassen, in dem er lebt und das er vermittelt.

4. Tätiges Wort: Gleichnisse

a) Die Autosemantik der Form

»Warum wehrt ihr euch? Würdet ihr den Gleichnissen folgen, dann wäret ihr selbst Gleichnisse geworden und damit schon der täglichen Mühe frei.«

»Ein anderer sagte: »Ich wette, daß auch das ein Gleichnis ist.«

Der erste sagte: »Du hast gewonnen.«

Der zweite sagte: »Aber leider nur im Gleichnis.«

Der erste sagte: »Nein, in Wirklichkeit; im Gleichnis hast du verloren.««

– so heißt es in Kafkas Gleichnis »Von den Gleichnissen«. ³⁴ Die Auslegung der Gleichnisse Jesu hat eine bewegte Geschichte. ³⁵ Seit der Aufklärung aber bewegt sie sich zielsicher von der hermeneutischen Trennung zwischen einer äußeren Form und einem inneren Sinn fort und auf eine Erfassung als einheitliches christliches Traditionsmuster zu. Zwischenstationen waren zunächst die Überwindung der Auffassung, die Gleichnisse seien eine allegorische Verschlüsselung einer allgemein-moralischen Botschaft oder doch jedenfalls der besonderen religiösen Botschaft Jesu; dann die Herausarbeitung einer Wechselbeziehung zwischen der Sache, die Jesus vertrat, und der Ausdrucksform, die er wählte; und schließlich die Einsicht, daß eben darin bereits eine Christologie impliziert sei.

Um bei der Fortsetzung dieses Weges den Reflexionsfallen der modernen Hermeneutik zu entgehen und die Sackgassen Hermeneutischer Theologie zu vermeiden, brauchen wir nur der breiten Medienspur weiterzufolgen, die von der körperlichen Präsenz Jesu in den Heilungs- und Wundergeschichten ausgeht, der wir bis zu seinen Zeichenhandlungen und seinem zeichenhaften Verhalten gefolgt sind und die uns bis zu seinen »ungerahmten Worten« führen wird. Jesus stand in der Lehrnachfolge der Propheten, auch wenn er in Gleichnissen sprach. Aber er zentrierte und universalisierte seine Orientierungsmuster zugleich durch den Hinweis auf sich durchsetzende Königsherrschaft: das Reich Gottes. Die Gleichnisse entfalten ein Grundmodell, das Körperbewegungen, Affekte, Sprechen und Denken in eine theologische Ontologie einzuzeichnen erlaubt. Dieses Modell wurde auch Orientierungsmuster für die Nachfolge Jesu – was nicht ausschloß, daß es unterschiedlich interpretiert und daß gerade die Orientierung am Weltbild Jesu als »mythischer« Gegensatz zur »existentiellen« Entscheidung für Christus denunziert wurde. Wir müssen dieser hermeneutisch-theologischen Falle den Köder entnehmen, ohne hineinzutappen. Dies erfordert langsame, kleine Bewegungen.

Wenn wir, wie Kafka sagt, »den Gleichnissen folgen«, so werden wir auch hier vom Typischen ihrer Form zum Individuellen, vom

34 (1920/1922), Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß, Frankfurt (1983) ²1989 (GW, hrsg. von Max Brod, Bd. 5), 72; dazu Ingrid Strohschneider-Kohrs, Erzähllogik und Verstehensprozeß in Kafkas Gleichnis »Von den Gleichnissen«, in: Probleme des Erzählens in der Weltliteratur, FS Käte Hamburger, hrsg. von Fritz Martini, Stuttgart 1971, 303-329.

35 Vgl. die klassischen Positionen von Adolf Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu (2 Bde. 1886/1899; 2 in 1 Bd. ²1910), Nachdr. Darmstadt 1976; Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (1947), Göttingen ¹⁰1984.

Signifikat zu den Signifikanten, von der Struktur der Gleichnisse zu ihrem individuellen Stil geführt. Denn bis in die aufklärerischen Fabeln hinein ist ihr charakteristisches Merkmal ein rhetorischer Stil, der über die Darstellung outrierter Affekt-Gesten oft in jene expressio-nistische Sprachgebärde einmündet, die den Rationalisten aller Zeiten so sehr zu schaffen gemacht hat. Form und Inhalt konvergieren im Ausrufezeichen. Auch die Gleichnisse verweisen nicht auf etwas anderes, sondern sie thematisieren ein wenig lärmend zunächst sich selbst: als Medium. Schon diese »Autosemantik« der Form, in der die Verkündigung Jesu überliefert ist, legt die Perspektive nahe, in der der Poststrukturalismus schließlich das Zeichenparadigma der Moderne überwinden sollte.

Was das im Paradigmenwechsel zur Theologischen Hermeneutik bedeutet, wird uns im nächsten Kapitel noch beschäftigen. Hier ist festzuhalten, daß jene Gleichnisgesten Jesu nicht nur die immer wieder behauptete Alternative zwischen Jesus dem Weisheitslehrer und Jesus dem Propheten in Frage stellen. Der Aspekt seiner Wortverkündigung, der das Zeichenparadigma sprengt, unterläuft bereits die Unterscheidung zwischen der weisheitlichen Gleichnisrede und dem prophetischen Zeichenhandeln als seinen typischen Verkündigungsformen. Und das spiegelt sich auch in traditionsgeschichtlichen Aporien. Ist beim »Affektausbruch« Jesu im Tempel das Wort oder ist die Tat überlieferungsgeschichtlich ursprünglich? Ist es also ein Apophthegmata, wie Bultmann oder ein Paradigma, wie Martin Dibelius meint? ³⁶ Beide Antworten führen durch die historische Perspektive, die in dieser Alternative mitgesetzt ist, zielsicher in die Irre. Denn es geht um ein Muster, in dem die Gemeinde die Spuren des ganzen Lebens Jesu auch als Ganzes bewahrt: Holographien holistisch.

Die klassischen Zeichenhandlungen stehen als alltäglich scheinbar sinnlose oder unsinnige Handlungen innerhalb eines Medienkontinuums. In Gleichnissen hat das Bedürfnis Form angenommen, solche Orientierungshandlungen in verbale Orientierungen einzubetten. Doch ist dies gerade kein Plädoyer für eine »Theologie des Wortes«. Die Botschaft ist in den Gleichnissen selbst und dort als Tat enthalten – wenn wir es verstehen, ihnen zu folgen. Auch dies verdichtet sich in ihrem charakteristischen Affektgestus. Isoliert hätte er eine einzige Bedeutung: die Gegenwart des ganz anderen, Eigentlichen – Religion als Präsenz von Transzendenz. Jener Gestus läßt sich aber weder als Signifikant noch als Chiffre eines Letztbezugs lesen. Das Orientierungsmuster selbst ist bestimmt vom Prinzip fraktaler Partizipation, das für Jesu Vergegenwärtigung der Nähe Gottes kennzeichnend ist. Jesu Zorn im Tempel (und auch sonst) ist einerseits derselbe von Gott

36 Bultmann, Geschichte, zit. Anm. 20; Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums (1919; ²1933), hrsg. von Günter Bornkamm, Tübingen ⁶1971.

kommende heilige Zorn, der einst auch die Propheten ergriff und sie selbst zu zeichenhaft Handelnden und zu Zeichen werden ließ. Gegenwärtige Präsenz von Transzendenz heißt im Judentum stets zugleich: Präsenz alttestamentlicher Traditionen. Aber diese Orientierung verweist andererseits immer jeweils auf das, was Gott in einer bestimmten Situation, hier und jetzt von seinem Volk fordert. Dies versteht man um so genauer, je mehr man mit allen Sinnen auf den gerade Handelnden achtet – gerade wenn er jetzt redet. Wobei man das, was er sagt, wiederum nur versteht, wenn man darauf achtet, *wie* und *als wer* er es sagt. Sich so jetzt an einem Propheten zu orientieren, ist schließlich Weisheit vor Gott.

Der Orientierungsprozeß durchläuft also immer wieder syntaktische, pragmatische und semantische Fixpunkte der Orientierung, wie sie das Zeichenparadigma unterscheidet. »Hermeneutischer Zirkel« und »semiotischer Prozeß« relativieren je für sich diese konstitutiven Unterscheidungen. Sie heben jenes Paradigma auf (in jedem Sinne), indem sie nun selbst verweisen auf die Systeme, zwischen denen und auf den Prozeß, in dem sich die christlichen Traditionsmuster vermitteln, sowie auf das Spektrum der Medien, durch die das geschieht. Wenn wir uns aber im Paradigma Theologischer Hermeneutik auf einen einzelnen Textzusammenhang konzentrieren, so müßte sich diese enge mediale Verbindung bei gleichzeitiger Verbreiterung der medialen Basis der Lebensspuren Jesu durch formale und inhaltliche Zusammenhänge konkretisieren. Wir wüßten dann genauer, *wie* wir uns in Bewegung zu setzen hätten und *wohin* wir gelangen würden, wenn wir den Gleichnissen Jesu folgten. Betrachten wir also

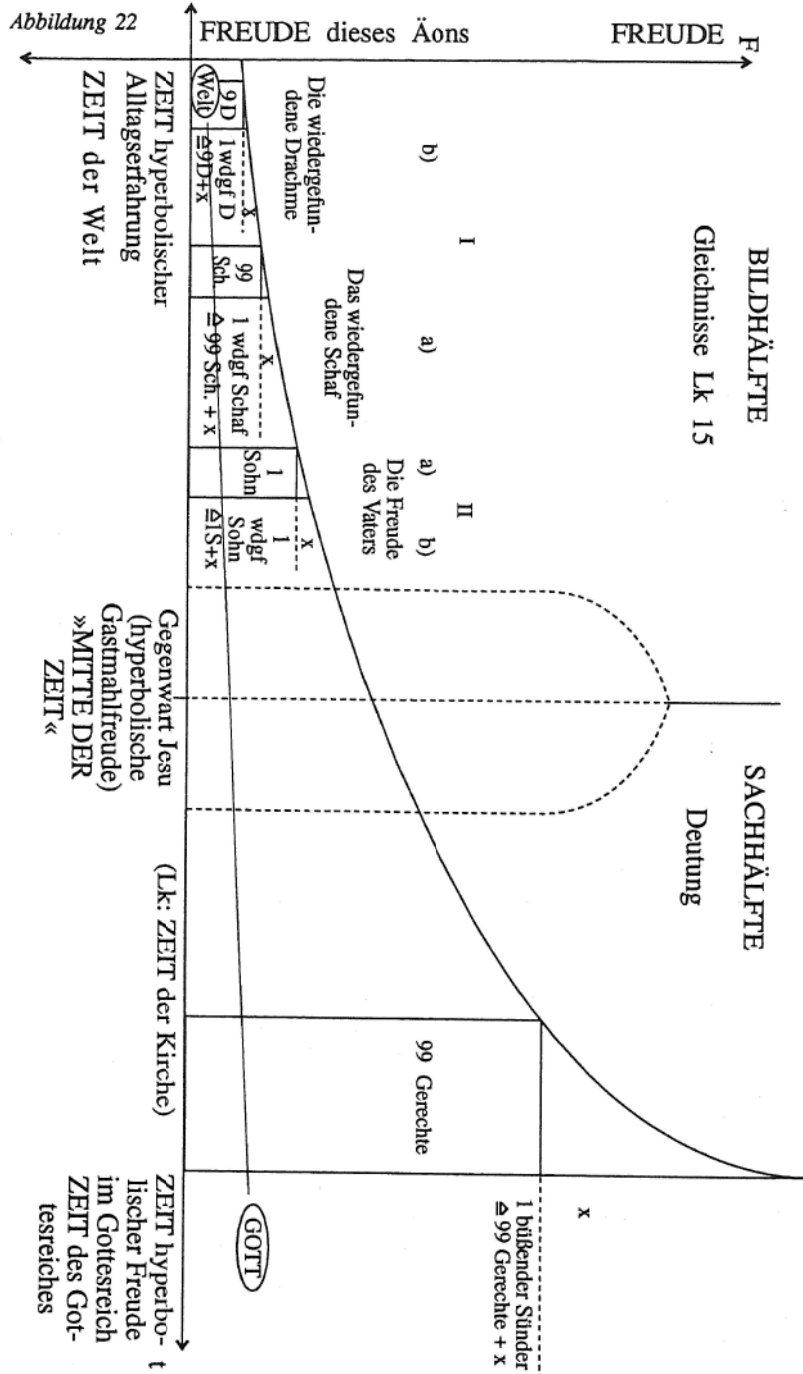
b) Ein Beispiel: das Gleichniskapitel Lk 15

Der Verfasser des Lukas-Evangeliums läßt Jesus nach seinem Wirken in Galiläa und im jüdischen Land aufbrechen nach Jerusalem, seinem Leiden und seiner Verherrlichung entgegen. In diesem »Reisebericht« (9,51-19,27) finden wir den größten Teil des Materials, das dem Verfasser außer dem Markus-Evangelium vorlag als sog. Große Einschaltung (9,51-18,14). Kapitel 15 enthält das Doppelgleichnis vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme, von der das erste sicher aus der Logienquelle (Q) stammt (vgl. Mt 18,12-14), das zweite ist vielleicht von Matthäus nur übergangen worden, vielleicht – eine Vermutung von mir – literarische Parallelkonstruktion zum ersten Gleichnis. Einen solchen »Parallelismus parabolorum« zur Unterscheidung des einen Gedankens enthält jedenfalls das dem Lukanischen Sondergut (SLk) entstammende Gleichnis vom »Verlorenen Sohn« sowohl in sich – daher auch (Doppel-) Gleichnis »Von den zwei Söhnen«, »Von der Liebe des Vaters« genannt – als auch durch seine redaktionelle Einbettung in den Kontext des Kapitels. Und eine solche

Einschärfung eines Grundgedankens durch inhaltliche und formale Analogien setzt sich auch in den größeren theologisch-literarischen Zusammenhängen fort, die der Verfasser des Evangeliums erst geschaffen hat.

Die ersten beiden Gleichnisse – vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme – bieten ein Proportionalmodell an: Die himmlische Freude über einen büßenden Sünder verhält sich zu der über einen Gerechten wie 1:99 bzw. 1:9. Zwar zeigt gerade die Zusammenstellung, daß damit keine exakte Maßangabe beabsichtigt ist. Dennoch geht es um eine Gesetzmäßigkeit, sogar um ein »Naturgesetz«. Die Wachstumsgleichnisse haben eben dies zum Thema: Aus einem Senfkorn wird ein Baum, in dem die Vögel nisten; und: ein wenig Sauerteig durchsäuert eine große Mehlmenge, heißt es im Lukanischen Doppelgleichnis vom Himmelreich (13,18-20 / Mk 4,30-32). Im Vordergrund steht hier die Erkenntnis, daß Anfang und Ende in »keinem Verhältnis« stehen. Doch werden noch zwei weitere Aspekte von diesem Modell mittransportiert: Zum einen gibt es ein Hintergrundgeschehen, nämlich das Wachstum, welches Anfang und Ende miteinander verbindet, denn sonst gäbe es kein narratives Thema. Zum anderen verläuft das einmal begonnenen Geschehen gleichsam von selbst – *αὐτομάτη* ist der Ausdruck im Gleichnis von der von selbstwachsenden Saat (Mk 4,28). Damit stehen die Wachstumsgleichnisse auch im Kontext anderer Naturmodelle, etwa mit denen, die durch Vögel und Lilien (Lk 12,22-31 / Mt 6,25-34) vorgeführt werden. Im Vordergrund allerdings steht jene Unverhältnismäßigkeit, die das Gleichnis para-, eigentlich hyperbolisch macht. Denn auf einem Funktionsbild würden die Werte der Freude immer schneller ins Unendliche streben, und sie blieben immer der »Bildbereich« eines Zeit-Arguments. Aber Lukas kennt ja ein Schema der Heilszeit; und dieser Argumentbereich korreliert dennoch eine rekonstruierbare »Bild-« mit einer »Sachhälfte« der Gleichnisse, die sich aus den gesetzten notwendigen Beziehungen konstruieren läßt. Es führt über die traditionellen Interpretationen hinaus, diese Beziehungen und damit dann das Gesamtschema der Strukturen so sichtbar zu machen, daß die Hypothese über die jeweilige Gestalt solch eines typischen christlichen Traditionsmusters explizit und damit falsifizierbar wird.

Wenn wir das Proportionalmodell der Gleichnisse Jesu im Gesamtkontext von Lk 15 betrachten, festigt sich der Hypothesenrahmen. Dabei füllt das jeweils eine, das besonders ins Auge gefaßt wird, mit seinem Alltäglich-Endlichen alle Werte und Potenzen. Es zeigt sich, warum das »überschießende Moment«, das Hyperbolische im Alltag, eine so entscheidende Bedeutung für die religiöse Orientierung der Christen hat. Plausibel wird schließlich, warum und wie Lukas Jesu Wirken theologisch als »Mitte der Zeit« versteht.



Lk 15 als hyperbolisches Traditionsmuster

Wodurch aber qualifiziert sich nun diese Zeit, was orientiert im Alltag auf den Festtag hin? – Daß Jesus die Seinen zugleich als Prophet und Weisheitslehrer orientiert, heißt offenkundig, daß jenes Endliche, die dargestellte Natur in den Gleichnissen, eine religiöse Ontologie impliziert. Man mag nun einwenden, daß dies eine sozialisierte, mit menschlichem Maß gemessene Natur ist, aus der sich dann religiöse wie ethische Lehren »natürlich« herauslesen lassen. Oder daß es in der Natur zwar ein solches unfassbares Wachstum geben mag. Wer sich aber ein derartiges Modell für sein soziales Verhalten wählt, sprengt alle Regeln. Er handelt mindestens ungewöhnlich, wenn nicht ungebührlich. So ist es auch, wenn wir von den Wachstumsgleichnissen auf unsere »Gleichnisse vom Verlorenen« in Lk 15 hinüberblicken. Aber immerhin: die Menschen in diesen Gleichnissen handeln ebenso »automatisch« und »natürlich«, wie sie ungewöhnlich handeln.

Und sie handeln gerade dadurch nicht analogielos, sondern typologisch. Die Hermes-Gestalt, der hyperbolische Hirte im ersten Gleichnis, orientiert hin auf die eschatologische Hirtengestalt David, wie z.B. der Prophet Ezechiel ihn sieht (c. 34). Es wird ein Hirte über ganz Israel sein. Hyperbolisch - denn er wird solch ein Friedensfürst sein, daß selbst die Natur befriedet werden wird. Und die Hyperbel weist auch hier unendlich hoch: Gott selbst wird noch einmal einen Paradiesgarten pflanzen, und schließlich: »Meine Schafe, die Schafe meiner Weide seid ihr, und ich der Herr bin euer Gott, spricht Gott der Herr« (V.31). Beim Parallelgleichnis wird man in diesem Kontext an den orientierenden Blick der Propheten des Alten Testaments denken, der unverwandt auf die Witwen, Armen und Waisen gerichtet war. Auf sie hin orientiert (sich) auch Jesus, nun aber so, daß er mit dem Blick »von unten« permanent zu sehen lehrt, wie der Prophet Nathan das einmal den König David gelehrt haben soll, als er ihm das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Mann mit »dem einzigen armen Schäfchen« erzählte (I Sam 12,1-4). Jesus wird zum semantischen Subjekt aller dieser Geschichten, indem er sie erzählt, denn er handelt, weil er »Erbarnten fühlte mit ihnen, denn sie waren wie Schafe, die keinen Hirten haben« (Mk 6,34). Er ist, so gibt er zu erkennen, selbst »der gute Hirt, der sein Leben hingibt für die Schafe« (Joh 10,11). Das affektiv besetzte einzige Schaf eines Armen aber, das dennoch für ein Fest geopfert wird, könnte als »Objekt des Begehrens« einer jeden Hörerin und eines jeden Hörers Fokus aller Geschichten dieses Gleichniskapitels sein.

Eschatologische Freude und Präsenz (und ihr düsterer Hintergrund: das Dagegen- und Draußensein) sind jedoch in diesem Modell christlicher Orientierung nie Signifikat eines Zeichens, auf das hingewiesen wird, sondern sie sind Ausgangs- und Endpunkt eines Geschehens, in dem der Hintergrund in den Vordergrund ebenso des Bewußtseins wie des Erlebens treten soll. D.h. beginnend beim Hirten und der armen

Frau, dem Vater und seinem Sohn, über die Mahlgenossen und Hörer Jesu, die Überlieferer und späten Hörerinnen und Hörer vom »hochangesehenen Theophilus« (Lk 1,3) bis hin zum Rezipienten hier und jetzt befindet sich alles unter jener Hyperbel. Auch wer noch erkennbar im Endlichen ist, kann doch schon dort im Reich Gottes sein; er ist in seiner wirkenden Gegenwart. Als Traditionsmodell, wie Lukas es verwendet, verweisen die Lebensspuren Jesu darauf, daß sich am Richtungssinn dieses Geschehens nichts mehr ändert. Sie lehren darüber hinaus, daß bei den rasch ins Unendliche wachsenden Werten die alltäglichen Maßstäbe sehr schnell ihren Wert verlieren. Daher haben diejenigen die größte Chance eines klaren Blicks, die keinen Grund haben, sich an jene konventionellen Maßstäbe zu klammern. Die in diesem Sinne Armen – das sind übrigens nicht die von nacktem Elend Zerstörten³⁷ – können leichter »hyperbolisch« gastfreundlich und freigebig und auch spirituell offen sein, wie der Kontrast zwischen dem reichen Vorsteher (»Jüngling«), der sich Jesus nähert (Mk 10,17-31), und jener anderen armen Witwe zeigt, auf die Jesus am Tempel-Opferstock hinweist (Mk 12,41-44). Daher werden die Armen in der Bergpredigt selig gepriesen (Lk 6,20b-25), und Lukas verschärft diese Konturen des Orientierungsmodells bis hin zu einer einprägsamen Paradoxtheologie (vgl. den Lobgesang der Maria, Lk 1,46b-55 SLk).

c) Das kosmologische Grundmodell

Wir könnten aufgrund der vorangegangenen Kapitel sehr wohl den Kontext aufzeigen, in dem solch eine Theologie sich als rationale Orientierung erweist: So kann man den Dimensionssprung überwinden, der vom Ausgangs- zum Endpunkt kreativer Prozesse führt. Aber hier geht es nicht um die Syntax, sondern um die Semantik, nicht darum wie die Gleichnissen etwas erschließen, sondern *was* dies ist, worauf sie hinorientieren. Gehen wir hier weiterhin behutsam vor, so bemerken wir zunächst, daß die uns gewohnten Kategorien in Frage gestellt werden. Unsere neuzeitliche Kultur definiert sich selbst aus ihrem Gegenüber zur Natur. Und sie orientiert sich dann selbst durch fortschreitende Differenzierungen: In der Natur gibt es Kausalität, Notwendigkeit und Gesetze, in der Kultur Willen und Intention, Freiheit und Regeln. Die Gleichnismodelle erschließen jedoch, daran gemessen, einen Zwischenbereich. Ähnlich wie das gemeinsame Essen Jesu und genauso wie das schamanische Heilungshandeln visieren auch die Gleichnisse etwas Naturhaftes im Menschen an: seine Affekte. Im 15. Lukaskapitel geht es um Freude: hyperbolische, überschießende Freude. Aber ebenso wie wir kennt auch Lukas (referiert und redigiert

37 Vgl. Martin Kämpchen, *Leben ohne Überfluß. Indische Erfahrungen*, Hildesheim 1984.

aus Mk und Q) überschießenden Zorn (im Gleichnis vom Gastmahl Lk 14,15-24), himmelschreiende Ungerechtigkeit (im Gleichnis vom ungerechten Haushalter Lk 16,1-9; von den anvertrauten Pfunden Lk 19,11-28) und Affekte, die barbarische Strafen (vom klugen Haushalter Lk 12,46 SLk) und hoffnungsloses Leiden herbeizurufen scheinen (im Lazarus-Gleichnis Lk 16,19-31 SLk).

Es war eben jener Mangel an sittlichem Feingefühl, um nicht zu sagen: die moralische Ambivalenz der Gleichnisse, die einst zum Streit über ihre angemessene Auslegung und dann zu einem tieferen Erkennen ihrer Form geführt hatte. Die Hermeneutik tat dies immer schon in praktischer Absicht. Die frühe, aufklärerisch oder liberal-ethische Gleichnistheorie, etwa von Adolf Jülicher, mußte die dargestellte »Bildhälfte« interpretatorisch glätten, weil sie in ihr immer das entweder Typische (beim Gleichnis im engeren Sinn) oder (bei der Parabel) das Exemplarische herauslesen mußte, das die einfachen Menschen, denen abstrakte ethische oder religiöse Wahrheiten nicht zugänglich waren, auf eine notwendig zu ergänzende »Sachhälfte« hinorientieren konnte.³⁸ Die Schwierigkeiten lagen aber wohl eher bei den in ihrem Paradigma gefangenen Exegeten als bei den »normalen« Rezipienten. Die von der Dialektischen Theologie besonders geförderte Kritik an dieser Auffassung betonte dagegen zu Recht, daß die Verkündigung Jesu das Hier und Jetzt religiös erschließen will: als Präsenz des ganz anderen. Zwar trat nun die stilisierte Verschiedenheit, traten auch die Merkwürdigkeiten von Parabeln, Allegorien und Apophthegmen stärker hervor, und der Blick wurde frei für die Tatsache, daß auch die Gleichnisse im engeren Sinn keineswegs vom Vertrauten und Regelmäßigen ausgingen, sondern häufig auf den Sinn hin konstruiert wirken. Aber wie später auch in der Existenztheologie erschien die Orientierung auf die Gleichnisse hin nun wie ein irrationaler Sprung.

Wir müssen und können uns auch hier wieder von falschen Alternativen befreien. Das Gleichnismodell ist ein produktives Vermittlungs-

38 Nach dieser Theorie stehen in der ersten Hälfte von Lk 15 Gleichnisse im engeren Sinn; das Gleichnis von den beiden Söhnen (Vv. 11-32 SLk) ist eine Parabel. Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3-8) ist eine Parabel, die durch die angehängte Deutung zum ausgebauten Gleichnis: zur Zug um Zug entschlüsselbaren Allegorie gemacht wird. Hier (vgl. im Kontrast das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat Mk 4,26-29) wie z.B. auch im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Lk 14,15-24) kann dieser Hang zur allegorischen Einzelauslegung zurückwirken in die Struktur der Darstellung. Es ist jedoch zu beachten, daß diese traditionellen rhetorischen Kategorien alle am Zeichenmodell orientiert sind und literaturwissenschaftlichen Ansprüchen heute nicht mehr genügen; vgl. Dan Otto Via, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existenziale Dimension* (am.: In *Parables*, 1967), München 1970 (BEvTh 57); Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen (1978) ²1984 (FRLANT 120).

modell, in dem Inhalte besonderer Art festgeschrieben werden. Es benutzt die Affekte als das Naturhafte am Menschen, um zwischen »Bild«- und »Sachhälfte« zu vermitteln. Allerdings treibt die Freude den Menschen wirklich »über sich hinaus«. Die Freude der Menschen in den Gleichnissen ist von gleicher Qualität wie die Freude, die die Menschen in der Gegenwart des erzählenden Jesu empfinden können – und eben solche Festfreude kennzeichnet die Nähe Gottes und seiner Herrschaft. Wir haben es am Ursprung der christlichen Tradition und am Beginn aller späteren »Strukturen« und »Funktionen«, auf die die moderne Theologie sich so gerne beruft, mit Nichtbeliebigkeiten zu tun, die dauerhaft Maßstäbe setzen und die auch später, auch jetzt noch klare Ab- und Ausgrenzungen, ein Ja, Ja und ein Nein, Nein ermöglichen. Kreativität innen und Verkennung außen gehören allerdings dazu. Im Verhältnis der Menschen zu Gott ist Jesus Trickster. Daher wird er notwendig so »Freund mit Zöllnern und Sündern«, daß die anderen sagen können: »Siehe, ein Schlemmer und Zecher« (Lk 7,34; vgl. Joh 2,1-11). Dabei verwandelt er die Seinen und zieht sie in genau diese Festfreude mit hinein, die er nach innen wie nach außen verteidigt. Jetzt ist Festzeit, wo das kostbare Öl fließen darf: »Denn die Armen habt ihr ja allezeit bei euch ... mich aber habt ihr nicht allezeit.« (Mk 14,3-9; Joh 12,1-8) Und: »Können etwa die Hochzeitsleute fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?« (Mk 2,19) Selbst die daran geknüpften Interpretationen des späteren (Leidens und) Fastens der Gemeinde stehen unter einem ständigen Fest-Vorbehalt, den die Traditionen des Abendmahl aufnehmen werden: »Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.« (Mt 18,20 SMT)

Dieselbe Freude also wie die Heilungen und die Mahlgemeinschaft Jesu wollen diese Gleichnisse zugleich vermitteln und interpretieren. Sie tun dies, indem sie als Orientierungsmuster den ebenfalls in Mustern festgeschriebenen Zwiespalt zwischen Natur und Kultur, Praxis und Theorie, rationaler Analyse des Gegebenen und kreativer Überwindung des Status quo, zwischen Sein und Sollen, Leistung und Geschenk zunächst bewußt machen. Diese allgemeine Leistungsfähigkeit des Gleichnismodells wird durchsichtig in Kafkas Gleichnis vom Gleichnis. Dort wird aber auch deutlich, wie eine aufs Medium Wort fixierte Theologie im Bewußtsein als Bewußtsein auch schon endet, in sich kreisend dieses allererst unglücklich macht und so den Weg vom Gesetz zum Evangelium eher verstellt als ihn bahnt. Statt dessen nun stiftet der Trickster, wie es sein Beruf ist, heilsame Vermittlungen. Die Gleichnisse sind Worte Jesu, die in eine Situation hinein gesprochen werden, um eine weiterführende spontane Orientierungsleistung dauerhaft zu fixieren. Dadurch soll neues Verhalten und Handeln ermöglicht werden. Die Feste, von denen Jesus spricht und an denen er teilnimmt, sind eine in die Zukunft weisende praktizierte Theorie, die

als Geschenk dennoch eine Leistung voraussetzt, wobei das Mahl selbst – wie alles menschliche Essen – zwischen Natur und Kultur vermittelt.³⁹ Die neuen Muster, die die Gleichnisse bereitstellen, erschließen in jeder Gegenwart Gegebenheiten und Konstellationen, die Zukunft möglich machen.

Diese konstruktive Auflösung der Gegensätze in den Gleichnissen Jesu erzwingt eine konstruktivistische Gesamtperspektive. Die Semantik, die sich hier erschließt, ist anfangs noch weit, aber nicht beliebig, solange sie sich an den Lebensspuren Jesu orientiert und so die christliche Tradition fortsetzt. Zorn und Freude in seinen Einzelgleichnissen orientieren hin auf einen Grundaffekt, der die Welt erschließt: auf die personale Liebe als das Prinzip, das die Welt, in der wir leben, zugleich erschafft und vom Zentrum her erschließt. Eine analogia voluntatis macht die Welt durchsichtig in ihrem Richtungssinn – oder sie macht deutlich, warum und wie dieser Richtungssinn verfehlt werden kann. Jesus hat sich an diesem Prinzip orientiert, und er kann daher in den Gleichnissen diese Struktur tendenz der Welt in Wort und Tat zur Sprache bringen als Appell zu personaler Liebe und als Verheißung zugleich: als Einladung zur Gemeinschaft mit ihm. Buße tun heißt nichts anderes, als diese Einladung anzunehmen. Sie ist ein Appell zur christlichen Liebe: ἀγάπη.

Hier entscheidet sich viel, wie zurückblickenden Christen dann mit Erschrecken klar wird. Wer Ja sagt, ist »drinnen«, wie die Mahlgleichnisse zu sagen nahelegen; wer Nein sagt, bleibt »draußen«, indem er »in sich verkrümmt« bleibt. Oder wie Anders Nygren sagt:

Als schöpferisch und gemeinschaftsbildend wird (die Agape) zugleich ein vernichtendes Gericht des selbstischen Lebens ... Vor der göttlichen Agape entscheidet sich letzten Endes das Schicksal des Menschen. Es fragt sich, ob er sich gewinnen oder umschaffen läßt oder ob er sich dagegen stemmt und ihr nur als dem Gericht über sein Leben begegnet ... kein Gericht (dringt) so tief wie das der Liebe; was nicht von der sich selbst rückhaltlos hingebenden Liebe gewonnen wird, kann überhaupt nicht gewonnen werden.⁴⁰

So erhellt sich der Sinn des schon von Lukas (16,16) geglätteten und in eine heilsgeschichtliche Perspektive eingepaßten »Stürmerspruches« Jesu (Mt 11,12), der sonst dunkel bleiben müßte: »Seit den Tagen des Täufers Johannes bis jetzt *stürmt* man ins Reich der Himmel, und (nur) die Stürmischen reißen es mit sich.« Es ist ein Weisheitssatz des Propheten Jesus, der seine bisherige Erfahrung zusammenfaßt und der erst durch seine Direktheit zum Gleichnis wird – für uns. Wir pflegen nämlich die Augen zu schließen vor den Konsequenzen dieser empiri-

39 Vgl. dazu aus den »Mythologica« von Claude Lévi-Strauss bes. Bd. 3: Der Ursprung der Tischsitten (fr. 1968), Frankfurt (1973) 1976.
40 Eros und Agape. Gestaltwandel der christlichen Liebe (schw. 2 Bde. 1930/1936), Gütersloh 1930/1937, 2 in 1 Bd. ²1955, 66f.

risch bestätigten Logik des Affekts⁴¹: Nur schöpferische Liebe entspricht dem Richtungssinn der Schöpfung. Es gibt eine düstere Hintergrundfolie, vor der das Licht der Weisheit in den Gleichnissen aufleuchtet. Wer nicht »den Gleichnissen folgt«, sagen diese: wer alltäglich lebt, alltäglich liebt, sich der Festfreude verschließt, lebt nicht nur freudlos und heilungsbedürftig, sondern auch zutiefst desorientiert und unrealistisch. Er klammert sich an das Vorhandene, ohne das Ausfransen der Formen an den Rändern, ihr Zucken in der Zeit, das Strömen und Rauschen der sich immer mehr beschleunigenden Implosion zu bemerken, mit der alles Seiende als Erschaffenes heimfällt in Gott.⁴²

Vor diesem letzten Orientierungshorizont erschließt sich nun – gleichsam rückwärts im Gesamtschema gelesen – die ontologische Dimension der Gleichnisse als religiöse Kosmologie. Jesu mitreißende Festfreude ist Schöpfungsfreude und schöpferische Freude zugleich. Sie partizipiert an der kreativen Grundsicht der Welt, die zugleich als begründet erfahren wird im Schöpfungswillen Gottes. In der eschatologischen Perspektive dieses Weltbildes Jesu, die ebenfalls in den Gleichnismodellen festgeschrieben ist, wird auch dieser Gegensatz überwunden. Wie sich in den Gleichnissen nur besonders deutlich erschließt, lehrt Jesus in seiner Kosmologie, daß der Schöpfer seine Schöpfung und seine Geschöpfe liebend zu sich zieht. Die Welt implodiert jetzt gerade in Gott hinein.

Die Gleichnisse implizieren also eine theologische Theorie mit kosmologischem Anspruch, die sich in diesen Modellen zugleich entfaltet und verifiziert – fraktal, was in der Natur der Sache liegt. Bejaht man die Prämissen dieser christlichen Weisheit, so ist es schlechthin vernünftig, im Sinne der Gleichnisse zu handeln, nämlich mitzuschwimmen im Strom der Liebe Gottes. Selbst eine Paradoxtheologie (nicht nur die des Lukas!) kann dann ein zweckmäßiges Verhalten einschärfen. Was von außen betrachtet als die Umkehr aller Werte erscheint, erschließt sich von innen als Ergebnis jener kreativen Explosion aller Formen, die von der drängenden Nähe Gottes kündigt, des schöpferischen Urgrundes allen Seins. Wer den Gleichnissen Jesu folgt, muß sich nicht an Formen in ihrem Bestand klammern, sondern kann den neuen, durch Jesu Zeichenhandlungen geprägten und in den Gleichnissen eingeübten Grundhaltungen vertrauen. Wer auch nur stehenbleibt, erst recht, wer sich an das Bestehende klammert, erleidet blind den Strömungsdruck der hereinbrechenden Gottesherrschaft.

41 Vgl. Agnes Heller, *Theorie der Gefühle* (ung. 1978), Hamburg 1980.

42 Vgl. Eberhard Wölfel, *Welt als Schöpfung. Zu den Fundamentalsätzen christlicher Schöpfungslehre heute*, München 1981 (TEH 212), bes. 26-34 (»Zur exakten Erfassung der »Creatio-ex-nihilo-Formel« mit dem Rilke-Zitat »alles Vollendete fällt / heim zum Uralten« (»Sonette an Orpheus« I,19), das den Akzent freilich gegenüber den Gleichnissen Jesu charakteristisch verschiebt.

Auch das lehren die Gleichnisse. »Wie er glaubt, so hat er«, faßt Luther diese Einsicht zusammen.⁴³ Und: »Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.«⁴⁴

Dieser »Backofen voller Liebe« – so möchte Luther Gott malen⁴⁵ – strahlt zurück in der manchmal in Zorn sich verhüllenden, manchmal ganz offenbaren Liebe Jesu in seinen Heilungen, in seinem orientierenden Handeln und in seiner festlichen Gegenwart. Es soll ausstrahlen vom Verhalten derer, die ihm nachfolgen. Bedenkt man, was diese Orientierung ist, so läßt sich mindestens innerhalb eines Modells mit erkennbarem ontologischen Anspruch plausibel machen, warum die Nachfolge als Geschenk und Selbstorientierung zugleich interpretiert wird. Warum es nicht darum geht, eine Haltung als Leistung vor Gott zu erbringen, sondern daß Gott durch Jesus zugleich auf sich selbst und in die Welt so hineinorientiert, wie sie eigentlich ist. Hier wird deutlich, daß die Rechtfertigungslehre weder von Paulus noch von Luther erfunden wurde, sondern daß sie sich im Zentrum der christlichen Orientierung ableiten läßt aus den christlichen Traditionsmustern der Lebensspuren Jesu.

Wir sehen aber dort auch: Diese Wahrheit, die Jesus lehrt und verkörpert, ist theologisch und soll sich gerade deshalb psychologisch bestätigen. Sie ist praktisch und hat daher erkenntnistheoretischen Anspruch. Schöpfung erschließt sich durch vorausseilende, schenkende Liebe. Es geht bei der »Verkündigung Jesu« stets um etwas ganz anderes als das für das Verhalten folgenlose Erfassen von Inhalten und um das lediglich intellektuelle Einsehen von Sachverhalten, um etwas anderes auch als um die Vermittlung von (christlichem Lebens)»Sinn«. Es geht auch nicht um Ethik – sondern eher um Ethos, und gewiß nicht zuletzt um Habitusbildung. Wobei die Orientierung an den Lebensspuren Jesu auch die damit gesetzten Kategorien noch einmal hinter sich lassen kann. Dies zeigt sich, wenn wir schließlich auch noch *die* Taten Jesu betrachten, die Worte sind und auf die man sich durch Worte hinorientiert – typischerweise allerdings in der Tat des Gebets. Auch diese christlichen Traditionsmuster zentrieren innerhalb der alltäglichen Lebenswelt: Sie erschließen zunächst essen und trinken, arbeiten und feiern, das Leben in der Familie und mit der Verwandtschaft. Aber auch von ihnen aus können sich Welten öffnen und wieder schließen in Gott.

43 WA 2, 249 (Sermon zu Leipzig, 1519).

44 WA 30 I, 133 = BSELK 560 (Großer Katechismus, 1529).

45 Vgl. z.B. WA 10 III, 56 (Predigt vom 15. 3. 1522) u. ö. (vor allem in der Auslegung des johanneischen Schrifttums).

5. Wort als Tat: das Vaterunser

Das Gebet, das Jesus hinterlassen hat (Lk 11,1-4 / Mt 6,9-12) ist vor allem durch die Bitte um das tägliche Brot so in unserem Alltag verankert, wie wir das auch von den anderen orientierenden Mustern gewohnt sind, die als Lebensspuren Jesu in die christliche Tradition eingingen.⁴⁶ Ich möchte daher von dieser unscheinbaren Bitte ausgehen, um auch die Wortüberlieferung Jesu in das Medienspektrum seiner Verkündigung einzubeziehen.

Während in der Bitte um das tägliche Brot zum ersten Mal »wir« vorkommen, sind die vorhergehenden Bitten gleichsam einpolig: Die Ausbreitung der Machtsphäre Gottes wird ersehnt. Dabei sind die Gaben wie fließend: die Heilssphäre seines Namens, seines Reiches oder – wie es in einer Variante heißt – seines Geistes bei Lukas; des göttlichen Willens bei Matthäus. Dies soll »uns« einbeziehen. »Wie im Himmel« (in der Matthäus-Version) heißt also: Um mich herum soll es sein wie bei Dir. Quill über und still mein Verlangen, werden später die Mystiker sagen. Nun ist zwar der Überfluß, um den gebeten wird, deutlich eine heilige Gabe – es ist das Heil selbst. Aber wenn man diese Gebetshaltung von psychologischen Analogien her erschließen will, dann wird ebenso deutlich, daß jene Bitten auf der Stufe der Primärbeziehung formuliert sind. Manche Psychologen würden mit Blick auf das anfängliche Trennungsgeschehen zwischen Mutter und Säugling erläutern: Sie sind formuliert auf der Stufe einer Noch-nicht-Beziehung, aus der erst ein beziehungsfähiges Selbst hervorst. Da sind einem Vater Zweifel erlaubt. Und ich halte es auch nur für ein anderes, unzulängliches Symbol, wenn ich sage, der erste Teil des Vaterunsers könnte auch Mutter-Unser heißen.

Dennoch wird alles, was vor der Brotbitte steht, zur Kontrastfolie, von der diese sich abhebt. Ganz am Schluß des Vaterunsers ist die sprachliche Form eindeutig. Wenn wir bei den psychologischen Analogien bleiben, verweist die letzte Bitte auf eine Familien-Beziehung, die wir gut kennen. »Vati«, wie man die Gottesanrede »Abba« übersetzen kann, die Jesus verwendet: Vati soll uns helfen und uns vor dem Großen Bösen schützen.

Zwischen diesem Schluß und jenem Anfang steht die Bitte um das Brot mit der Bitte um Schuldvergebung zusammen. Auch diese beiden Bitten sind auf der Beziehungsebene formuliert, zweipolig. Gib *Du* uns *unser* Brot. Vergib *Du* uns *unsere* Schuld. Doch in dieser zweiten Bitte sind beide Pole gleichermaßen ausgeführt: Schuld kann zwischen Menschen ebenso vergeben werden wie zwischen Gott und Mensch. Das *So* (im Himmel) *Wie* (auf Erden) vom Anfang hat hier

⁴⁶ Vgl. dazu Hans Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik*, Zürich 1986, 293-295 (»Das gegebene Gebet [Unser Vater]«).

die Form eines Tausches, wenn nicht eines Handels. Das hebt die Matthäus-Version im Anschluß an das Gebet noch einmal hervor: »Denn wenn ihr den Menschen ihre Verfehlungen vergebt, wird euer himmlischer Vater euch auch vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird euer Vater eure Verfehlungen auch nicht vergeben.« (Vv. 14f)

Vor diesem Hintergrund erscheint die Brotbitte dann als die Drehachse des Vaterunsers. Denn sie ist auf der Ebene einer persönlichen Beziehung formuliert. Aber sie enthält weder die Forderung noch das Angebot einer Gegenleistung. Sie ist an Gott als ein transzendentes, heiliges Wesen gerichtet, aber sie richtet sich auf einen profanen, ja alltäglichen Gegenstand. Nun ist der Austausch von Gaben, seien sie symbolisch oder real, der Grundvorgang, der Gesellschaften bildet und erhält.⁴⁷ Die scheinbar simple Bitte: Gott möge uns heute das Brot für den folgenden Tag geben (so muß man wohl übersetzen), enthüllt dann weitere Besonderheiten: Es wird um eine Ware gebeten, doch es wird kein Vertrag geschlossen. Es wird im Namen einer Gemeinschaft gebetet, aber Kontext (»Geh in dein Kämmerlein«!) und Anrede (»Abba«!) sind betont privat. Hintergrund der Bitte ist eine Wirtschaftsform, in der die Güter knapp sind, aber genau den daraus sich nahelegenden Verhaltenszwängen soll die Gemeinschaft Jesu nicht verfallen. Wir sollten dann auch festhalten: Die Bitte richtet sich an einen »Vater«, während die kostenlose private Brotverteilung in der Gesellschaft, in der Jesus lebte, eher Sache der Mutter war, die die Fladenbrote auch herstellte.

Nur Verrückte, Asoziale und Kinder bitten so in normalen Gesellschaften. Ich möchte an dieser Stelle die Weisheit der im übrigen heute meist christlichen indianischen Kulturen zu Rate ziehen, um nicht hier schon das Nachdenken über die Brotbitte des Vaterunsers abrechnen zu müssen.⁴⁸ Die meisten Bibeltexte müssen wir ja erklären und durch Beispiele aus unserer Welt erläutern, um ihnen ihre Fremdheit zu nehmen. Einige wenige sind uns aber nur allzu vertraut. Da tut dem Verständnis eine Schrägbeleuchtung gut. Das Vaterunser, und besonders die Brotbitte, gehört sicherlich dazu. In Indianergesellschaften nun gibt es den Verrückten, der systematisch die Regeln durchbricht, als sozialhygienisch wichtige Rolle. Und es gibt eben den Trickster als ambivalente, verrückte mythische Schelmenfigur, dessen Geschichten ebenso zwischen der alltäglichen Welt und dem Bereich des Heiligen vermitteln, wie es das Vaterunser im ganzen tut. Wir

⁴⁷ Vgl. Marcel Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (fr. 1925). Mit einem Vorwort von Edward E. Evans-Pritchard, Frankfurt (1968) 1988.

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden Wolfgang Nethöfel / Viola Schmid, *Rabe fliegt nach Osten. Die indianische Alternative? Indianische und christliche Spiritualität*, München 1987, bes. 73-78 (»Macht Geschenke statt Kriege«).

haben gehört, wie die Indianer für ihre Kinder, die »kleinen Wilden«, liebevoll Geschichten über den Stamm erzählen, als dieser im ganzen noch ohne Kultur war. Sie tun dies aber nicht, um den wilden Wünschen der Kinderzeit eine dauernde Heimat zu geben, sondern um ihren Kindern den Übergang in das erwachsene Kulturleben zu erleichtern. Und hier nun sind die Bitten vernünftig, d.h. durch das Gegenseitigkeitssystem der Gaben geregelt. Ein Blick in diese Vielfalt der Völkerwelt kann vielleicht helfen, das Besondere jener »verrückten« Bitte des Vaterunsers in der Gesellschaft Jesu besser zu verstehen und von daher die Orientierungsleistung einzuschätzen, die es in jenem zentralen christlichen Traditionsmuster zu bewirken vermag.

Für die indianischen Gesellschaften ist nämlich ein Übergangssystem kennzeichnend zwischen dem direkten Austausch von Waren und Dienstleistungen, der auf persönlichen Beziehungen von Familien- und Clanmitgliedern beruht, und dem unpersönlichen Handelssystem unserer modernen Gesellschaften. Dessen Besonderheiten wiederum treten gerade im Vergleich zum Potlach besonders hervor, dem rituellen Gabentausch vor allem der Stämme an der pazifischen Nordwestküste Kanadas. Die Menschen dort leben inmitten einer derart reichen Natur, daß sie als Jäger, Sammler und vor allem als Fischer seßhaft werden konnten, die vom ungeheuren Lachsreichtum der Flüsse profitierten. Zusätzlich wurden die Stämme reich durch den Handel mit den Weißen. Der Winter war die Zeit der großen Feste, bei denen zwischen Familien, Clans und Stämmen Geschenke ausgetauscht wurden. Die dabei verschenkten und eingetauschten Waren vervielfältigten sich durch die Massenproduktion des beginnenden Industriezeitalters, ehe auf dem Höhepunkt des Potlach-Fiebers die Verbotswellen der Regierung einsetzten.

Der Potlach ist als Geschenkssystem ein sozialer Regelmechanismus. Er schafft gesellschaftliche Ordnung, indem er Reichtum und Rang zunächst in Beziehung setzt und dann reguliert. Jede Gabe fordert um den Preis des Ehrverlusts eine höhere Gegengabe. So wird der Mehrwert verteilt und verbraucht, schließlich vernichtet, statt sich anzusammeln und umgesetzt werden zu können in wachsende private Verfügungsgewalt über Produktionsmittel. Dies gewährleistete vor allem den ökologischen Frieden mit der Natur – es diente aber auch dem politischen Frieden zwischen den Stämmen. Sie mußten nicht durch Kriege feststellen, wer der Stärkere war. Der Preis waren Ehrgeiz und Aggressivität beim Schenken und beim Empfangen von Geschenken. Diese wurden schließlich regelmäßig demonstrativ vernichtet, um den Schenkenden zu demütigen. Und jener ökologische Friede blieb auch als religiöses Verhältnis zur Natur und zu den mythischen Wesen eine Potlach-Beziehung. Dies drückte sich z.B. darin aus, daß die Gräten des Lachses dem Fluß wieder zurückgegeben wurden, damit der Lachs im nächsten Jahr wiederkam.

Ein gesellschaftliches Tausch- als Potlach-System gab und gibt es nicht nur bei den Indianern. Wir kennen es z.B. von unseren weihnachtlichen Geschenkverpflichtungen; zur Zeit Jesu war es u.a. aktuell in der religiösen Verpflichtung, Almosen zu geben, oder im Versorgungsvertrag zwischen den Generationen. Das eigentliche Potlach-System aber lebte von einer Natur, die nicht ausgebeutet werden mußte, sondern die von sich aus Überfluß gab wie eine Mutter. Der Mehrwert, den es verteilt, kommt von einer mythischen »Dame Reichtum« (»Property Woman«), die man findet, wenn man dem lauten Schmatzen des Säuglings nachgeht, den sie stillt. Die Brotbitte des Vaterunsers, so können wir dann sagen, ist eine Potlach-Bitte, als ob die Gesellschaft überfließende Natur wäre. Sie ist die Bitte um eine soziale Gabe, als ob der Geber ein Familienmitglied wäre. Sie ist die Bitte an einen Vater, als ob er eine Mutter wäre. *Darum* kann sie die Bitte an Gott sein, als ob dieser ein Vater wäre.

Die Brotbitte steht dann nicht zufällig im Zentrum der Bitten an unseren Vater im Himmel. Mit dem Brot für den kommenden Tag: einem Naturgeschenk, das die Gesellschaft vermittelt, soll – wenn wir an den Anfang denken – auch Gottes Herrschaft kommen wie Mutter-, ich sage lieber: Elternliebe, und sein Wille: sein Recht soll auf Erden strömen wie Wasser. Das tägliche Brot soll schließlich in einem Land, in dem Reich gegessen werden, in dem Gott Milch und Honig fließen läßt und das Wasser des ewigen Lebens.

Damit man sich beim Herstellen und Verteilen, beim Geben und Empfangen des täglichen Brotes darauf hin orientieren kann und doch jetzt schon wirklich satt wird, hat Gott der Vater seinen Sohn Jesus Christus gesandt, mit dessen Worten man ebenso täglich beten kann. Ein Grenzgänger der Historischen Kritik und Postmoderner *avant la lettre*, Ernst Fuchs, deutet dieses »Wort« daher so:

»(Jesus) sagte zu den Leidenden, zum Verzweifelnden, zum Sterbenden und zu wem immer es auch sei: Du *hast* Zukunft. Und so gewährte er Glauben, indem er ihn im Namen der Liebe forderte, ja, sich selbst zum Sprachereignis der Liebe machte ... Gott und der Glaube an die Liebe entsprechen einander ... In dieser Einheit entspricht Jesu Wort genau Jesu Tat: im Wunder der Liebe *als* Wunder der Liebe. Deshalb glaubt die Kirche an ihn als an Gottes Wort.«⁴⁹

Hermeneutische Theologie hat die Lebensspuren des Jesus von Nazareth eingeschlossen in eine »Theologie des Wortes«. Jesu Angebot zur Neuorientierung: »Tut Buße, denn das Reich der Himmel ist genaht« (Mt 4,17 / Mk 1,15) – die Sprengkraft seines Paradigmas verpufft dann in schmerzlichen Explosionen des Bewußtseins. Schon das ursprüngliche Medienspektrum seiner Traditionsmuster zerbricht den Rahmen der an Wort und Zeichen orientierten Hermeneutik. Danach

49 Fuchs, zit. Anm. 16, 123f.

aber tritt immer deutlicher hervor, zwischen welchen »Systemen« jene Medien vermitteln, von welchen konkreten Orientierungen die christlichen Traditionsmuster ausgingen und welche sie gleich wieder ermöglichten. Im vorigen Kapitel haben wir die Bedeutung der Verwandtschaftsbeziehungen für die christliche Tradition neu kennengelernt. Das Selbstinterpretationsmodell der Frauen und der jüngeren Geschwister im Sippenverband hat uns jetzt in den Bereich der sozialen Begegnungen, der Freundschaft und in die Lebenswelt der Familie geführt. Dort wird Jesus in den Mahlgemeinschaften zum Christus, der dauerhaft neue Gemeinschaft ermöglicht.

Diese durchlaufenden Identitätsmuster und deren Revolution – Kontinuität und Umbrüche *hier* werden verdeckt durch die moderne Hermeneutik. Sie und die Theologie, die sich ihr verschrieben hat, konzentrieren sich entweder auf literarische Beziehungen und die Übereinstimmung von Ideen oder auf positivistisch rekonstruierbare Begegnungen und verbinden beides dann (wenn überhaupt noch) lediglich im hermeneutischen Zirkel oder im Zeichenparadigma. Ich möchte im nächsten Kapitel zeigen, wie vor dem Hintergrund verketteter Konstellationen körperlicher Kopräsenz und durch die Fortdauer qualifizierter Mahlgemeinschaft schon bei den neutestamentlichen Verfassern, insbesondere beim Schriftsteller Lukas und beim Briefeschreiber Paulus, Voraussetzungen geschaffen werden für eine »Hermeneutik unterwegs« durch die Geschichte der Kirche, als sich die christlichen Orientierungsmuster von der Körperlichkeit Jesu ablösen.

V Hermeneutik unterwegs

Die Entzifferung der Lebensspuren Jesu ist eine bleibende Aufgabe Theologischer Hermeneutik. Die Orientierung an ihnen erzeugt stets »christliches Leben«. An diesem Geschehen stößt die Hermeneutische Theologie wie in einem Zangenangriff vorbei, ins Leere. Auf der einen Seite erscheint sie mit der Historischen Kritik verbündet und läßt dann nach endlosen positivistischen Rekonstruktionen das »Leben Jesu« in der weiten Ferne einer quasi-physikalischen Raum-Zeit hinter sich. Auf der anderen Seite hat sie die Orientierung an ihm als Entscheidung für ihn so überhöht, daß als Ziel nur noch ein leeres Gegenbild erkennbar wird zu allem, was sich von jenen Rekonstruktionen her innergeschichtlich, politisch, sozial oder psychologisch konkretisieren ließe. So wird ein »Sprung« notwendig und erforderlich – hin zu einem Jesus, der als Christus doch bereits »auferstanden ist ins Kerygma«. Die Konstrukteure dieses Paradigmas verbindet heute nur noch wenig mit ihrer ursprünglichen Klientel. Seit die Differenz zwischen Natur- und Geisteswissenschaft verblaßt, am Ende eines Zeitalters »zweier Kulturen«, werden selbst die polemischen Anknüpfungspunkte unsichtbar, die auch nach dem Zerfall des europäisch-christlichen Weltbildes noch Intellektuellenmission im Abendland ermöglichten.¹ Für Außenstehende wird heute kaum noch ein Unterschied zum vor- oder besser: antihermeneutischen Fundamentalismus erkennbar. Wer als Naturwissenschaftler den Ruf nicht hören, das Bekenntnis nicht nachsprechen kann, weil Gott bereits für seinen Großvater ein »gasförmiges Wirbeltier« war, für den bleibt der »historische Jesus« eine Leiche und der »auferstandene Christus« ein Gespenst.

Die voranstehenden Kapitel dokumentieren tastende Schritte auf einem anderen Weg. Dabei ist die theologisch-hermeneutische Rekonstruktion christlicher Orientierungsprozesse notwendig zugleich eine

¹ Charles Percy Snow, Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz (Vorträge engl. 1959), Stuttgart 1967; vgl. dazu Die zwei Kulturen. Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. C.P. Snows These in der Diskussion, hrsg. von Helmut Kreuzer, München 1987.

Dekonstruktion Hermeneutischer Theologie. Sie enthüllt als mediale Konstruktion, was zuvor einherschritt wie im ontologischen Gewande. Hermeneutik selbst erwies sich als Konstrukt technischer Schriftproduktion, Mythos als Logos- und Geschichte als Traditionskonstrukt. Ist Christus ein Konstrukt des Kerygmas? Ich habe im vorangegangenen Kapitel von einer solchen Fragestellung her zunächst das mediale Spektrum der Lebensspuren Jesu entfaltet und jene revolutionäre Traditionslinie weiter ausgezogen, der er dabei folgt. Sie führt bis in die Gegenwart, so wie diese Lebensspuren medial hier und jetzt gegenwärtig sind und nirgends sonst. Und wir orientieren uns in Ignoranz oder Aufmerksamkeit, Zuspruch oder Ablehnung hier und jetzt an diesen Spuren, so wie dies schon zu seiner Zeit geschah.² Diese Orientierung war und ist zwar nicht eindeutig und prognostizierbar, aber jeweils irreversibel. Ich nehme jetzt die Frage nach der kerygmatischen Konstitution des Christentums auf, indem ich sie schrittweise so verschärfe, daß zugleich ein Weg aus der Hölle schlecht gestellter Fragen erkennbar wird. Ist Jesus vom Kerygma her zu verstehen? Wie sind Kerygma und Jesus verbunden? Wie lösen sich die Spuren seines Lebens so von seinem vergänglichen Leib, daß Christen heute an eine »Auferstehung des Fleisches« glauben können? Wie war es je am Anfang?

Ist Ostern ein Mythos oder ein Medienereignis? Die traditionelle Hermeneutik rekonstruiert »Ostern« als Chiffre ihrer selbst. Sie korreliert einerseits rekonstruierbaren Inhalt und Kontinuität mit der Bedeutungslosigkeit der Spuren Jesu, andererseits Bedeutsamkeit und Verstehen selbst als Offenbarung des Auferstandenen mit einem ideologisierten Traditionsbruch zwischen dem vorösterlichen Verkündiger und dem, der nach Ostern verkündet wird. So wird die existenziale Interpretation zu einer mythischen Variante.³ Wir haben einiges in Erfahrung bringen können über die Modelle und Muster christlicher Tradition, ihre Syntax und Semantik und über die Medien und den medialen Prozeß der Traditionsvermittlung, was quer zu solch einer eingefahren zweigleisigen Hermeneutik steht. In diesem Kapitel gehe ich weiterhin von Texten aus, richte dabei den Blick aber besonders auf die Grenze zwischen Körpersystem und Medium und auf die Art und Weise, in der das Medium Schrift schon ganz am Anfang ganzheitliche christli-

2 Dies »erklärt« das existentielle »Verstehen« dieser Konstellation: »Aber solch ein Gleichzeitiger ist ja nicht Augenzeuge (in unmittelbarem Sinne), sondern als gläubig ist er der Gleichzeitige, in der *Autopsie* des Glaubens. Aber in dieser Autopsie wiederum ist jeder (in unmittelbarem Sinne) Nicht-Gleichzeitige der Gleichzeitige.« (Sören Kierkegaard, *Philosophische Brocken* (dän. 1844), 1952, Nachdr. Gütersloh²1985 [GW, übers. u. hrsg. von Emanuel Hirsch, Bd. 10] [GTB 607], 67 [4. Kap.: »Das Verhältnis des gleichzeitigen Jüngers«]; vgl. 85-107 [5. Kap.: »Der Jünger zweiter Hand«]).

3 Vgl. Wolfgang Iser, *Strukturen existenzialer Interpretation*, Göttingen 1983, bes. 222-236 (»Die mythische Gattungsstruktur des Kommentars«); 237-262 (»Existenziale Interpretation - ein Mythos und seine Varianten«).

che Orientierung strukturiert und prägt. Kontinuität - auch zur Verkündigung Jesu - wird dabei zum Thema. Gerade deshalb rekonstruiere ich im Paradigma Theologischer Hermeneutik zunächst den Bruch, der am Anfang der eigentlich christlichen Tradition stehen soll (V.1: »Aufbruch: Die Frauen am Grabe«). Die Betrachtung eines anderen Aufbruchs: »Ostern anders oder Der Schleier des Paulus zerreißt« (V. 2) öffnet dann den Blick auf jene Theologische Hermeneutik, mit der Christen sich immer erneut auf den Weg gemacht haben - verändert verändernd und dabei jeweils zu neuer Eindeutigkeit herausgefordert. Der Schriftsteller Lukas ist schließlich unser Kronzeuge für eine typische (und typisierte) missionarische Begegnung der Kirche auf ihrem langen Weg durch die Kulturen (V.3 »Unterwegs: Die Taufgeschichte des äthiopischen Kämmerers«).

1. Aufbruch: Die Frauen am Grabe

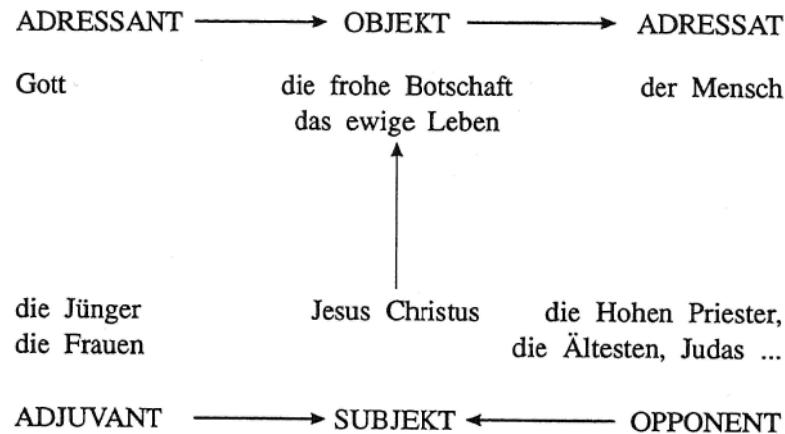
Lukas läßt nach Ostern die Jünger, die gerade vom leeren Grab erfahren haben, von Jerusalem nach Emmaus gehen und ratlos erörtern, wie sie sich nun an dem orientieren sollten, was sie mit Jesus erlebt und was sie von ihm gehört hatten (Lk 24,13-35 SLk; vgl. Mk 16,12f). Ein Wanderer, der sich ihnen zugesellt, »begann bei Mose und bei allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus, was über ihn handelt«. »Mußte nicht der Christus dies leiden und dann in seine Herrlichkeit eingehen?« Der Hermeneut erweist sich als Hermes redivivus - es ist Jesus selbst. Doch erst als er wie früher bei ihnen sitzt, das Dankgebet spricht und das Brot bricht, »da wurden ihnen die Augen aufgetan, und sie erkannten ihn; und er entschwand ihren Blicken«. Sofort kehren sie nach Jerusalem zurück, und während sie dort den anderen berichten, erscheint der Auferstandene erneut (Lk 24,36-49 SLk; vgl. Mk 16,14). Den ungläubigen Jüngern zeigt er seine Wunden, läßt sich berühren und it vor ihren Augen. »Da öffnet er ihnen den Sinn, daß sie die Schriften verstünden«. Jesus fährt anschließend auf in den Himmel, die Jünger aber bleiben seinem Befehl gemäß in der Stadt, bis der Pfingstgeist sie wieder in Bewegung setzt, missionierend.

Dieses quid pro quo, der Tausch Körper gegen Erkenntnis, beginnt an Ostern. Er verläuft in den Bahnen einer institutionalisierten Lebenswelt, deren Formen die Lebensspuren Jesu bewahren. Die mediale Vermittlung wird durch Thematisierung zur sakramentalen, und es gibt von Anfang an kollektive christliche Orientierungsmuster. Aber auch hier würde es in die die Irre führen, von Symbolen oder Zeichen zu reden. Das semiotische Schema ist nie ganz falsch, aber es zerreißt stets Zusammenhänge und verdinglicht Prozesse, die nie bloß »semiotisch« sind. Es ist vielmehr in jedem Einzelfall zu prüfen, wo sich die

Lebensspuren Jesu, deren mediale Bandbreite wir ja im vorigen Kapitel rekonstruiert haben, anheften und sich rekonkretisieren an institutionalisierten Lebensformen wie Essen und Trinken, Arbeiten und Feiern; wo sie eine neue Dimension annehmen durch ihren Bezug zur bereits verschriftlichten kollektiven Überlieferung Israels (wie auch des Hellenismus), und wo sie durch christliche Verschriftlichung noch einmal über Zeit und Raum hinweg differenzierte Orientierungsmöglichkeiten und -notwendigkeiten erzeugen.

Im »nachösterlichen« Lukas-Text deutet sich das an. Der hermeneutische Sachverhalt wird klarer, wenn wir dem französischen Semiologen Louis Marin bei seiner Strukturalen Analyse von Mt 28,1-8 folgen - einer Erzählung von den Frauen am Grabe Jesu, die er nur »willkürlich« den synoptischen Parallelen bei Markus und Lukas vorgezogen haben will.⁴ Sein Aktantenmodell des Matthäus-Evangeliums könnte tatsächlich für alle Evangelien gelten. Wir haben gelernt, diese Besetzung im Schema des Integrierten Modells zu interpretieren.⁵

Abbildung 23



Aktantenmodell des Matthäus-Evangeliums in der Besetzung Marins

4 Die Frauen am Grabe. Versuch einer Strukturanalyse an einem Text des Evangeliums, in: Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel (fr. 1971), hrsg. von Claude Chabrol / Louis Marin, München 1973, 67-85, hier: 69; vgl. die umfangreichen Analysen in: ders., Semiotik der Passionsgeschichte. Die Zeichensprache der Ortsangaben und Personennamen (fr. 1971), wissensch. bearb. und mit einem Nachw. von Erhardt Güttgemanns, München 1976 (BEvTh 70). Alle Abhandlungen Marins sparen allerdings die Passionsgeschichte im engeren Sinne aus.

5 Ich habe die Aufstellungen Marins (Die Frauen, 67-69) im Sinne der hier verwendeten Terminologie leicht »normalisiert«.

In der Geschichte des Erlösers verhält sich Jesus Christus, bedrängt von denen, die ihn schließlich kreuzigen, zur frohen Botschaft vom ewigen Leben, das Gott dem Menschen bereitet hat, wie die Tatsache, daß Menschen ihn schließlich kreuzigen, zur Tatsache, daß Gottes sich in den Jüngern und Frauen als »ganz andere Möglichkeit« Jesu Christi offenbart. D.h. der Gegensatz zwischen der irdischen Existenz Jesu und der Erlösertat des Christus wird ersetzt und abgelöst durch den Gegensatz zwischen der Schuld der Menschen und Gottes fortdauerndem Heilsangebot; oder: das Ereignis der Kreuzigung wird aufgenommen und ersetzt durch das Ereignis der Kirche.

Deutlicher als bei Marin wird so die zentrale Funktion des Ostergeschehens im dynamischen Wirkungsmodell des Evangeliums sichtbar. Im Rückgriff auf Greimas (und Propp) bestimmt Marin allerdings den hervorgehobenen Ort der von ihm analysierten Erzählung im Funktionsalgorithmus der Tiefenstruktur:

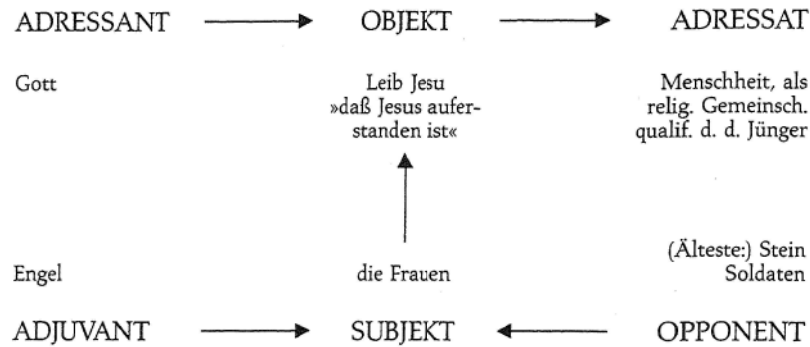
Abbildung 24

(Mangel	Sünde)
1. Kontraktangebot:	Der Sohn des Menschen wird ausgeliefert,
2. Kontraktannahme:	um gekreuzigt zu werden.
3. qualifizierendes Ereignis	Salbung in Bethanien
4. Hauptereignis	alle Sequenzen der Kreuzigung
5. verherrlichendes Ereignis	Offenbarung Jesu
(Aufhebung des Mangels	Aufhebung der Sünde / Erlösung)

Funktionsalgorithmus des Matthäus-Evangeliums nach Marin

Und er registriert bei der Präzisierung des Aktantenmodells der Erzählung zugleich die Positionsverschiebungen im Verhältnis zur Gesamtbesetzung des Evangeliums. Die Frauen werden als spezifizierte Adjuvanten zu Subjekten; der Engel wird vom vermittelnden Objekt zwischen dem Adressanten Gott und den Adressaten Mensch/Menschheit zum Adjuvanten.

Abbildung 25



Aktantenmodell der »Frauen am Grabe« in der Besetzung Marins

Marin kann freilich diese aktantielle Transformation nicht erklären. Es handelt sich um die Trickster-Transformation, die im Integrierten Modell vom soteriologischen zum pneumatologischen Aspekt führt.⁶ Uninterpretiert bleibt auch der Objekt-Übergang vom Gegenstand, den die Frauen am Anfang dieser Erzählung suchen - den toten Leib Jesu -, zu dem, was sie am Ende finden: die Botschaft, »er ist auferweckt worden«. Anfangs- und Endsituation erzwingen eine paradigmatisch vertiefte generelle Aktanten-Neubesetzung, deren auffälligstes Merkmal schließlich eine »Subjektveränderung« sein wird.⁷ Aus den Frauen, die um Jesus trauern, werden die ersten Jüngerinnen, die sich an ihm so orientieren wie wir. Dies eben ist das Oster-Thema.

Marin macht im Vollzug seiner Arbeit allerdings deutlich, daß Strukturale Analyse der historisch-kritischen nicht widerspricht, sondern sie integriert. Hier kann nicht im einzelnen gezeigt werden, wie er das historisch-kritische Material im Raster semantischer Code-Operationen zum Sprechen bringt. Seine Bedeutungsanalyse der Textoberfläche interpretiert aber eine mediale Selbstthematizierung, die sich in den Transformationen der Tiefenstruktur nur andeutet. »Die allgemeine Funktion der Sequenz 1«, faßt Marin den »Gang der Frauen zum Grabe« zusammen, »ist wohl die des Verlangens oder der Suche nach dem Gegenstand. Verlangen und Gegenstand des Verlangens sind im religiösen und rituellen Kontext des Gesetzes aufgefaßt.«⁸ In der Analyse der zweiten Sequenz (»Das Kommen des Engels«)

»ergibt sich die folgende Hypothese: Der weiße Glanz der Kleidung ist gleichzeitig Hinweis auf das Heilige in seinem Einbruch, jedoch auch Hinweis auf das Fehlen des

6 Vgl. o. Kap. III.2.d

7 Marin, Die Frauen, zit. Anm. 4, 69; vgl. o. Kap. III.2.a-c.

8 A.a.O. 73.

wirklichen und menschlichen Gegenstandes für das Verlangen. Darum läßt sich an diesem Punkt der Untersuchung der doppelte Gegensatz aufstellen: Anwesenheit und Abwesenheit, übernatürlich und menschlich oder heilig und natürlich, jedoch mit dem charakteristischen Zug, daß das Heilige negativ als Aufhebung und als Auslöschung des wirklichen Gegenstandes des Verlangens bestimmt wird.⁹

Zur dritten Sequenz (»Die Rede des Engels«) bemerkt Marin dann:

»Die Frauen suchen Jesus als Leichnam, als toten Gegenstand. Sie finden den Engel als lebendig sprechenden Boten, der ihnen eine Botschaft mitteilt. Der Engel ist in gewisser Weise in sich selbst eine Botschaft, da er sich an die Stelle des Gegenstandes des Verlangens setzt, jedoch im selben Augenblick die Botschaft mitteilt. Er deutet die Abwesenheit des Gegenstandes des Verlangens als lebendige Gegenwart anderswo an, d.h. eben als Botschaft (= linguistischer hier und jetzt vorhandener Gegenstand).«

Marin deutet diese Transformationskette als »die Ersetzung *des festzustellenden Bezugspunktes* der Rede durch eine Botschaft als *zu glaubendes Zeichen*, das ... in der Abwesenheit des Bezugspunktes die Anwesenheit des Wortes bezeichnet«¹⁰, und in einer kritischen Anmerkung »Das Leib-Wort« beschließt er seinen Text mit dem Hinweis auf »eine *Tatsache*, die im und durch das *Wort* erscheint«. »Welche Unterweisung bedeutet die Entdeckung, daß die Leere - der Eindruck und die Spur, die ein toter Leib hinterlassen hat, nichts anderes ist als die Inschrift des Wortes: »Ich werde auferstehen.«

Unmittelbar zuvor hatte er allerdings festgestellt, der Engel lehre die Frauen, »die Tatsachen und Ereignisse als einen Text *zu lesen*« - freilich einem solchen, »in dem Aussparungen, Ausfälle und Leerstellen für immer Fülle und Anwesenheit - jedoch *anderswo* - bedeuten: in Galiläa, in der Zukunft«.¹¹ Zur vierten Sequenz (»Der Aufbruch der Frauen am Grabe«) hieß es zwar auch rückblickend, »daß die *Botschaft der gelegneten toten Leib, die Weitergabe aber die gelegnete Salbung ist*«. Aber zusammenfassend vermutet Marin, man könne

»als charakteristischen Zug von vielleicht allgemeiner Bedeutung für den christlichen religiösen Text, der hier durch den Kurzbericht von den Frauen am Grabe illustriert würde, hervorheben, daß es sich hier um einen offenkundigen Bericht handelt, wo im Hintergrund ein anderer Bericht erzählt wird, der nämlich vom Übergang einer Redefigur, die auf ein natürlich menschliches oder übernatürliches *Ereignis* ausgerichtet ist - eine Rede, die von *etwas spricht* -, zu einer Rede, die ... auf sich selbst und die eigene Textlichkeit ausgerichtet ist.«

Hier schließt er: »Das ist der außergewöhnliche Augenblick im Bericht ..., wo die Worte zu Dingen werden.«¹²

9 A.a.O. 75.

10 A.a.O. 80.

11 A.a.O. 85.

12 A.a.O. 81f.

Die Deutung Marins schwankt also ständig zwischen einer konkreten semantischen Analyse dieses besonderen Textes und seiner ideologischen Verklärung - zwischen der Interpretation eines Textes, der eine mediale Transformation thematisiert, und dem Versuch, eine ontologisierende Hermeneutik exegetisch zu begründen. Wie viele vor ihm übersieht Marin dabei, daß er in seinem apologetischen Versuch, die Auferstehung gegen moderne Einsprüche zu retten, allenfalls deren abstrakte Möglichkeit plausibel machen könnte. Auch »Che lebt« so, daß man die Körperlichkeit seines revolutionären Wortes jenseits seines Grabes realisieren müßte. Darüber hinaus macht Marins katholischierende Apologetik besonders deutlich, daß man immer einen religiösen Preis für die Flucht ins Zeichenparadigma zahlt. Angelangt auf dem Boden einer quasi-protestantischen und quasimodernen Worttheologie, wo er sich sicher glaubt vor positivistischen Nachstellungen, will er Buße tun, indem er statt der Dinge das Wort und seine Träger sakramentalisiert. Da ihn seine Methoden aber festhalten am Geschriebenen, ontologisiert er dieses und beschwört so ein Text-Phantasma als Auferstehungsleib.

Diese Ambivalenz ist kein Zufall. Marin rezipiert einen Strukturalismus im Übergang. Der grenzt sich immer noch ab gegen die Historische Kritik. An dieser Frontlinie herrscht ein hyperpositivistisches Selbstbewußtsein. Man geht vom Text der französischen Übersetzung aus, weil dieser durch das modellgebundene Verfahren als ein einheitliches wissenschaftliches Untersuchungsobjekt konstruiert und in Distanz gehalten wird. Die Historische Kritik verfällt dagegen immer wieder naiv-hermeneutischer Gegenständlichkeit und kommt ins intuitive Interpretieren. Auf der anderen Seite vernimmt man ein gewisses Raunen des Eigentlichen, das einen Moment lang an die hermeneutische Komponente in der traditionellen deutschsprachigen Exegese erinnert. Die Schlüsselnamen Lacan und Derrida weisen jedoch - von heute aus betrachtet - voraus auf den Poststrukturalismus, die textwissenschaftliche Entsprechung der Postmoderne. Alle semiotischen Modelle werden erst relativiert und dann überwunden durch die Konzentration auf den einmaligen Akt der Lektüre. Hier gibt es singuläre semiotische Konstellationen - Singularitäten, an denen sich das semiotische Schema bricht. Statt dessen tritt die Körperlichkeit hervor, von der sich ablöst und an die sich wieder heftet, was im Zeichenschema abstrahiert und zerlegt wird. Es kommt ein Orientierungs- als Überdeterminierungsprozeß von Körpermustern in den Blick, der mit dem Konstrukt eines semiotischen Prozesses schließlich nicht mehr zu verwechseln ist.

Rückblickend schreibt Roland Barthes, um ihn herum hätten sich

»Diskurse (entfaltet), die Vorurteile verschoben, Evidenzen erschütterten, neue Konzepte boten:

Propp, der bei Lévi-Strauss entdeckt wurde, ermöglichte es, die Semiologie ernsthaft auf einen literarischen Gegenstand, die Erzählung zurückzuführen. Julia Kristeva und ihrer weitgehenden Erneuerung des semiologischen Feldes verdanke ich die Begriffe *Paragrammatismus* und *Intertextualität*.

Derrida verschob energisch den Zeichenbegriff als solchen, indem er den Rückgang der Signifikate und die Dezentrierung der Strukturen postulierte.

Foucault verschärfte den Prozeß des Zeichens und wies ihm einen historisch überholten Stellenwert zu.

Lacan lieferte eine abgeschlossene Theorie der Spaltung des Subjekts, ohne die die Wissenschaft verurteilt wäre, über den Ort ihres Sprechens blind und stumm zu bleiben. *Tel Quel* schließlich nahm den auch heute noch einmaligen Versuch in Angriff, die Gesamtheit dieser Umwälzungen in das marxistische Feld des dialektischen Materialismus einzugliedern.«

»Was also ist ein Text?«, fragt Roland Barthes nach Abschluß dieses Übergangs. Und er will

»nicht mit einer Definition antworten, das käme einem Rückfall in das Signifikat gleich. Der Text, im modernen Sinn, unterscheidet sich grundlegend vom literarischen Werk. Er ist kein ästhetisches Produkt, sondern eine signifikante Praxis; er ist nicht eine Struktur, sondern eine Strukturierung; er ist nicht ein Objekt, sondern eine Arbeit und ein Spiel; er ist nicht eine Menge geschlossener, mit einem freizulegenden Sinn versehener Zeichen, sondern ein Volumen sich verschiebender Spuren; die Instanz des Textes ist nicht die Bedeutung, sondern der Signifikant in der semiotischen und psychoanalytischen Verwendung dieses Terminus; der Text geht über da frühere literarische Werk hinaus; es gibt zum Beispiel einen Text des Lebens, in den ich durch das Schreiben über Japan Eingang zu finden suche.«¹³

Die Strukture Exegese, d.h. das theologische Ergebnis der Strukturalen Analyse, kann sich dieser Gesamtkonstellation nicht entziehen. Marins Text zeigt das besonders deutlich. Er macht dabei auch unübersehbar, daß Poststrukturalismus und Postmoderne in ihrer spiralförmigen Wegbewegung von den modernen Paradigmen besonders anfällig sind für regressive Abstürze - bis hin zu Nietzsche und Heidegger in modischen, erinnerungslosen Reprisen. Wer sich auf diesen Weg einläßt, sollte die Warner und Kritiker immer noch einmal stärker machen, als sie in ihren Einwänden sind. Aber man erweist den

13 Das semiologische Abenteuer (1974), in: ders., Das semiologische Abenteuer (fr. 1985), Frankfurt 1988, 7-12, hier: 10f. Barthes hat gelegentlich mit Exegeten zusammengearbeitet. Zweimal - 1969 in Chantilly und 1971 in Genf - hat er biblische Texte analysiert, in Chantilly die Bekehrung des Cornelius; vgl. 223-250 (»Die strukturalen Erzählanalyse. Zur Apostelgeschichte 10-11«) 251-265 (»Der Kampf mit dem Engel. Textanalyse der Genesis 32,23-33«). Aber man darf sich nicht täuschen lassen. Barthes war als Meister des Strukturalismus eingeladen worden - aber er spielte in diesen Analysen kurz vor und kurz nach dem Erscheinen von »S/Z« (fr. 1970, Frankfurt 1976 1987), einem poststrukturalistischen Ursprungsdokument, nicht ohne Ironie die Rolle des Musterschülers. Die an kurzen Textausschnitten vorgeführten Techniken Strukturaler Analyse stehen alle im Dienst einer einheitlichen, wie Barthes sagt, »textuellen« Analyse - eines Verfahrens, das immer stärker mit der Besonderheit eines Werkes die Singularität jeder Rezeption herausarbeitet und so das positivistisch gewordene semiotische Modell zerbricht. Vgl. u. Anhang II.1 (»Strukturalismus als Theorie«).

Intentionen der Moderne auch keinen Dienst, wenn man die weiterführenden Möglichkeiten und die kleinen wirklichen Fortschritte ausgerechnet einem irrationalen Angstreflex vor Irrationalität zum Opfer fallen läßt. Lacans psychoanalytische Rekonstruktion symbolisierender Prozesse, auf die sich Marin wie andere Strukturalisten bei weiterführenden Überlegungen bezieht, weist einen anderen Weg. Sie läßt uns eine Spur wieder aufnehmen, die der wagemutige katholische Semiotiker allzu früh verlassen hat. Seine Strukturelle Analyse zwingt gerade dazu, die evangelische Osterbotschaft, die die Frauen am Grabe erhalten und dann weitergeben, in präziser Differenz zur Beschwörung jenes Körperphantasmas zu bestimmen, die Marin selbst aus dem Petrus-Evangelium zitiert. Dort ist der Lacansche »weiße Fleck« des Karfreitagstraumas verdrängt, und die Frauen sehen

»drei Männer aus dem Grab herauskommen und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen und das Haupt der zwei bis zum Himmel reichen, dasjenige des von ihnen an der Hand Geführten aber die Himmel überragen.«¹⁴

Der Verzicht auf die Beschwörung solcher Körperphantasmen in den kanonischen Evangelien ist ein Indiz für den soliden Medienrealismus, mit der die Urgemeinde den Schock überwand, den der Tod Jesu zweifellos auslöste. Analog zur medialen Ontogenese akzeptiert sie auch in ihrer medialen Phylogenese den Schmerz des Symbioseverzichts. Die orientierenden Muster fließen nicht mehr unvermittelt vom Leib zum Auge, vom Mund zum Ohr, vom Körper zu den Körpern. Der Leib Jesu ist und bleibt abwesend. Aber als abwesender weist er zurück auf die anwesenden Lebensspuren, auf die Orientierungsmuster, die in den Gemeinschaftsformen der Jüngerinnen und Jünger und in ihren kollektiven Traditionen gespeichert sind, und die Offenbarungen des Auferstandenen besiegeln die auch jetzt noch mögliche Eindeutigkeit bei der Orientierung an Jesus, dem Christus. Eine von Marin kritisch inspirierte Re-Lektüre des Textes müßte zunächst dessen doppelten Verweisungsaspekt: seine Intertextualität und die Autosemantik seiner Form, zusammensehen. Die Bezüge zum Evangelium im ganzen wie zum Alten Testament, z.B. zur Salbung in Bethanien (Mk 14,3-9; vgl. Joh 12,1-8) und zu den alttestamentlichen Königssalbungen (vgl. I Sam 10)¹⁵, reichern ein Raster an, präzisieren und fixieren ein Muster, das in einer Kette singulärer Medienkonstellationen vor der Kanonisierung der Testamente einen unverwechselbaren Platz hat. In dieser einzigartigen Konstellation läßt die Selbstreferenz der Form das Gewebe dieses Musters so hervortreten, wie Marin dies im einzelnen nachzeichnet. Dieser Ostertext gehört aber

14 EvPetr VV. 39f, in: NTApO I, 61990, 187.

15 Bei Marin, Die Frauen, zit. Anm. 4, vor allem diskutiert in der »Kritische(n) Anmerkung II: Über die Begräbnissalbung«, 83f.

genau deshalb in eine kategorial beschreibbare mediale Transformationsgeschichte. Das sollte ihn vor Ideologisierung schützen - fordert jedoch dazu heraus, ihn vor diesem Hintergrund theologisch-hermeneutisch präzise zu identifizieren.

Der Text erzählt den Frauen nicht, daß es Auferstehung gibt, sondern daß sie sich weiterhin an *diesem* Jesus von Nazareth so orientieren können, wie er ihnen auch zuvor ihre Gegenwart erschlossen hat - und zwar damals wie heute innerhalb jener kollektiven und universalen Deutungsdimension, die die heiligen Schriften erschließen und in die er daher nun selbst eintritt. Das ist, wie wir nun schon oft gehört haben, die Wahrung einer besonderen Kontinuität. Der Text untergräbt die Autorität des nachösterlichen Jüngerkreises - eine patriarchale Traditionskette, in die sich auch noch Paulus einzureihen scheint, wenn er lehrt, daß Christus »dem Kephas erschienen ist, dann den Zwölfen. Hernach erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal«. Paulus setzt aber damit ein, »daß Christus für unsere Sünden gestorben ist, nach den Schriften, und daß er begraben und daß er auferweckt worden ist am dritten Tag, nach den Schriften«, und er beschließt sie: »Zuletzt aber von allen erschien er gleichsam als der Fehlgeburt auch mir«, um hinzuzufügen: »Durch Gottes Gnade aber bin ich, was ich bin.« (I Kor 15,3-10) Diese paradoxe Siegeslinie kennen wir gut. Sie hat verhindert, daß sich die alternative Ostertradition von den Frauen am Grabe aus der Traditionskette des Christentums herauslösen ließ. Sie ist fest auf dem Grund dieser Tradition verankert. Während die Jünger noch fliehen, folgen die Frauen dem Auferstandenen schon nach. Wie wir mit Fernando Belo sagen können: Sie leben in seiner Nachfolge, als nun *ihre* »Praxis der Hände oder die Nächstenliebe« sie die soziale und kultische Distanz zum Leichnam des schmählich hingerichteten politischen Verbrechers Jesus von Nazareth überwinden läßt, um ihn zu salben. *Ihre* »Praxis der Füße oder die Hoffnung« wird sie nach Galiläa führen, über die Grenzen des traditionellen Judentums hinaus, weil *ihre* »Praxis der Augen oder der Glaube« den Auferstandenen dort zu sehen erwartet.¹⁶ So gehen sie den Aposteln voran.

2. Aufbruch: Ostern anders oder Der Schleier des Paulus zerreißt

Der nachösterliche »Christus des Kerygmas« im Gegensatz zum Historischen Jesus ist die hermeneutische Urkonstruktion der Historischen Kritik. Sie scheint sich auf niemanden mehr berufen zu können als auf

16 Das Markusevangelium materialistisch gelesen. Entwurf einer materialistischen Ekklesiologie (fr. 1974; ²1975), Stuttgart 1980, 306-315; vgl. o. Kap. IV.3.

Paulus, den »Begründer einer christlichen Theologie«¹⁷. Und der traditionsgeschichtliche Befund in den Paulusbriefen scheint diese hermeneutische Konzeption in der Tat zu bestätigen. Theologische Hermeneutik kann sich nicht an diesen Ergebnissen vorbei entwickeln, sondern muß sie sogar möglichst stark machen. Angesichts »des tiefen Mangels an traditionsgeschichtlich noch nachweisbaren Beziehungen von Paulus zurück zu Jesus« darf man tatsächlich nicht in historische Spekulationen über einen traditionsgeschichtlichen Crash-Kurs des Apostels bei Petrus ausweichen oder über Leben-Jesu-Lektionen im Grundkurs paulinischer Gemeindeunterweisung. Vielmehr hat man sich von diesen Ergebnissen historischer Forschung aus der Sachfrage nach der Kontinuität zwischen Jesus und Paulus stellen. Man kann nun zwar

»in der antiochenisch-paulinischen Neugestaltung der christlichen Botschaft einen Gewinn sehen, weil sie ein Versuch ist, bei Wahrung des Grundsinnes Jesu Christi das Evangelium von ihm geschichtlich neu zu sagen«,

aber man muß dann spezifizieren, in welcher Hinsicht dies ein »Paradigmenwechsel« ist.¹⁸ Im Paradigma Theologischer Hermeneutik läßt sich von jenem Befund her auch die Gegenthese begründen, daß sich das kennzeichnende Merkmal des Jesuanischen, des christlichen Urparadigmas gerade in dieser, wie tendentiell überhaupt als *Neugestaltung* besonders deutlich ausprägt. Wenn sich dies bestätigt, ist das hermeneutisch-theologische Paradigma in Frage zu stellen, das »Traditionsgeschichte« medial und dadurch theologisch-hermeneutisch so eng einbindet, daß nur noch Brüche konstatiert werden können und der Blick auf Kontinuitäten im christlichen Traditionsprozess verstellt wird. - Ich möchte einige Hinweise in diese Richtung geben, die zugleich die Argumentation dieses Kapitels weiterführen, und gehe dabei von einem viel verkannten Text aus.

Im ersten Brief an die Korinther fordert Paulus, die Frauen sollen beim Beten und Reden in der Gemeinde ihren Kopf bedecken (I Kor 11,3-16).¹⁹ Denn, so seine Begründung, »das Haupt jedes Mannes ist

17 So Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1958), durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984 (UTB 630), 138; vgl. o. Kap. III.3.a.

18 Vgl. Jürgen Becker, *Paulus, Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, 119-131 (»Paulus und Jesus«), hier: 131.

19 Vgl. dazu Gerd Theißen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983 (FRLANT 131), 161-180 (»Exkurs zu 1. Kor. 11,3-16: Die Hülle auf dem Kopf der Frau«). Theißen übersieht m.E. bei seiner wertvollen historischen Rekonstruktion des Kleidercodes, daß hier - wie heute noch in islamischer Tradition - das unbedeckte Frauenhaar als Sexualitätssignal bedrohlich wird. Also darf auch nicht zu schnell auf eine homosexuelle Problematik geschlossen werden; auch Gen 6,2 (I Kor 11,10) geht es ja um heterosexuelle Verführung und Bedrohung. Vor allem gelangt aber auch bei diesem erweiterten Interpretationshorizont nicht jene theologische Dynamik in den Blick, die Paulus von einem Begründungshorizont zum nächsten und damit auch von Code zu Code treibt. Von dieser Dynamik her muß die Botschaft des Textes bestimmt werden.

Christus, das Haupt der Frau aber der Mann, das Haupt Christi aber Gott«. Also, hört man kluge Frauen fragen, soll die Frau ihr Haupt ebenso bedecken, wie die Männer und Christus das tun? Oder nur wie die Männer? Nein, ein Mann entehrt sein Haupt, wenn er beim Beten etwas auf dem Kopf hat, die Frau hingegen, wenn sie nichts auf dem Kopf hat, wie ja auch die Entehrung durch das öffentliche Kahlschneiden zeigt. Mhm. Paulus versucht es noch einmal. Von Adam fällt der Abglanz des göttlichen Ebenbildes auf Eva, die aus ihm und um seinetwillen geschaffen wurde. Freilich relativiert sich dieses Verhältnis untereinander durch das Verhältnis aller Frauen wie aller Männer zu Christus entscheidend, aber lehrt nicht die Natur, daß Frauen lange, Männer aber kurze Haare haben? - Und dann ist da noch die Geschichte mit den Engeln, die sich von oben zuerst in die Haare der Menschenfrauen vergafft haben (vgl. Gen 6,2), und schließlich - Paulus gibt auf: Bei uns haben die Frauen beim Beten immer etwas auf dem Kopf, und in den anderen Gemeinden ist es auch so.

Es scheint so, als ob Paulus selbst immer weniger von seinen theologischen Argumenten überzeugt ist und darüber immer zorniger wird, bis er abbricht und Klartext spricht: Bitte laßt das, ich ertrage es nicht. Aber dies ist ein Spitzensatz seiner Theologie, und wir sind hier Zeugen eines christlichen Orientierungs- als theologischen Arbeitsprozesses von höchster Qualität. Es wird bei der Auslegung dieses Textes leider kaum beachtet, daß jene Orientierung nicht einzelne Argumente erzeugt, sondern daß sie funktioniert wie ein dynamisches Modell und sich auswirkt als ein theologischer Algorithmus, der Paulus von einem Argument zu dessen Relativierung und dann weiter zum nächsten treibt. Keines hat Bestand, nur das letzte, das an dieser Stelle nur angedeutet ist. Aber es ist Paulinisch: Bitte. Bindet euch in der Liebe. Auch wenn ihr mir argumentativ nicht folgen könnt und frei bleibt in eurem Glauben.

Erst hier schließt sich eine Struktur, die zuvor in jeder Hinsicht offen bleibt. Stilistisch haben wir es mit einer asyndetischen Argumentreihe zu tun, für die rhetorische Fragen und ironische Imperative ebenso kennzeichnend sind wie logische und syntaktische Unregelmäßigkeiten. Und den syntaktischen entsprechen gleichsam intertextuelle Anakoluthe: Die Auswertung der zitierten Traditionen kann in diesem argumentativen Stakkato ebenso abbrechen wie auf der stilistischen Ebene einzelne Sätze unvollendet bleiben. Und so wie diese in der Reihung argumentativ ineinandergreifen, so kann man auf einer anderen Ebene fragen, wie sich die Ordnungsprinzipien der unterschiedlich ansetzenden Begründungsversuche theologisch zueinander verhalten:

Daher ist dann allerdings Theißen wieder zuzustimmen, wenn er die Selbstrelativierung des Paulus VV. 11f besonders beachtet und Gal 3,28 (I Kor 12,13) zur Interpretation heranzieht.

christliche Anthropologie, Kultursoziologie, Naturrecht, Exegese, Kirchenordnung usw.

Eine Antwort darauf gibt der Briefzusammenhang.²⁰ Bei dieser weder narrativ noch argumentativ geschlossenen Binnenstruktur werden die intertextuellen erst über die kontextuellen Bezüge organisiert. Die Ermahnung zum Schleiertragen ist gerahmt von Ratschlägen für den Umgang mit Götzenopferfleisch einerseits (10,14-11,1; vgl. c. 8), von Vorschriften für das Herrenmahl andererseits (11,17-34), dessen Traditionen hier wie da zitiert werden. Ein erster Zusammenhang scheint auf: Was Paulus soeben noch den »Starken« im Glauben zugerufen hatte, die trotz der heidnisch-religiösen Schlachtrituale in Korinth ihre Eßgewohnheiten nicht ändern wollen, das fordert er nun für sich: die Rückbindung der in Christus gewonnenen Glaubensfreiheit an die christliche Liebe. Er, soeben noch »stark« im Essen von Götzenopferfleisch, steht mit leeren Händen als »Schwacher« vor der weltstädtischen Gemeinde in Korinth mit ihren in seinem Weltbild halb nackten Frauen.

Paulus wird dabei durch dasselbe Grundmuster orientiert, auf das hin er seinerseits die Gemeinde orientiert. Es ist im Kontext seiner Argumentation erkennbar gespeichert im Traditionsmuster »Herrenmahl«. Es ist verkürzt, hier von Kulttradition zu sprechen. Die Kultätiologie verweist vielmehr zunächst darauf, daß im letzten Mahl Jesu von diesem selbst das Muster der permanenten Mahlgemeinschaft mit den Seinen fixiert wurde. Ich möchte dazu auf das vorige Kapitel zurückverweisen und erinnere von dort aus zunächst an die ethnologisch rekonstruierbare Grundsicht gemeinschaftlichen Essens, in der durch die »Gabe« Gesellschaft und im Übergang vom »Rohen zum Gekochten« Kultur sich konstituiert - wo im »Ursprung der Tischsitten« Ethik und Religion also noch ineinander liegen.²¹ Daher kann dieses Muster auch die Lebensspuren Jesu in besonders prägnanter Weise speichern.

Was dort gespeichert wird, macht sich im Kontext des Herrenmahls wie unseres Textes besonders deutlich an einem anderen Traditionsmuster fest, das demselben Medientypus angehört: an der Taufe. Sie prägt insofern auch die »guten Tischsitten« der Gemeinde, als sie den Zugang zum Mahl regelt. Wie wir schon beim Lukas-Text gesehen haben, gilt da »Paulinisches«, genauer: Wir stoßen hier auf ein Orientierungsmuster, das grundlegend ist für die christliche Tradition. »Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft worden seid, habt Christus

20 Becker, zit. Anm. 18, 198-208 (»Der erste Korintherbrief als einheitlicher Brief«).
21 Vgl. o. Kap. IV.5 sowie Marcel Mauss, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften (fr. 1925). Mit einem Vorwort von Edward E. Evans-Pritchard, Frankfurt (1968) 1988; Claude Lévi-Strauss, Das Rohe und das Gekochte (Mythologica 1; fr. 1964), Frankfurt (1971) 1976; ders., Der Ursprung der Tischsitten (Mythologica 3; fr. 1968), Frankfurt (1973) 1976.

angezogen. Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Sklave noch Freier, das ist nicht Mann noch Weib; denn ihr seid alle *einer* in Christus Jesus« (Gal 3,27f; vgl. Röm 10,12). Noch in der sich bereits abzeichnenden kultischen Isolierung und Reduzierung des Herrenmahls klingt das nach, wenn Paulus mahnt, man solle als Gemeinde zusammen essen und nicht »Beschämung bringen über die, die nichts haben« (11,20f.33). Und es drängt sich unüberhörbar in den Diskurs des Paulus, obwohl es die Argumentationskette endgültig zerreißt, an der er bastelt: »Doch ist im Herrn weder die Frau ohne den Mann, noch der Mann ohne die Frau.«(11,11)

Diese Traditionen fixieren auf ihre Weise die Lebensspuren Jesu. Als soziale Muster speichern sie in einer unumkehrbar veränderten Medienkonstellation, was auch Jesus durch seine sozialen Umgangsformen eingepreßt hatte: die Grenzüberschreitung aus Liebe. Gerade weil es religionsgeschichtliche Parallelen gibt, gerade weil auch die Kette ihrer revolutionären Umdeutungen schon in den heiligen Schriften Israels beobachtet werden kann als Umdeutung von natürlichen Sippen- hin zu sozialen und ethischen Gemeinschaftsbildungen, gerade weil auch Jesus bei seinem orientierenden Handeln ausdrücklich immer wieder die Lebenswelt der Kleinfamilie und ihre Gemeinschaftsformen als Hintergrund thematisiert: deshalb läßt sich nun auch die Kontinuität des Besonderen deutlich erkennen. Durch die neuen Mahlgemeinschaften entstehen neue soziale Gebilde, deren kulturelle Identität von ihrem Gründungsakt her geprät ist und die deshalb auch ethisch aktualisiert werden kann und muß. Dabei löst die soziale Identität die natürliche und naturwüchsige ab; daher wird das Essen ganz folgerichtig als Fortsetzung der Zeugung mit anderen Mitteln gedeutet - und daher führt Paulus im Umfeld dieses Textes einen ebenso heftigen und schwierigen Kampf um den rechten Umgang mit der Sexualität wie mit dem Götzenopferfleisch:

»Was sage ich nun? Daß Götzenopferfleisch etwas ist oder daß ein Götzenbild etwas ist? Vielmehr daß sie das, was sie opfern, Dämonen und nicht Gott opfern. Ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinschaft mit den Dämonen kommt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn Anteil haben und am Tisch der Dämonen.« (10,19-21)

Der Sozialleib als Speichermedium wird zwar geschieden vom Leibmedium - aber er kann davon gar nicht getrennt werden.

»Der Kelch der Danksagung, über dem wir Dank sagen, ist er nicht Gemeinschaft mit dem Blute Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft mit dem Leibe Christi? Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib; denn wir sind alle des *einen* Brotes teilhaftig.« (10,16f)

Dieser Leib hat eine bestimmte, unverwechselbare, uns nun schon wohlbekannte Gestalt:

»Denn wie der Leib *einer* ist und viele Glieder hat, alle Glieder aber, obgleich es viele sind, *einen* Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn auch wir sind in *einem* Geist alle zu *einem* Leib getauft worden, ob Juden, ob Griechen, ob Sklaven, ob Freie, und sind alle mit *einem* Geist getränkt worden«. (12,12f)

Der Text wird also nicht von Metaphern gerahmt, sondern er organisiert und aktualisiert ein Spektrum medialer Muster, von dem er seinerseits interpretiert wird. In dieser Konstellation können die Lebensspuren Jesu bis zu seiner Leiblichkeit zurückverfolgt werden, ohne daß sich die hermeneutischen Ontologisierungen der Schrift einstellen, denen Marin in seiner Analyse verfallen ist. Denn diese Kontinuität verläuft entlang einer Kontiguitätskette, die »dieser Erde treu« bleibt. Die Korinthischen Gemeinde und Jesus verbindet nicht nur »das Wort«, nicht nur Worte, die gewechselt und Briefe, die ausgetauscht wurden, sondern auch eine Reihe von körperlichen Kopräsenz-Situationen, in denen in bestimmter, von Jesus mitgeprägter Weise miteinander gearbeitet, gegessen und gefeiert wurde.

Das unzertrennliche Ineinander von Wie und Was dieser medialen Einprägungen ist festgehalten in der unauslöschlichen Erinnerung an die einmalige Stiftung des regelmäßig aktualisierten Herrenmahls:

»Jesus gibt seinen Jüngern in der letzten Stunde seines irdischen Zusammenseins mit ihnen mit der Darreichung dieses Brotes und Kelches *sich selbst* zu einer Gemeinschaft, die durch seinen Tod nicht zerbrochen werden, in der *sein* für sie hingegebenes Leben *ihr* Leben tragen und durchdringen wird. Daß es die elementaren Mittel zur Nahrung des Leibes sind, mit deren Darreichung Jesus diese Zusage verbindet, weist auf die Kraft dieser Gemeinschaft hin, die mehr ist als ein bloßes Beieinander: Nicht nur mit ihm, sondern *durch* ihn und *von* ihm werden sie leben.«²²

Die leibliche Einprägung dieses Musters läßt sich also sehr wohl auch als verleiblichte Todesmetapher verstehen. »Ich sterbe täglich« (15,31) heißt: »Allezeit tragen wir das Sterben Jesu am Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unsrem Leibe offenbar werde.« (II Kor 5,10) Dies integriert auch das Muster der Taufe:

»Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben worden, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten aufgeweckt worden ist, so auch wir in einem neuen Leben wandeln«. (Röm 6,4)

Dieses Grundmuster äußert sich nur in bestimmten Ausprägungen des sozialen Lebens unverzerrt. Dies erlaubt eine kontinuierliche Wahrnehmung der Grenzen, eine *αἰσθησις* der Wohlgestalt oder der Gestaltstörungen des sozialen Leibes Christi, die jeder ethischen Paränese vorangeht. Bei Paulus begründet und steuert dies vor allem, daß und

22 Wilfried Joest, *Der Weg Gottes mit den Menschen* (Dogmatik, Bd. 2), Göttingen 1986 (UTB 1413), 586.

wie er sich selbst als Vorbild-Funktion einbringt. Im Ersten Korintherbrief steht dies oft im Vordergrund der Argumentation: »Ahmet mein Beispiel nach, wie auch ich das Beispiel Christi nachahme«, leitet Paulus zu unserem Text über, um dann fortzufahren: »Ich lobe euch aber, daß ihr in allen Dingen meiner gedenkt und die Überlieferungen, wie ich sie euch übergeben habe, festhaltet.« (10,1f) Im Text aber kann es dann, ehe Paulus die Waffen endgültig streckt, heißen: »Urteilt bei euch selbst.«

Medial orientiert der Text also in jeder schillernden Ambivalenz, die wir als Kennzeichen der Lehr-Gestalten semiliteraler Gesellschaften zu deuten gelernt haben.²³ Als schriftlich vorgelegte Lehre appelliert er notwendig an das eigene Urteil; als Wort des Korinthischen Apostels (vgl. 9,2) appräsentiert er die unmittelbare prägende Gestalt des Lehrers, dessen Autorität weit hinter das zurückgreift, was Lehre als Wissen kontrollieren könnte. Genau vor diesem medialen Hintergrund treten nun sowohl die Eigentümlichkeit als auch die eigentümliche Kontinuität des Musters in aller Schärfe hervor, durch das auch dieser Text jedenfalls orientieren *kann*. Paulus trägt nicht nur die Leidensspuren Jesu am Leib herum (vgl. II Kor 4,10), er ist, das will der Überleitungsvers des Kapitels sagen, als Körpermedium Christi auch Rollenvorbild für die Korinther und steht damit in einer medialen Traditionslinie mit Jesus, der bei seiner letzten Mahlzeit dem Herrenmahl sein Siegel aufprägt. Paulus deutet dieses Muster, das er auch im Kontext des Christushymnus Phil 2,6ff für die Gemeinde entfaltet, als Einheit von Freiheit und Liebe: »Denn wiewohl ich allen gegenüber frei bin, habe ich mich allen zum Knecht gemacht.« (9,19)²⁴ Und dieses Muster induziert als christliches Paradigma einen Grundcode der Grenzüberschreitungen: das Überschreiten der Grenzen der eigenen sozialen Identität nämlich. Hier lautet er, Paulus sei den Juden ein Jude, den Schwachen ein Schwacher, allen alles geworden. In unserem Text wird er zwar nicht den Frauen eine Frau. Aber immerhin: »Denn wie die Frau vom Manne stammt, so ist auch der Mann durch die Frau, alles aber kommt von Gott.« (V. 12) Und dann eben zu allen: »Urteilt selbst«, wo doch dem skandalisierten Orientalen auch ein »Nun aber gebiete nicht ich euch, sondern der Herr« (vgl. 7,10.25) zu Gebote gestanden hätte, um den ihm unerträglichen Brauch in der Korinthischen Gemeinde abzuschaffen.

Diesen Schleier hat Christus von den Augen des Paulus genommen. Das Muster, dem Paulus wirklich folgt, die Liebe nach dem Vorbild Jesu, zwingt die archaische Autorität des Repräsentanten Christi

23 Vgl. o. Kap. IV.2, S. 8 u.ö.

24 Dazu Martin Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520): »Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.« (WA 7, 20)

langsam aber sicher unter die bloß argumentative Autorität des Briefeschreibers Paulus. Die Gebundenheit in der Liebe läßt sich von der Freiheit des Glaubens nicht trennen. Im Argumentationsverlauf dieses Textes bricht sich ein kritisches Bewußtsein Bahn, in dem sich die schriftvermittelte christliche Lehre rein verkörpert. Wenn dies untrennbar von den medialen Äußerungsformen ist, so ist es doch zugleich kennzeichnend für jenes Muster, das Paulus dem Strom christlicher Tradition neu einprägt. Paulus hat die dadurch notwendige kritische Selbstbewegung hin zu einem »Den übrigen sage ich, nicht der Herr« (7,12) jedenfalls nicht nur so verinnerlicht, daß es zur heimlich eigentlichen und hoffentlich zur eigentlich wirksamen Botschaft unseres Textes wird. Dieses Traditionsmuster kennzeichnet auch das Verhältnis zum Ursprung christlicher Tradition. »So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkünden, verordnet vom Evangelium zu leben. Ich aber habe von keinem dieser Dinge für mich Gebrauch gemacht.« (9,14f) In diesem Sinn kennt Paulus Jesus jetzt nicht mehr »nach dem Fleisch«, sondern nur noch »nach dem Geist« (II Kor 5,16).²⁵ Aber dies bedeutet, er kennt Jesus, wie er eigentlich ist, und berechtigt jedenfalls nicht dazu, einen Kontinuitätsbruch zu beschwören, der für durchtragende andere Traditionsverbindungen und -schichten blind macht. Auch die Mahlzeiten der korinthischen Gemeinde bewahren die Erinnerung an die Mahlgemeinschaft mit Jesus, der sagen konnte: »Wo zwei oder drei in meinen Namen zusammen sind, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20), und der dies denn auch bei ihren ersten Zusammenkünften nach dem Tode wahr machte (Lk 24,36). Paulus ist in Korinth durchweg - von der Konstitution der Mahlgemeinschaft bis zur Argumentationsweise in bezug auf die äußere Ordnung, die er dabei für angemessen hielt - einem revolutionären Muster gefolgt, das auch Lukas vor Augen hatte: »Und sie werden von Morgen und Abend und von Mitternacht und Mittag kommen und sich im Reiche Gottes zu Tische setzen. Und siehe, es sind Letzte, die werden Erste sein, und es sind Erste, die werden Letzte sein.« (Lk 13,29f / Mk 10,31; vgl. Mk 9,35; Jes 49,12)

Ostern kann viele Gestalten haben, viele Orte, viele Zeiten.

»Eine solche Fülle verschiedener Aspekte des Gemeindelebens wird sonst in der Tat in keiner urchristlichen Quelle sichtbar, so daß der 1. Kor unschätzbare Einblicke in die Gemeindegewirklichkeit, wie sie hinter der Textebene steht, freigibt.«²⁶

²⁵ Vgl. Becker, zit. Anm. 18, 120f z. St.

²⁶ A.a.O. 119. Otto Merk weist darauf hin, daß »Diakonie« in der Profangrätizität der Tischdienst ist und daß »die verschiedenen Ausdrucksweisen für »Dienen« sich in Christi Wirken bündeln. Er selbst ist Diener (diakonos) geworden (Röm 15,8), er ist Knecht (doulos) geworden und nahm Knechtsgestalt an (Phil 2,7), er ist als der wahre Hohepriester der Diener (leitourgos) am Heiligtum geworden (Hebr 8,2). - Dieses im Christusgeschehen liegende und aus ihm entbundene Dienen macht auch die Diener (hyperetai) zu Dienern Christi (1 Kor 4,1), macht das Wirken im Horizont des christologischen Bezugs

Stehen aber Gemeinde- und Textwirklichkeit nicht in einem medialen Zusammenhang, der uns noch einmal neu fragen lassen sollte, was es bedeutet, »bei Wahrung des Grundsinnnes Jesu Christi das Evangelium von ihm geschichtlich neu zu sagen«? Dies sollte jedenfalls nicht innerhalb der Konzeption geschehen, in die Hermeneutische Theologie »Geschichte« eingebunden hat. Wir erkennen statt dessen eine Kette medialer Konstellationen, die sich im Ansatz rekonstruieren und beschreiben lassen. Der Paulus-Text zeigt beispielhaft, wie im Hintergrund jeweils leibliche und soziale Musterspeicher bereitstehen und bei angemessener Rezeption auch aktualisiert werden müssen, die gerade durch ihre Vielfalt die Lebensspuren Jesu zäh bewahren. Im Musterspeicher Brief werden sie nicht nur vor sozialer und kultureller Entropie gesichert, sondern zugleich so prägnant in ihrer Grundgestalt herausgearbeitet, daß sie über lokale Eigenheiten hinaus universalisierbar und überprüfbar sind (wodurch sie natürlich auch in vielfältigen neuen Kontexten versickern können). Dabei werden einerseits jene Muster im Medium des Briefes als solche thematisiert, andererseits ergeben sich, wie wir gesehen haben, aus ihrem Arrangement besondere diskursive Einheiten. Sie lassen die Besonderheit dieses neuen christlichen Traditionsmediums hervortreten, indem sie die Konstellation der anderen Muster, d.h. deren argumentative Verknüpfung selbst zum Speichermedium werden lassen.

Auf einer anderen Betrachtungsebene entspricht dies allerdings dem Ergebnis der Analysen *narrativer* Texte. Hier wie dort werden dieselben Grundmuster bewahrt. Christliche Literatur tut dies über die Gattungsgrenzen hinweg innerhalb eines Systems möglicher Speicher christlicher Traditionsmuster, das sich durch die ersten Aufzeichnungen von Christen und dann durch christliche Schriftsteller unwiderfürlich weiter verändert. Während die Jesuanische Tradition gemeinsamen Wanderns und gemeinsamer Sättigungsmahle langsam stirbt, reagieren in Zustimmung wie in Ablehnung immer mehr Gemeinden auf die zeitresistenten, kopier- und kodifizierbaren Schriftmuster. Individuell wie kollektiv formt sich dadurch eine an Jesus Christus orientierte Identität neuen Typs.

zum Dienen. Paulus als berufener Apostel Jesu Christi ist Sklave = Diener (Röm 1,1) und nach Apg 26,16 berufen zum Diener (hyperetes) und Zeugen Jesu Christi. »(Aspekte zur diakonischen Relevanz von »Gerechtigkeit«, »Barmherzigkeit« und »Liebe«, in: Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zum theologischen Verständnis über den diakonischen Auftrag, hrsg. von Gerhard K. Schäfer / Theodor Stroh, Heidelberg 1990, 144-156, hier: 144f) Zur Funktion der imitatio für den Traditionsschritt zu Paulus vgl. Merks weiterführenden Literaturüberblick, wo nach einer sorgfältigen Abwägung schließlich durch den Hinweis auf den im »Christusgeschehen« implizierten Kreuzestod Jesu der kerygmatischen Verdampfung aller Kontinuitäten gewehrt wird: Nachahmung Christi. Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie, in: Neues Testament und Ethik, FS Rudolf Schnackenburg, hrsg. von Helmut Merklein, Freiburg/Basel/Wien 1989, 172-206, bes. 205f.

3. Unterwegs: Die Taufgeschichte des äthiopischen Kämmerers

a) Die Integration von Autosemantik und Intertextualität

Die hellenistischen Christen begründeten die Heidenmission mit der Erzählung von der Bekehrung des äthiopischen Kämmerers (eigentlich »Eunuchen«) durch Philippus (Act 8,26-40). Im jetzigen Kontext konkurriert sie mit der Erzählung von der Bekehrung des römischen Hauptmanns Cornelius durch Petrus (Act 10f). Lukas kombiniert beide Traditionen und ordnet sie ein in sein Bild von der Ausbreitung des Christentums in alle Himmelsrichtungen. Diese prophetisch-missionarische Führungsgeschichte enthält einen hermeneutischen Lehrdialog: So fragt man und so deutet man die Schrift (Jes 53,7f) auf Christus. Bei den Kommentatoren ist umstritten, ob die Bearbeitung des Lukas sich nur auf redaktionelle Bemerkungen beschränkt (V. 40; ab V. 29 spricht und handelt statt des Engels der »Geist«) oder ob Lukas vor allem die Begegnungsszene und den Dialog zwischen Philippus und dem Schatzmeister selbständig gestaltet hat (was wegen der Parallelen wahrscheinlicher ist); das Taufbekenntnis (V. 37) ist später hinzugesetzt. Nur, aber allerdings die christliche Ikonographie bewahrt eine Verbindung zu Jes 56,3-8, einem Text, der für die Komposition des Schriftstellers Lukas von Bedeutung gewesen sein könnte:

»Der Fremdling, der an den Herrn sich angeschlossen, soll nicht sagen: Siehe, ich bin ein dürrer Baum! Denn so spricht der Herr: Den Verschnittenen, die meine Sabbate halten und erwählen, was mir wohlgefällt, und an meinem Bund festhalten, ihnen will ich in meinem Hause und in meinen Mauern Denkmal und Namen geben, die besser sind als Söhne und Töchter ... So spricht Gott, der Herr, der die Versprengten Israels sammelt: Noch mehr will ich zu ihm sammeln, zu seinen Gesammelten«.

Auf welche Weise orientiert nun jene Erzählung selbst? Eine Strukturelle Analyse nach dem Vorbild Marins könnte in einem ersten Zugriff ausgehen von der sukzessiven Einführung verschiedener Codes. Die Engelserscheinung im Einleitungsvers (V. 26) konstituiert einen religiösen Code; dann wird ein topologischer Code eingeführt, im folgenden V. 27 kommen noch ein temporaler Code und ein sozialer Code hinzu. Charakteristisch sind jedoch die Überschneidungen, die sich schon an dieser Stelle finden. Ist »gegen Mittag« (V. 26) temporal oder topologisch zu verstehen? Im ersten Fall hätte Lukas bei seiner folgenden Notiz, der Ort sei einsam, eine möglichst »wüste« Szene vor Augen gehabt - gleichgültig, ob er dabei an den verwüsteten Ort (nach einer Notiz des Strabo) oder an die Straße nach Gaza denkt. Der zweite Fall ginge über das allein Szenische hinaus. Denn »nach Süden« müßte mit dem »Äthiopier« und dessen sozialer Stellung (V. 27) zusammengenommen werden. Dann würde beides auch zum religiösen Code gehören; so könnte sich in der Konzeption der ursprünglichen

Erzähler wie der des Lukas der Rahmen für die Ausbreitung des Evangeliums konstituieren. Eine solche Überdeterminierung des topologischen durch den religiösen Code ließe sich auch für »Jerusalem« vermuten, der Stadt, zu der man fährt, um anzubeten (V. 27). Schließlich muß der literarische Code, der in den folgenden VV. 28-35 aufgebaut wird, ganz von seiner Funktion der Überdeterminierung her charakterisiert werden. Denn hier werden zwar zunächst auf allen Sprachebenen syntagmatische Beziehungen thematisiert, die als rhetorische das Literarische im Text als Text unübersehbar machen.²⁷ Aber schon die Gesamtfolge der Aktionen dieser Szene²⁸ setzt einfach die bisherige Textbewegung fort und verknüpft die syntagmatischen unlösbar mit den bisher durch die Codes definierten paradigmatischen Beziehungen.

Die Integration der Autosemantik in das Netz der Codeverknüpfungen setzt sich fort in der Integration verschiedener Sprachebenen, die das Textgewebe noch dichter werden lassen. So kündigen die metonymischen Hervorhebungen eine metaphorische Redeweise an: »Schaf« und »Lamm« stehen in der innerhalb der Erzählung zitierten Schriftstelle für »ihn«. »Er« steht für den Propheten selbst oder »einen anderen«. Es zeigt sich, daß dieser »andere« für das »Evangelium von Jesus« steht, letzteres aber selbstverständlich für Jesus selbst. Dieser literarische Code, konzentriert und lokalisiert im Zentrum der Erzählung, organisiert andere Codes, die ihrerseits die ganze Geschichte umfassen. Gegen Ende verschränken sich wieder temporale, lokale und religiöse Aspekte - der Schluß der Erzählung spiegelt ihren Anfang. Die Frageperspektive des Rezipienten jedoch wird dadurch unumkehrbar erweitert: Wofür stehen der Äthiopier und Philippus? Haben auch Ort und Zeit eine übertragene Bedeutung? Von dieser Fragebewegung wird auch der selbst schon überdeterminierende religiöse Code erfaßt. Dynamisiert der literarische Code den Bedeutungsaufbau einer religiösen Erzählung oder organisiert er ihn sogar in einer bestimmten Weise? Wenn diese beiden Bedeutungsbereiche in so komplexen oder unklaren Beziehungen stehen können - was heißt dann »literarisch«, was »religiös«, wenn man sich an dieser Erzählung, also christlich, orientiert?

Wir sollten diese Fragen nicht beantworten, ehe wir den Bedeutungsaufbau dieser Erzählung auch unter dem Aspekt der Handlungs-

27 Durch Gleichklang beim Wortspiel $\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\varsigma \ \dot{\alpha}\ \dot{\alpha}\nu\alpha\gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\varsigma$ in V. 30; durch parallelen Bildaufbau im Schriftzitat (»Schaf ... Schlachtbank« // »Lamm ... Scherer«, V. 32); durch Alternativen wie »lesen« vs. »verstehen« (V. 30), »ich« vs. »niemand« (V. 31), »Erniedrigung« vs. »Gericht«, »aufzuzählende Nachkommenschaft« vs. »hinweggenommenes Leben« (V. 33), »er selbst« vs. »ein anderer« (V. 34); durch den Schluß vom Teil auf das Ganze (V. 35) und vom Urheber auf dessen Werk (»Prophet Jesaja« / Schriftrolle, V. 28).

28 »hinzulaufen« / »in der Nähe halten« / »aufsteigen« / »zu ihm setzen« / »zu ihm wenden« / »den Mund auftun« / »das Evangelium verkündigen«.

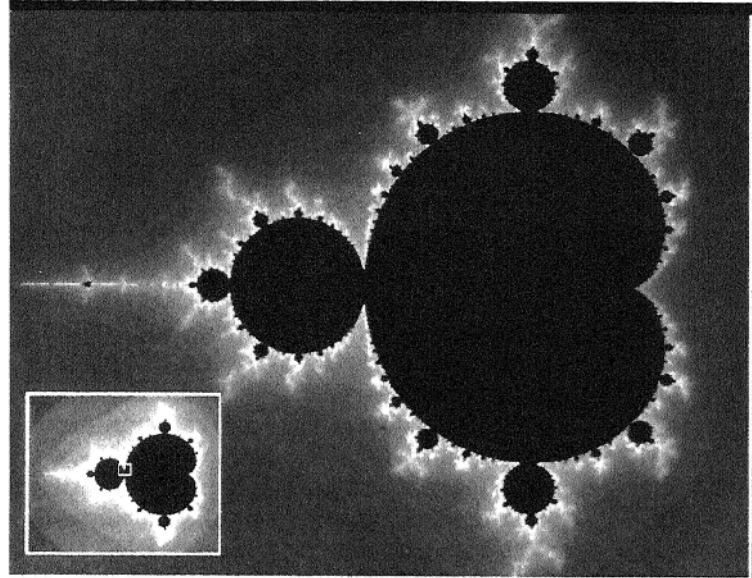
oder Narrativen Programme betrachtet haben. Das Gesamtschema der Funktionen liegt auf der Hand: Auftrag (des Engels) - Erfüllung des Auftrags (durch Philippus). Die unvermittelte Präsenz des Engels und der sich anschließende Missionsweg des Philippus nach Gaza werden in der Schlussszene wieder aufgenommen als unvermittelte Präsenz des Philippus in Asdod mit einem sich anschließenden Missionsweg »durch alle Städte, bis er nach Cäsarea kam« (V. 40). Zwischen diesen beiden Szenen vermittelt ein weiter Handlungsbogen, der die semantische Spannung der Auftragserteilung bis zur Schlussszene trägt: die Suche und das Finden des Äthiopiens. Unterwegs als lesend Sinn-suchender (VV. 28.30f.34) zieht er schließlich »freudig seines Weges« (V. 39). Zwischen jenem Suchen und Finden vermittelt wiederum jene sich stetig intensivierende Nähe des Philippus: Der Engel hat ihn herangeführt (VV. 26f), die Einrede des Geistes bringt ihn in Hörweite (VV. 29f), schließlich sitzen sie im Gespräch beieinander (VV. 30ff). Diese Tendenz spiegelt sich dann umgekehrt in der betonten Nähe beider im Taufwasser (V. 38), der Entrückung des Philippus durch den Geist und dem freudigen Weiterziehen des Äthiopiens nach Hause (V. 39). Dazwischen rahmen die rhetorische Frage des Verkündigers nach dem rechten Schriftverständnis (V. 30) und die ebenso rhetorische Frage des Bekehrten, was ihm am zur Taufe hinreichenden Verständnis noch fehle (V. 37), die dann in jedem Sinn zentrale literarisch-hermeneutische Gesprächsszene.

Die Erzählung ist also durchgehend symmetrisch aufgebaut. Die semantische »Spiegelachse« liegt genau zwischen der Frage des Hofbeamten nach dem Sinn des Schriftzitats in V. 34 und ihrer Beantwortung durch den christlichen Verkündiger in V. 35. Fügen wir nun das Schriftzitat des »allwissenden Erzählers« in V. 32f an dieser Stelle ein, so können wir unsere Analyse der Narrativen Programme fortsetzen. Wir erkennen dann, daß die bildlich-natürlichen Bewegungen von »Schaf« und »Lamm« zu Beginn des zitierten Materials (V. 32b α) der »Hinwegnahme« am Schluß entsprechen (V. 33b β); dem »Verstummen« vor dem Scherer (V. 32b β) entspricht das Aufzählen der Nachkommenschaft (V. 33b α). Zwischen »Erniedrigung« und »Aufhebung« würde das »Gericht« dann noch einmal genauer markieren, wo die Bedeutungsmitte der Erzählung verläuft (V. 33a). Durch diese fraktale Struktur überdeterminiert die Gesamtorganisation der Narrativen Programme die Binnenorganisation des Zitates - umgekehrt aber hilft uns dessen »verdichteter« Sinn, jene Erzählung im ganzen zu decodieren, indem sie uns z.B. auf durchgehende Bedeutungsparallelismen aufmerksam macht. Die verschobene Position des Zitates wäre also die einzige Aufbauanomalie. Sie verweist aber nun ihrerseits auf eine zu erschließende parallele Bewegungsstruktur in der zu substituierenden Antwort des Philippus auf die Frage des Äthiopiens: auf das »Evangelium von Jesus« (V. 35). Die semantische Achse der Erzählung mar-

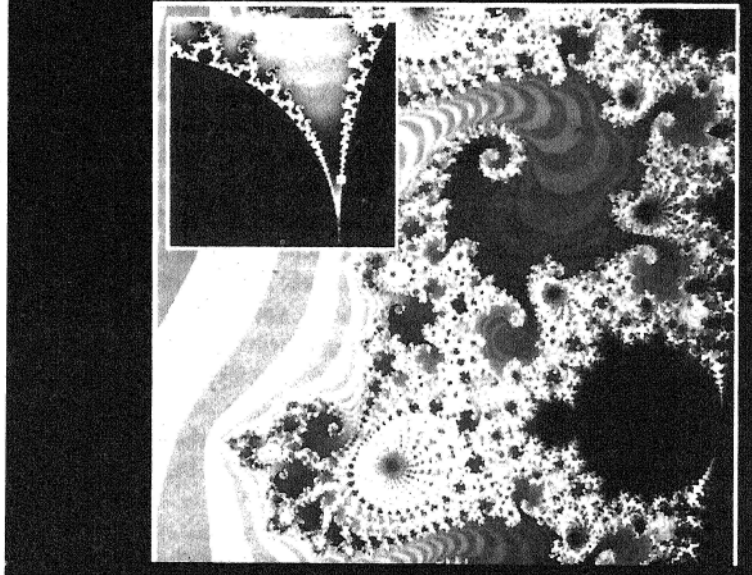
kiert also genau die Schnittstelle und die Verbindung zwischen dem durch die gesamte Erzählung abgebildeten Handlungsprogramm des Evangeliums und seiner »eigentlichen« Bedeutung.

Um mit der Struktur auch die Qualität der Handlungen zu erfassen, müssen wir versuchen, die Ergebnisse der Codeanalyse und der Analyse der Erzählfunktionen zu verbinden. Ein solcher Versuch führt uns ziemlich rasch zu einer Alternative. Wir können uns nämlich einmal mit einem Minimalprogramm begnügen, indem wir lediglich zwischen »natürlichen« und »übernatürlichen« Aktionen unterscheiden. Dadurch läßt sich die Erzählung im ganzen als Handlungsraum verstehen, der Bereiche unterschiedlicher Qualität aber identischer Struktur umfaßt. Die Erzählung thematisiert durch ihren Gesamtaufbau zugleich mit ihrer Symmetrie gerade jenen Übergang von einem Bereich in den anderen. Die damit verbundene Zusammenfassung der Codes bedeutet nicht notwendig einen Informationsverlust, sie kann vielmehr eine bestimmte Gesamtdeutung vorbereiten. Tatsächlich lassen sich ja alle übernatürlichen Erscheinungen im ersten Teil natürlich interpretieren als religiöse Motivation des Philippus für seine Wanderung. In der zweiten Hälfte der Erzählung ist dies jedoch ausgeschlossen. Hier wären vielmehr der Raptus des Philippus, der weitere Weg des Schatzmeisters und die Ausbreitung des Evangeliums bis nach Cäsarea unter einem Aspekt zusammenzusehen, der wiederum auf das zentrale Gespräch über die Bedeutung der Jesaja-Stelle zurückverweist. Demnach wäre im Zentrum, im »Gericht« genau jener Impuls zu lokalisieren, der in der zweiten Hälfte alle Bewegungsformen übernatürlich qualifiziert. Auf jeder Stufe finden wir also das entropische Gefälle unterschiedlicher Intensitätsbereiche, wobei wir gleichsam immer tiefer in die Struktur hineinverwiesen werden, wenn wir der Dynamik der Bewegung folgen. Da sich dies immer wiederholt, können wir als hervorstechende Orientierungsleistung des so rekonstruierten Traditionsmusters die Einschärfung jenes missionarischen Impulses ansehen, der ausgeht vom »Evangelium von Jesus«. Dieses Traditionsmuster hat die fraktalen Eigenschaften einer »Mandelbrot-Menge«.

Abbildung 26

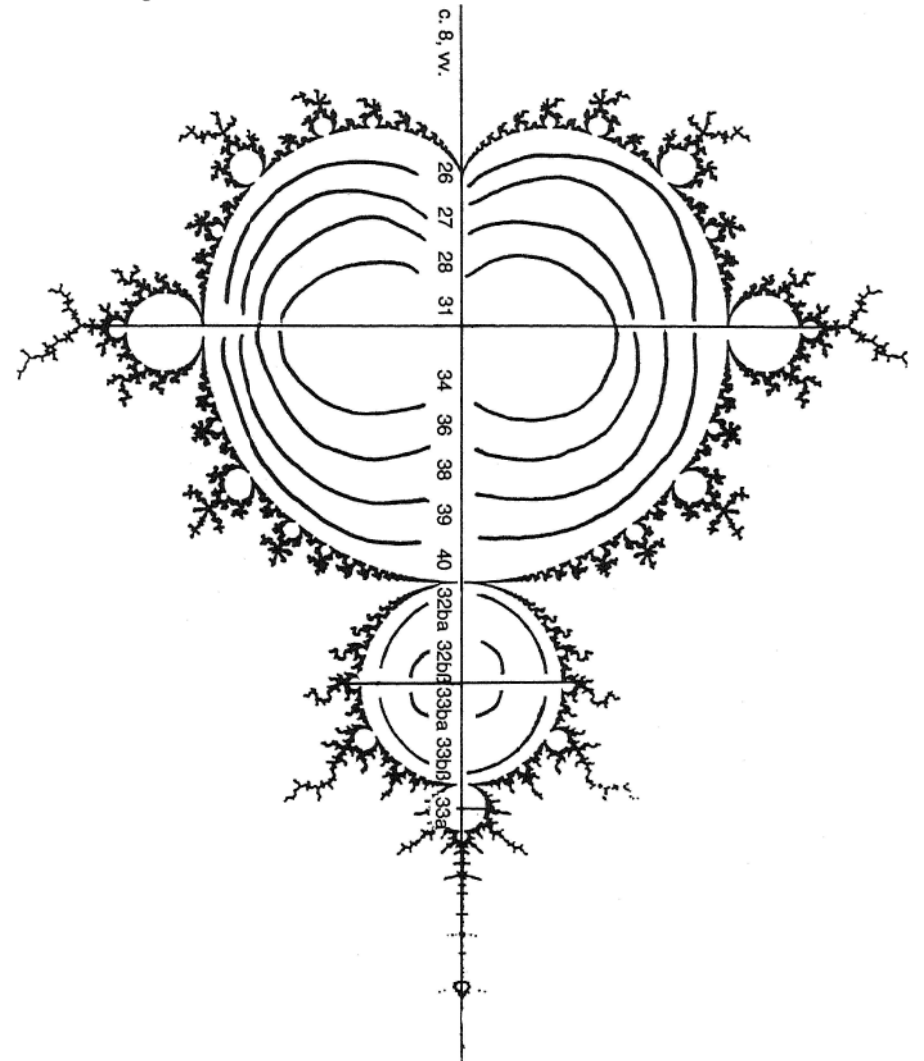


Die Mandelbrot-Menge Beim Eindringen in immer feinere Strukturen wird die unablässig wachsende Komplexität der Mandelbrot-Menge mit ihren Seeperdchen-Schwänzen und inselartigen Molekülen sichtbar. Im Bild oben wird in einem Kasten ein Teilbereich der Mandelbrot-Menge vergrößert. Dieser Vorgang wird auf den folgenden Bildern wiederholt. Auf dem letzten Bild beträgt der Maßstab der Vergrößerung eins zu einer Million.



Fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster 1a: die Mandelbrotmenge
Nach Gleick, Chaos, Tafel 1 zw. 256/257: Die Mandelbrotmenge

Abbildung 27:



Fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster 1b: Act 8,26-40
nach Gleick, Chaos, Tafel zw. 224/225: Eine Mandelbrotmenge entsteht

Das »Evangelium von Jesus« läßt sich so zwar allegorisch interpretieren, die Interpretation bleibt aber »infratextuell« als Auslegung der Handlungssequenzen zugleich im Schriftzitat wie in der Gesamterzählung. Weniger anschaulich ist, daß wir uns bei der Rekonstruktion und bei der Rezeption dieses Musters jeweils innerhalb eines analog reagierenden Beschleunigungsmodells befinden, in dem die »adoptiani-

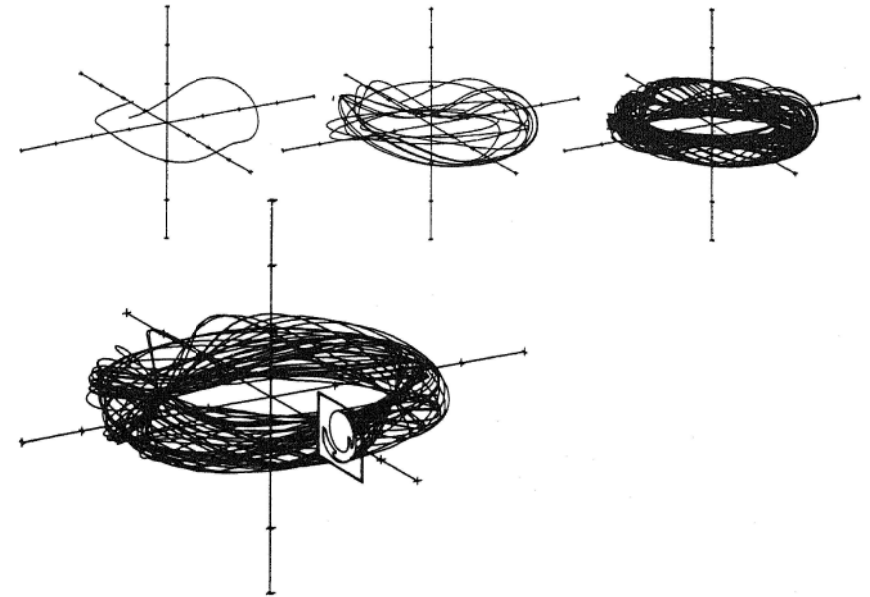
sche« Christologie des Lukas (der Hellenisten?) gespeichert ist: Wie hier das Schriftzitat in seinem Bewegungssinn interpretiert ist und wie sich die Wege des Schatzmeisters und des Philippus nach der Taufe übernatürlich beschleunigen, so hat sich einst der gottsuchende Mensch Jesus nach seiner Taufe »in der Kraft des Geistes« ungleich schneller auf Gott zubewegt.²⁹ In »Auferweckung« und »Erhöhung« (vgl. Act 2,31ff u.ö.) spiegelt sich dann die Taufe: Der »Geist« kehrt von der Erde zu Gott zurück. Zudem vollendet sie sich: Gott selbst holt den Geistträger endgültig zu sich und begründet so eine neue Lebensmöglichkeit. So verdichtet sich die Bedeutungsstruktur der Erzählung zunächst in der Bedeutungsstruktur des Schriftzitats und wird dann im Bedeutungsrahmen des »Evangeliums von Jesus« lesbar als fraktaler Musterspeicher Lukanischer Theologie.

Es gibt jedoch eine zweite Möglichkeit zusammenfassender Lektüre, in der mit der durchgehenden Sinnbewegung zugleich unterschiedliche Intensitäten und »Geschwindigkeiten«, also gerade qualitative Unterschiede thematisiert werden. Die verschiedenen Codes treten nämlich innerhalb der Erzählung zu komplexen Bedeutungseinheiten zusammen, die einander ebenfalls paarweise korrespondieren - allerdings so, daß sich unterwegs die Qualitäten der Codes und Handlungen austauscht zu haben scheinen.³⁰ Diesen zweiten Lektüremodus legt vor allem das Schriftzitat nahe. Zwischen den zwar bildhaften, aber natürlichen Bewegungen zu Beginn und der im jetzigen Deutungskontext jedenfalls über das Natürliche hinausweisenden Bewegung »weg von der Erde« am Ende des Zitats ist zwar das Eingreifen eines in der unpersönlichen Ausdrucksweise nur versteckten übernatürlichen Agenten semantisch zu rekonstruieren. Aber dessen Aktion führt »ihn« ja gerade zurück in die »Erniedrigung«, die zusammen mit dem »Gericht« und dem Akt des »Aufhebens« die bis zur Paradoxie sich verdichtende zentrale Bedeutungseinheit bildet (V. 33a). Gerade die Unterschiede zwischen den Teilen sind dann charakteristisch für dieses christliche Traditionsmuster, das seine Einheit erst auf einer tieferen Ebene durch einen »Lorenz-Attraktor« findet.

²⁹ Vgl Lk 3,21f mit 4,1.14.30 u.ö.

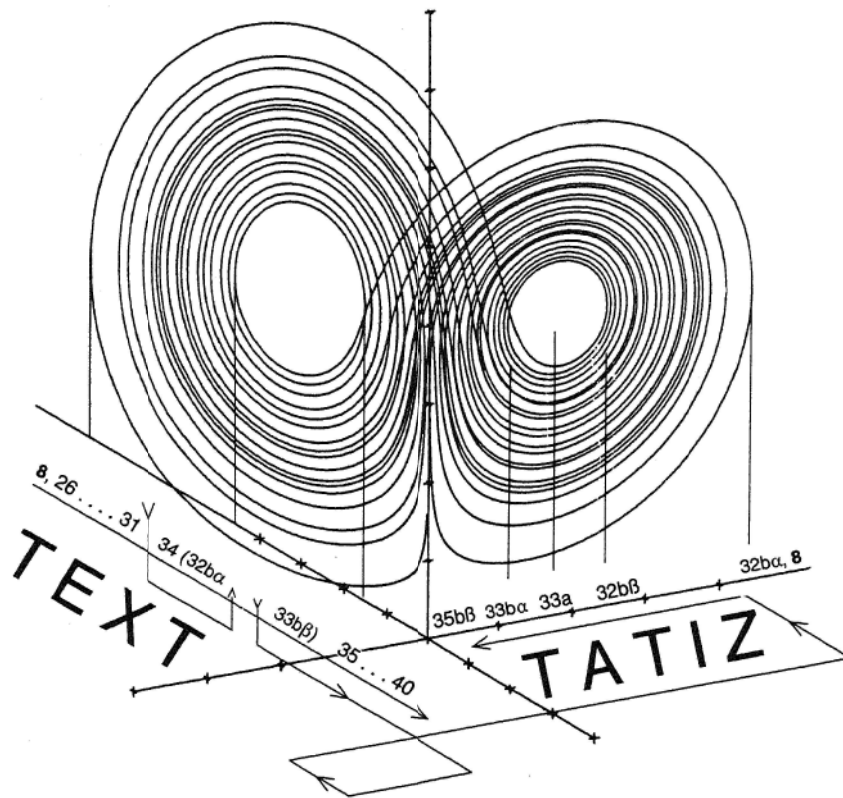
³⁰ Dazu kann man die Analyse so ansetzen: In der Eröffnungsszene legitimiert die übernatürliche Präsenz des Engels einen Auftrag zur natürlichen Ortsveränderung (»Mache dich auf und geh ...« [V. 26]). In der Schlussszene zeigt die übernatürliche Ortsveränderung durch den »Geist« (V. 39) die Auftragserfüllung an und bewirkt zunächst eine natürliche Präsenz (»Den Philippus aber fand man in Asdod ...« [V. 40]). Als komplexe Termini zusammensehen könnte man die sinnsuchende Annäherung des Äthiopiers und sein freudiges Weiterziehen (VV. 28ff / V. 39), die übernatürlich vermittelte besondere Nähe zwischen ihm und Philippus (VV. 29ff) und deren Aufhebung durch das erneute Eingreifen des Geistes (V. 39), aber auch den Rahmen jener zentralen Szene, in der zu Beginn der Heide die Schrift liest und der Missionar hört (V. 30ff), während am Schluß der Heide lauscht, wie der Missionar die Schrift auf »das Evangelium von Jesus« deutet (V. 35).

Abbildung 28



Fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster 2a: Bloßlegung einer Attraktorstruktur nach Gleick, Chaos, S. 211: Bloßlegung einer Attraktorstruktur

Abbildung 29



Fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster 2b: Act 8,26-40
nach Gleick, Chaos, S. 47: Der Lorenz-Attraktor

Der Kreuzungspunkt aller Handlungsbögen ist also zugleich ein Umschlagpunkt aller Bedeutungen und der Ort, wo die natürliche Beschleunigung übernatürlich wird. Hier ist auch der Grund für die semantischen Umkehrungen in den korrespondierenden Bedeutungseinheiten jenseits der Spiegelachse zu suchen. Zugleich ist dieser Kreuzungspunkt aber auch jener Fokus, in dem erst das Schriftzitat und dann die Gesamterzählung auf das »Evangelium von Jesus« als eine zweite Bedeutungsebene projiziert wird. Denn die narrative Organisation im Ganzen verdichtet sich im semantischen Mikro-Universum des Zitats, das dann eben nicht mehr allegorisch zu deuten ist, sondern als Ganzes eine Metapher für das Evangelium bildet. Das »Gericht« im Zentrum des Zitats erscheint dann innerhalb dieser Lektüre als Metapher für Kreuz und Auferstehung und gleichzeitig als der Ort und die

Zeit, wo das Reden der Welt zu Ende geht und ein anderer Redemodus einsetzt. Jesu einsamer und schweigender Erniedrigung korrespondiert ein Schweigen, weil die Welt Jesu »Nachkommenschaft« nicht aufzählen kann - und diese redet missionierend wie Philippus. In diesem Fokus durchdringen sich alle Codes, so wie hier alle Narrativen Programme der Erzählung aufgenommen werden. Jener alle Handlungscharakterisierungen umkehrende Umschlagpunkt zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen ist in diesem nicht mehr analog beschleunigenden, sondern zwischen den Bedeutungen und Qualitäten »digital« hin- und herspringenden Modell auch charakteristisch für die Christologie des »Evangeliums von Jesus«. Man könnte sie »paulinisch« nennen.

Wie wir aus den Analysen des vorangegangenen Kapitels wissen, ist auch das so charakterisierte Strukturmodell ein geeignetes Medium, um Lukanische Theologie zu speichern. Es ergänzt das erste geradezu, weil es die tief verankerte »Paradoxtheologie« des Evangelisten abzubilden erlaubt. Die Fragerichtung kehrt sich eher um: Welche Eigenschaften haben Textmodelle, an denen sich solche komplementären Interpretationen festmachen lassen? Wie werden sie rezipiert? - Ich nähere mich dem, indem ich zunächst frage, ob und wie die beiden Lesarten zusammenhängen. Dabei wird aus dem strukturellen Gewebe des Textes sein kennzeichnendes Muster hervortreten. Halten wir fest, daß erst die völlige Integration von Autosemantik und Intertextualität eine strukturelle Komplexität entstehen läßt, die jene komplementären Lesarten ermöglicht. Der Text wird dabei zu einem Speicherinstrument, das für immer neue Binnendifferenzierungen offen ist - denn es läßt sich seinerseits als fraktale Abbildung des Lukanischen Geschichtswerkes mitsamt *seiner* Textbezüge lesen. Aber ist das eine legitime Rezeption, oder wird der Text dabei zur Folie beliebiger Rückprojektionen? Ich möchte im folgenden zeigen, daß diese Alternative an der Eigentümlichkeit christlicher Traditionsmuster im Medium der Schrift vorbeiführt. Nehmen wir als Indiz, daß - mag man auch den gesamte Rahmen legendarisch oder gar »mythisch« nennen - im Text selbst gerade die Thematisierung des Schriftmediums an Realismus und Anschaulichkeit kaum zu überbieten ist. Wenn nicht an der abschließenden Taufszene, so inspirieren sich von hierher die bildlichen Darstellungen der Szene.

b) Die Integration von Oberflächen- und Tiefenstruktur

Wir haben Codes und Narrative Programme der Erzählung analysiert und dabei die Tendenz herausgearbeitet, den Gegensatz von Autosemantik und Intertextualität aufzuheben. In einen Zwischenschritt wird sich zeigen, daß sich die Textorganisation auch dagegen sperrt, ihre Tiefen- gegen die Oberflächenstruktur auszuspielen. Als wir die Orga-

nisation der Erzählung auf verschiedenen Ebenen betrachtet haben, sahen wir, wie diese alle einbezogen werden in die Symmetrie des Aufbaus und in einen Mechanismus interner Bedeutungsübertragung, der seinerseits externe Bezüge abzubilden erlaubt. Wie dieser Mechanismus funktioniert, ist aber nicht klar, und noch tritt die besondere Gestalt dieses Musters nicht deutlich hervor. Was in der Erzählung wofür steht und was es dann »eigentlich« bedeutet, klärt sich erst in einem weiteren, uns nun schon vertrauten Analyseschritt: in der Erarbeitung von Akantenmodellen. Wir müssen dieses Verfahren abgrenzen von einer Untersuchung der Textebenen und Mechanismen, auf denen die Gesamtbedeutung rein stilistisch überdeterminiert wird: die Organisation der Information der Erzählung (das System der Schwerpunkte, Überbrückungen und Auslassungen) und die Perspektive des Erzählers (das System seiner Standpunkte). Und wir müssen dieses Verfahren auch abgrenzen gegen die jetzt erneut mögliche und naheliegende systematische Verzahnung der Strukturalen Analyse mit der historisch-kritischen Forschung. Die Modelle für die Vorlagen des Lukas, Missionslegende und Schriftzitat, und für den jetzigen Gesamtzusammenhang müßten verschieden besetzt und könnten dann verglichen werden, und eine solche Betrachtung ist auch unerlässlich, wenn man die Erzählung in den theologischen Gesamtentwurf der Apostelgeschichte und des Lukanischen Geschichtswerks einordnen will.

Das Aktantenmodell erlaubt aber auch, interne Differenzierungen abzubilden und zu deuten. Es sind jedesmal die Aktanten als durch eine oder mehrere Personen repräsentierte »Funktions- und Merkmalbündel« und ihr Beziehungsnetz im Integrierten Modell, die diese Textschichten ebenso wie die verschiedenen Codes und Erzählprogramme integrieren. Wieder können mit Hilfe dieser geschmeidigen Übertragungsmodelle auch höchst komplizierte Beziehungsmuster satzartig auf für uns gültige Referenzrahmen beziehen. So können wir diesen Text »verstehen«, indem wir ihn als christliche Beziehungsmuster »unterwegs« erkennen und beschreiben.

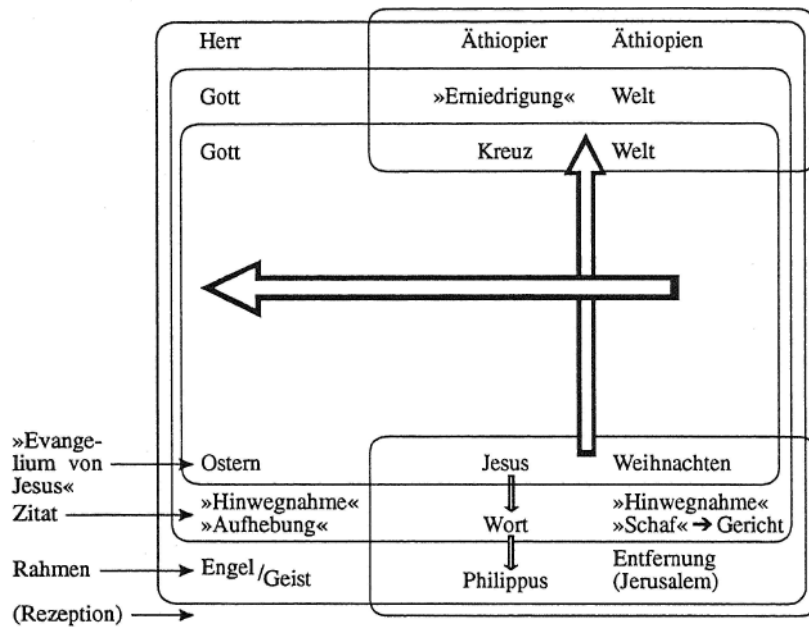
In bezug auf den Textzusammenhang im ganzen können wir - die vorigen Ergebnisse zusammenfassend - sagen: Der »Herr« stellt den »Äthiopier« den - zu ergänzenden - »Äthiopiern« zur Verfügung. »Philippus« erlangt ihn für sich, wobei ihm der »Engel« hilft, die »Entfernung« zu überwinden, die beide voneinander trennt. In der an Claude Lévi-Strauss orientierten dynamischen Interpretation dieses Modells werden einige der hier bloß formal repräsentierten Bedeutungen aktiviert. Der erzählerische Ausgangsgegensatz zwischen dem »natürlich« weit entfernten Philippus und dem reichen heidnischen Exoten wird aufgegriffen und im Laufe der Erzählung überwunden durch einen abgeleiteten Gegensatz, in dem die den Äthiopier und Philippus verbindende Natürlichkeit in ein Verhältnis zur Tatsache

gesetzt wird, daß Gott durch seinen Geist den Philippus hilft, natürliche Entfernungen zu überwinden.

Betrachten wir nun die parallelen Ergebnisse zunächst für das Schriftzitat und dann für das »Evangelium von Jesus«, jener Verdichtungs- und Bedeutungsebene, die wir von den Texthinweisen aus rekonstruiert haben. Beim Schriftzitat gibt es trotz der metaphorischen Verweisung auf das Evangelium - oder vielleicht gerade ihretwegen - verschiedene Zuordnungsmöglichkeiten des Materials. Aber sie lassen sich in einer aktantiellen und funktionalen Besetzung zusammenfassen, in der Gott der »Welt« seine »Erniedrigung« zur Verfügung stellt, die »er« durch sein »Verstummen« erlangt. Die Paradoxien der Textoberfläche verwandeln sich dabei in Transformationen, z.B. werden »Scherer« und »Hinwegnahme« von Opponenten zu Adjuvanten, und aus dem Adressanten entwickelt sich im Zuge präzisierender Besetzungen als Untermengen sowohl der »Scherer« als auch die »Nachkommen« und diejenigen, die sie aufzuzählen hätten. Dies läßt sich wieder besser in einer dynamischen Perspektive darstellen. Hier verhält sich »er« in seinem Gericht zu einer Welt, die diesem Schauspiel zusieht, wie die Tatsache, daß sie an diesem Schauspiel partizipiert, sich zu der Offenbarung Gottes in jenen Akten des »Aufhebens« und der »Hinwegnahme« verhält.

Im »Evangelium von Jesus« schließlich hätte Gott der Welt das Kreuz zur Verfügung gestellt, das Jesus zwischen seiner weltlichen Existenz und seiner Auferstehung erlangte, sagen wir: zwischen Weihnachten und Ostern. Oder: Die irdische Existenz Jesu verhält sich zu seinem Leiden in der Welt, wie die von beiden geteilte Existenzweise - wir setzen »Geschichtlichkeit« - sich zu Gottes Offenbarung in der Auferweckung Jesu verhält. Wenn wir dies Ergebnis in einer Übersicht zusammenfassen, dann muß der Eindruck eines einfachen Überdeterminierungsverhältnisses zwischen den verschiedenen Bedeutungsschichten entstehen.

Abbildung 30



Integriertes Modell der Bedeutungsschichten von Act 8,26-40

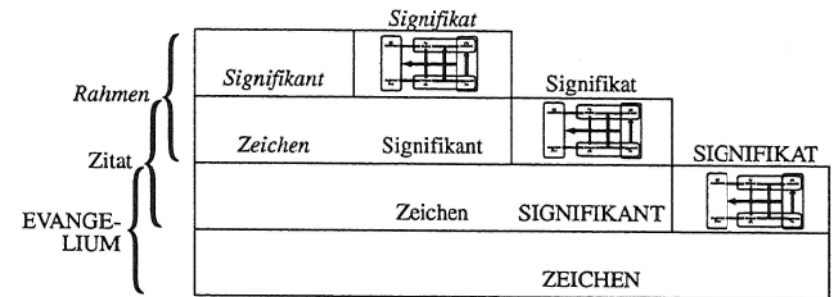
Aber die Erzählung von der Bekehrung des Äthiopiers reduziert sich nicht auf diese Theologumena, sondern sie ist deren Interpretation in einer Inszenierung, die zurückverweist bis auf die stilistischen Aktivitäten des Schriftstellers Lukas. Ihre Bedeutungsstruktur setzt alle drei Ebenen in einer bestimmten Weise in Beziehung. Dies gilt es abschließend innerhalb eines besonderen Modells zu betrachten.

c) Die Integration von Signifikant und Signifikat

Ein Text im Text, der auf einen nur angedeuteten Zusammenhang, das »Evangelium von Jesus«, hin zu interpretieren ist: Roland Barthes hätte die Taferzählung vom äthiopischen Kämmerer in einer frühen Phase seiner Arbeit mit dem Instrumentarium, das er zur Analyse der

»Mythen des Alltags« entwickelte, als ein durch Überdeterminierungen gekennzeichnetes semiologisches System analysiert.³¹ Für uns scheint sich dies als letzter Schritt unserer Analyse deshalb nahezulegen, weil wir auf allen Bedeutungsebenen Hinweise auf Überdeterminierungen erhalten haben, zuletzt bei der Zusammenstellung der Aktantenmodelle. Wir hätten allerdings den Zusammenhang von mindestens drei Bedeutungssystemen zu betrachten. Unsere bisherigen Ergebnisse wären dann so systematisieren: Die Erzählung als Zeichen (Signum, das seinerseits aus Signifikant und Signifikat besteht) wäre als Signifikant des Textzitats zu verstehen, das heißt als Formelement eines übergeordneten Zeichensystems, das seinerseits wieder Signifikant des »Evangeliums von Jesus« ist.

Abbildung 31



Überdeterminiertes Zeichenmodell der Bedeutungsschichten von Act 8,26-40 nach Barthes

Diese Hypothese vom internen Aufbau christlicher Traditionsmuster läßt sich durch die Zusammenstellung unserer Ergebnisse aber Schritt für Schritt in eine umfassendere Vorstellung integrieren (und dadurch in der uns schon vertrauten Weise paradigmatisch falsifizieren). Im Einklang mit dem Richtungssinn der Entwicklung Barthes' vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus wird uns diese alte Missionserzählung durch ihre unübersehbare strukturelle Integration von dem, was die Semiotik auseinanderreißt, unserem Ziel einer medial differenzierbaren Beschreibung christlicher Traditionsmuster noch einmal ein

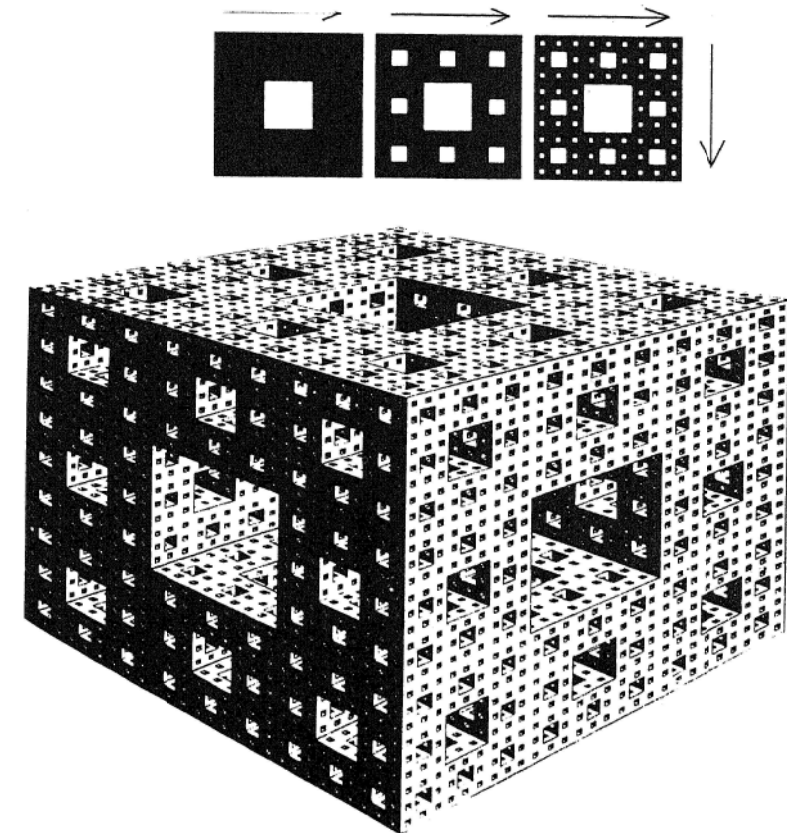
31 (fr. 1957), Frankfurt (1964) 1988, 88-96 (»Der Mythos als semiologisches System«).

Stück näherbringen. Die Erzählung läßt sich nicht so in Signifikanten und Signifikate separieren, wie es das semiotische Mythos-Schema vorgibt. Es gibt hier keine »geheime Geschichte«, die wir als Manipulierte ergänzen müßten, um das Ganze überhaupt rezipieren zu können. Folgt man dem Schema, so müßte man statt dessen sagen: Die Erzählung enthält als ein einziges Superzeichen auch eine einzige Signifikantenkette - dahinter allerdings unterschiedlich detailliert ausgeführte Bedeutungsfolien, die Interpretationsraster in sich stets erweiternden Rahmen bereitstellen. Die Aktivität des Rezipienten ist also erforderlich, um seine eigenen »stories« so plastisch hervortreten zu lassen wie in der Darstellung des Meisterschriftstellers Lukas. Wie bei der Ostergeschichte von den Frauen am Grabe herrscht dabei auch hier medialer Realismus. Lukas verfährt, wie wir gesehen haben, nicht einfach intertextuell, sondern er realisiert in seiner Darstellung autosemantisch die Musterspeicher »Schrift«, »Evangelium« und »Taufe« so weit, daß die Strukturen der jeweiligen Bedeutungsfolien hervortreten und vergleichbar werden. Der Rezipient muß das beachten, d.h. er wird einen Widerstand zu überwinden haben, wenn er versucht sich selbst so zu manipulieren, wie die »Mythen des Alltags« ihm das nahelegen.

Hierbei durchbricht zunächst die eingangs herausgearbeitete Integration von Oberflächen- und Tiefenstruktur das semiotische Schema. Wir müßten die Barthessche Normalbesetzung umkehren, um unser Ergebnis in ihm notieren zu können. Das »Evangelium von Jesus« definiert alle Elemente des Schriftzitats und dieses schließlich alle Elemente der Rahmenerzählung von der Bekehrung des Äthiopiens. Dadurch wird erstens diese »geheime«, bloß erschlossene, scheinbar fernste Bedeutungsstruktur des Evangeliums offenbar und tritt in den Vordergrund. Sie wird aber zweitens durch die dort ausgeführten ausführlicheren »stories« der Schrift *und* der unterschiedlich dimensionierten ausgeführten Vordergrundhandlungen kompatibel für verschiedenen bewährte Erfahrungs- und Wissensorientierungen anderer Ordnung. Denn diese Bedeutungsstrukturen stehen drittens unter dem Anspruch, *dieselbe* Grundorientierung zu vermitteln. Es muß sich also tatsächlich im Integrierten Modell aus der oben hypothetisch erfolgten Zusammenstellung der drei Bedeutungsfolien ein Fließgleichgewicht der Aktantenmerkmale und -funktionen über alle Besetzungspositionen hinweg erkennen lassen, das auf allen drei Ebenen gleichermaßen bestätigungsfähig ist. Man könnte es so formulieren: Gott (als Vater Jesu Christi, als Retter in der Schrift, als Sender des Missionsgeistes) stellt dann das Kreuz Jesu Christi, jene schwer deutbare Erniedrigung in der Schrift und den schwer einzuordnenden Äthiopier einer Welt zur Verfügung, in der die potentielle »Nachkommenschaft« Christi lebt. Auf jene Objekte hin ist Philippus nach dem Vorbild Christi orientiert. Dabei muß er - wiederum nach dem Vorbild Christi - die

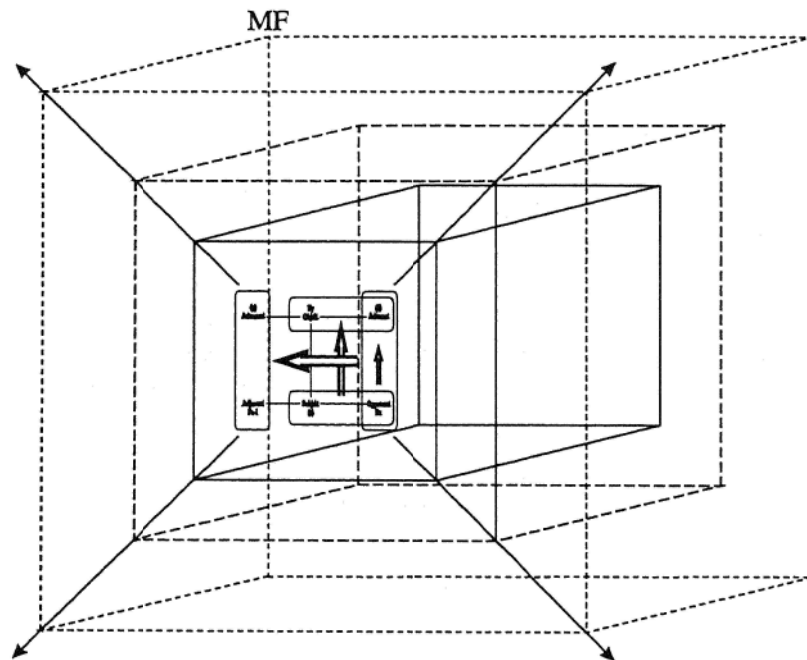
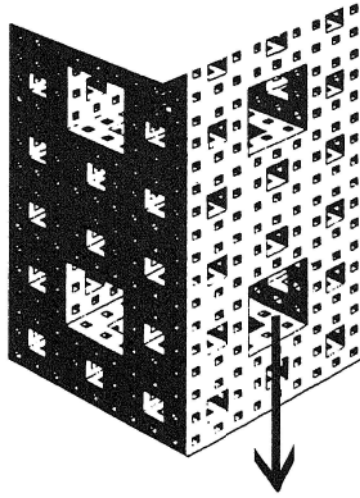
Bedingungen seiner irdischen Existenz transzendieren, wobei ihm eine Hilfe zukommt, die vom Typus der Geistnatur Jesu ist. Die Rahmenerzählung qualifiziert sie als übernatürlich, das Schriftzitat sagt nun eindeutig, daß sie auch durch den Tod hindurchträgt. Dieses Verständnis ergibt sich aber nur mit gleichzeitigem Blick auf alle Bedeutungs- und Darstellungsebenen, so daß sich ein dreidimensionales und zugleich fraktales Modell dieses Traditionsmusters nahelegt.

Abbildung 32



Fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster 3a: Konstruktion mit Löchern (Sierpinski-Teppich / Mengerscher Schwamm)

Abbildung 33



Fraktale Struktur christlicher Traditionsmuster 3b: Act 8,26-40

»Unsemiotisch«, aber auch »unmythisch« organisiert ist dieses Muster sodann, weil seine Binnenstruktur von Anfang an auf intertextuelle Anreicherung hin konzipiert ist. Dies ist offen angezeigt und nicht erschlichen. Noch im Schema des Integrierten Modells begegnet »innen« in der Ausgangssituation der Missionar in der Beschränktheit seiner (Jerusalem?) Existenz dem fremden schriftlesenden Äthiopier als einem undeutlichen Orientierungsmuster in einer ihm fremden Welt. Wie das Modell rekonstruiert, orientiert ihn die Lösung auf ein Muster hin, das jene Fremdheit und seine eigene Beschränktheit zusammenzieht und vor diesem Hintergrund dann den »Sender« dieses »dunklen Objekts der Begierde« als den erkennen läßt, der durch den »Geist« - und im Taufwasser - dessen verborgene christliche Gestalt enthüllt. Rembrandt stellt die Bedeutung des an sich unsichtbaren Taufgeschehens an dieser Geschichte dar, indem er den Philippus direkt von Jerusalem aus auf seinem vorherbestimmten Weg angekommen sein läßt am lebendigen Wasser, das den Eunuchen seinerseits missionarisch fruchtbar werden läßt - während dieser, gleichsam im Zickzack vom Wagen an seinem berittenen Knecht und an dem Knaben vorbei, der sein Gewand hält, ein ganzes Netzwerk sozialer Differenzen zerreißt, um in die Gemeinschaft des Täufers zu gelangen. Hier treffen beide von Jerusalem ausgehenden Bewegungen in einer Konstellation zusammen, die vor allem als Überwindung Jerusalemer Begrenzungen definiert werden muß.

Abbildung 34



Rembrandt-Grafik, Die Taufe des Kämmerers (1641)

Aus: H.-M. Rotermund, Rembrandts Handzeichnungen und Radierungen zur Bibel, S. 300

Diese missionarische Orientierungsbewegung muß mit den anderen, erkennbar »christusförmigen« Traditionsmustern strukturell kompatibel sein - und umgekehrt ist die mündlich überlieferte Christologie als Orientierungsmuster auf Dauer nur zu speichern, wenn sie sich anheften kann an dieses durch Orts- und Verhaltensänderungen körperlich realisierte Erfahrungsmuster christlicher Mission. Man könnte dies einen medialen Adoptianismus nennen - ein medialer Realismus ist jedenfalls für diese Erzählung kennzeichnend bis in ihre Binnenstruktur hinein. Noch dort schreibt sie im Detail fest, was für die christlichen Orientierungsmuster von Anfang an und grundsätzlich gilt: Die körperlich erfahrenen, vielleicht sogar traumatisierenden Missionserfahrungen, die hin zu den anderen, Fremden führen, werden mit jenen sprachlich gespeicherten Jesuanischen Traditionsmustern nicht unmittelbar verbunden, sondern nur durch eine regulierende, präzisierende Zwischenschicht von entsprechend thematisierten Traditionsmustern aus der »Schrift«. Und all dies muß schließlich anschlussfähig bleiben an die kollektiven Traditionsmuster, mit denen die Gemeinde in Riten und Gewohnheiten die Lebensspuren Jesu bewahrt. In diesem Sinn führt eine auch in unserem Schema nicht mehr darstellbare mediale Verkettung durch alle Schichten hindurch und macht deren Ende an einer christlichen Gemeinde fest, der die Geschichte einer besonderen Taufe als Ätiologie ihres eigenen Taufhandelns erzählt wird.

Der Schriftsteller Lukas orientiert so das besondere prophetisch-charismatische Geistverständnis der Gemeinde hin auf die christlich-universale Orientierung durch die »Schrift«. Dies deshalb, weil nur auf diesem Hintergrund die Lebensspuren Jesu erkennbar werden. Wenn wir zur Gegenprobe die verschiedenen Modellbesetzungen auseinander treten lassen, dann erlauben sie in einer traditions geschichtlichen Perspektive genauer zu ermessen, wie Schriftzitat und homiletisches Lehrgespräch das Verständnis des übrigen Materials modifizieren. Für sich genommen erzählt es als charismatische Führungsgeschichte die »unerhörte Begebenheit« von der Bekehrung des Äthiopers. Die Lukanischen Gemeinden würden sie »im Geist«, d.h. allegorisch auslegen und darin dann nur einen in verschiedener Stoßrichtung ausdeutbaren »Beweis des Geistes und der Kraft« sehen, eine Führung bloß zu den Heiden oder auch schon einen bestimmten Fingerzeig zur Mission im Süden. Die Lukanische Theologie setzt dieses direkte und massive Zeugnis des Geistes voraus und bleibt von ihm abhängig. Und so scheint sich auch eine adoptianische Lesart dieser Theologie je und je zu bestätigen. Sie wird dennoch dem Schriftsteller-Theologen Lukas nicht gerecht. Die Rezeption des von ihm fast collagenhaft geschaffenen Orientierungsmusters bindet die Gemeinde auch in eine heilsgeschichtlich qualifizierte Evolution der Medien ein. Es geht nur um Geistmanifestationen Gottes, von denen die Heilige Schrift Israels

berichtet, und diese orientieren *alle* auf Jesus Christus hin, so daß der Heilige Geist heute, indem er auf Christus hinorientiert, auch die Schriften erschließt - und diese Ordnung ist nicht umkehrbar.

In diesem Rahmen kann der Geist nicht als Phantasma spuken, sondern er entrückt den Philippus, als der äthiopische Kämmerer nach getaner Taufat freudig seiner Wege zieht, damit er in einer anderen Geschichte mit eigener Ordnung wieder auftauchen kann, wo er »das Evangelium in allen Städten predigte, bis er nach Cäsarea kam« (V. 40). Diesseits der »Mitte der Zeit« wird dieses »Evangelium von Jesus« die Gemeinde universal und dauerhaft orientieren können. Gerade weil »sein Leben hinweggenommen wird«, wird »seine Nachkommenschaft unzählig sein« (V. 32). Die Gemeinde wird aufgrund dieses Schriftverständnisses in ihrer Mission alle natürlichen Begrenzungen überwinden, wie Jesus alle Beschränkungen seiner Existenz überwunden hat, als er in Vollendung seines irdischen Wirkens ans Kreuz ging. Dieses Lebensmuster erweist sich als Grundmuster der Schrift - sie »erfüllte sich«, indem er mit seinen letzten Schritten auch noch deren Verstehensgrenze überwand. So erschließt sich der Gemeinde, daß eine solche Orientierung an Jesu Christus auf Gott den Schöpfer und Vollender der Welt ausgerichtet ist und daher gültig bleibt, durch jede »Erniedrigung«, jedes »Gericht« und jeden »Tod« hindurch. Mit anderen Mitteln zwar, orientiert also auch der Theologe Lukas »paulinisch«. Der Geist, den die Gemeinde erfährt, ist nur als der Geist, über den Jesus verfügte, der heilige Geist Gottes. Und dieser belohnt nicht die Gerechten, sondern er rettet vom Gericht durch das Mitsterben mit Christus nach dem Vorbild des Stephanus (vgl. Act 7,59f).

Letztlich läßt sich also nirgendwo innerhalb dieses christlichen Traditionsprozesses die Form vom Inhalt isolieren. Die Kontinuität der Muster wird gewährleistet durch eine nicht abreißende Kette von Grenzüberschreitungen nach dem Vorbild Jesu. Lukas setzt die christliche Traditionskette durch eine Revolution der Form fort: als christlicher Schriftsteller. Die Muster, die er dabei schafft, sind Speichermedien mit einer hochkomplexen Binnenstruktur, deren Möglichkeit, Erfahrung zugleich zu speichern und anzuregen, die voranstehende Analyse aufzeigen sollte. Vorangegangen ist dem Schriftsteller Lukas der Briefeschreiber Paulus. Seine Briefe haben keine narrative, sondern eine diskursive Binnenstruktur, was uns vor Einseitigkeiten strukturaler Methodik bewahren kann. Daneben und im Hintergrund stehen schriftliche Quellen wie Q und Mk, die wir hier nicht eigens thematisiert haben. Aber auch so dürfte deutlich geworden sein, daß sich auch die ersten schriftlichen Zeugnisse christlicher Tradition einordnen lassen in das Medienspektrum des frühen Christentums.

Von Lukas und den anderen Evangelisten, von Paulus und den anderen Briefschreibern des Neuen Testaments kann man lernen, daß »Auferstehung Jesu Christi« auch eine medial beschreibbare Realität ist. Zu den medialen Merkmalen der schriftlichen Fixierung christlicher Tradition, die wir im nächsten Kapitel genauer auf ihre paradigmatische Reichweite hin betrachten sollten, gehört die ebenen-, d.h. maßstabunabhängige Rekurrenz derselben Speicherstruktur in einer quasi-räumlichen Anordnung, die das Ganze stets in den Teilen wiederfinden läßt, wenn auch dort typischerweise mit einem Verlust jener Prägnanz, mit der das Ensemble wirkt. Wir werden im nächsten Kapitel untersuchen, inwiefern diese fraktale und holographische Organisation repräsentativ ist für den christlichen Traditionsprozeß im ganzen. Die bisherigen Ergebnisse lassen uns lediglich erwarten, daß alle Speichermedien »intertextuell« sind, d.h. daß sie alle mit Hilfe ihrer Binnenstruktur andere Traditionsmuster abbilden und überdeterminieren können. Im Durchschreiten wirkt die Textwelt des Paulus oder des Lukas wie eine Raumcollage aus Folienmustern - in denen freilich nur die Projektion eigener Erfahrungen erkennbare Gestalten hervorbringt. Konzeption und Rezeption lenken das Augenmerk auf Veränderungen, die mit Sicherheit erwartet werden können. Die unterschiedlichen Medienkonstellationen, die wir bislang beobachtet haben, verweisen auf soziale und institutionelle Umbrüche, wie sie die Umorganisation gesellschaftlicher Informationsspeicherung nach sich zieht. Sie werden uns z.B. durch die damit einhergehenden Säkularisierungsschübe geschichtlich bewußt. Die dazu parallel verlaufende Umorganisation der Sinnlichkeit sollten wir für den christlichen Traditionsprozeß eigens in den Blick nehmen, weil ihr Ergebnis die jeweils selbstverständliche Voraussetzung des Christentums sowohl wie auch seiner Ablehnungen und Verdrängungen ist. So erfordert die reine Decodierung von Körpersignalen eine ganz andere Thematisierung der Körperoberfläche, eine ganz andere Koordinierung von Auge und Ohr, als sie durch Schriftmuster trainiert wird; und die Codierung und Decodierung von Schrift erfordert, wie die Institution Schule bezeugt, eine gewaltige Disziplinierung des Lage- und Bewegungssinns. Der Wille, sich am körperlich abwesenden Jesus zu orientieren, provoziert solche Anstrengungen; von ihrem Erfolg oder Mißerfolg bleibt jene Orientierung in keinem Fall unberührt.

Dabei ist, wie wir gesehen haben, für den christlichen Traditionsprozeß das Schriftmedium von Anfang an konstitutiv. Aber es sollte auch deutlich geworden sein, daß die Schrift dabei stets eingebunden ist in eine jeweils besondere Medienkonstellation. Körper und Sprache als Musterspeicher sind längst durch Schriftmuster organisierbar, als Israel seine Überlieferung in heiligen Schriften zu kodifizieren beginnt. Jesus interpretiert sie in einer Vielfalt lebensweltlicher und kultureller Muster, die ihn selbst zu einem Körpermedium werden

läßt, das Schrifttradition organisiert - und in dieser Eigenschaft wird er immer wieder innerhalb des medial komplexen christlichen Traditionsprozesses zum Ausgangspunkt neuer Musterprägungen. Diese wiederum sind nach Form und Inhalt im allgemeinen bestimmt von der Doppelfunktion der Lehr-Gestalten in semiliteralen Gesellschaften, im besonderen aber von ihrer Zentriertheit auf die singuläre Lehr-Gestalt Jesus Christus und auf die stets als Lieferant von Hintergrundfolien kopräsende heilige Schrift Israels.

Solche Ergebnisse Theologischer Hermeneutik sperren sich gegen vorschnelle dogmatische Vereinnahmungen - indem sie deren Voraussetzungen medial differenzieren. Spricht das kontinuierliche Fließen des Stroms frühchristlicher Überlieferungen in seiner medialen Breite für das katholische Traditionsprinzip? Oder begründet umgekehrt die Einsicht in die konstitutive Funktion des Schriftmediums für das, was dort tradiert wird, noch einmal viel tiefer, was im protestantischen Schriftprinzip vielleicht allzu apologetisch formuliert ist? Es liegt nahe, diesen Gegensatz selbst wieder auf die Permanenz der Revolution zurückzuführen, die die christliche Tradition konstituiert und die sie auf ihre Art fortsetzt. Im Paradigma Theologischer Hermeneutik läßt sich diese Erkenntnis nicht ablösen von einzelnen Traditionsmodellen in ihrer singulären medialen Konstellation. Und die Differenzen, dann jeweils hervortreten, sprechen sowohl gegen eine Hermeneutik, die das protestantische Schriftprinzip konfessionalistisch ideologisiert, als auch gegen eine solche, die den Medienstrom christlicher Tradition juristisch institutionalisiert und instrumentalisiert. Schrift- wie Traditionsprinzip sind in ihrer jetzigen fundamentaltheologischen Funktion gebunden an eine neuzeitliche Medienkonstellation, deren hermeneutische Dogmatisierung sie gemeinschaftlich verhindern und die sie selbst davor bewahrt, die ihnen je für sich innewohnende häretische Tendenz zu entfalten: Der papierene Papst verhindert den päpstlichen Antichristen - und die katholische Weite christlichen Lebens verhindert, daß sein prägnantestes Traditionsmodell als Codex von dicta probantia den Tod der tausend Deduktionen stirbt.³²

Aber hier geht es bereits um die Bibel als gedrucktes Buch und um eine christliche Orientierung, die mit diesem Medium kompatibel ist. Das kritische Potential handschriftlich tradierten Christentums entfaltet sich anders. Im nächsten Kapitel wende ich mich zunächst den Medienkonstellationen und mediale Entwicklungen in der fortdauernd semiliteralen Welt des »christlichen Mittelalters« zu. Dort, eingesunken in den Medienuntergrund moderner Kommunikation, liegen für unser Paradigma Theologische Hermeneutik Bausteine bereit, auf die wir in zukünftigen Konstellationen wieder angewiesen sein könnten

und die jetzt schon zeigen, wie schmal die Fundamente sind, auf denen das Gebäude der Hermeneutischen Theologie errichtet wurde.

³² Vgl. zum Problemkreis Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964 (KiKonf 7).

VI Chartres lesen lernen

Blicken wir zurück auf den Weg, der bereits hinter uns liegt: Vom Zeichenschema der modernen Hermeneutik aus haben wir uns zunächst weit zurückgewandt zur ursprünglichen Orientierung an den Hermen (Kap. I). Das Nachdenken über die Art und Weise, wie wir heute mit alten Orientierungsmustern umgehen, führte uns dann zum Mythos, dem Inbegriff traditionaler Kommunikation (Kap. II). Wir betrachteten anschließend genauer den Umbruch, den die Musterspeicherung durch die Schrift in unserem Kulturkreis und für seine theologische Tradition bedeutete. Nicht nur die griechische Philosophie, auch die Überlieferungsgeschichte des Alten Testaments wurde durch diese kulturelle Revolution angestoßen (Kap. III). Für die Theologische Hermeneutik treten vor diesem Hintergrund die Orientierungsmuster hervor, die von Jesus von Nazareth ausgegangen sind. Dabei reicht die Palette noch einmal von überwiegend körperlichen Mustern bei den Heilungsriten über Zeichenhandlungen und Worte, die – als Gleichnisse – orientierende Taten sind, bis zu den Gebeten Jesu, die sich bei näherer Betrachtung ebenfalls als sozialisierende Muster erweisen (Kap. IV). Die urchristlichen Schriftsteller verhalfen uns im vorigen Kap. V zur Erkenntnis, daß auch nach Ostern der Körper Jesu nicht einfach in einen geisterhaften »Sprachleib« aufersteht. Die Botschaft von ihm versetzt seine Jüngerinnen und Jünger ebenso in eine zugleich orientierte und andere orientierende Bewegung, wie seine Botschaft selbst es tat – es gibt aber beschreibbare Differenzen in den medialen Hintergrundkonstellationen.

Das Paradigma Hermeneutischer Theologie, trägt uns – »verstehend« – im semiotischen Schema allzu schnell über jene Grenzschicht unseres Körpers hinweg, in der die Tradition uns Christus nahebringt; falsche Innerlichkeit und oberflächliche Äußerungen sind die Folge. Das semiliterale Mittelalter zeigt uns deutlicher, als es uns heute bewußt ist, daß alle Sinnesorgane von christlichen Orientierungsmustern angesprochen werden können. Zieht man in einer Prozession unter Gesang und Weihrauchduft in eine Kathedrale, so schreiben sich ganzheitliche Muster dem Körper ein: christliche Hologramme wirken als Engramme. Für solche Traditionsprozesse, die über tausend Jahre

lang die Kontinuität christlicher Überlieferung trugen, hat die traditionelle Hermeneutik ebensowenig angemessene Verstehenskategorien entwickelt wie für die orale Tradition einst und jetzt.

In diesem VI. Kapitel geht es darum, statt einer Handschrift eine Kirche als christlichen Musterspeicher lesen zu lernen. Als Beispiel dient uns die Schöpfungstradition in der Kathedrale von Chartres. Wir lernen dabei zwei grundverschiedene Betrachtungsweisen christlicher Hologramme zu unterscheiden. Geführt von dem belgischen Kunsthistoriker Jan van der Meulen, buchstabieren wir zuerst die Kathedrale als eine Schrift, die uns von allen Seiten umgibt (VI.2). Anschließend vertrauen wir uns dem australischen Autodidakten John James an, der uns in die verlassenen Ecken und Winkel führt und für den diese Kirche ein holographisches Muster ist, voller unentdeckter Beziehungen und geheimer Informationen (VI.3). Beides ergänzt sich zu einem Bild ganzheitlicher *Konzeption*. Doch die hermeneutische Erfassung der entsprechenden *Rezeption* setzt die postmoderne »Wiederentdeckung der Sinne« voraus (VI.4). Um sie in ihrer paradigmatischen Bedeutung zu verstehen, sollten wir uns in Weiterführung der Einsichten, die wir im vorigen Kapitel in die quasi-räumliche Musterspeicherung durch die Schrift gewonnen haben, noch einmal vergegenwärtigen, was Traditionsvermittlung in einer semiliteralen Welt bedeutet. In ihr vermitteln zwischen der Heiligen Schrift und der »imitatio Christi« Hologramme, die deutlicher als heute auf den »Körper als Medium« verweisen (VI.1).

1. Der Körper als Medium

Hermeneutik im Zeichenschema ist körperlos; sie orientiert durch bloße Sinnverweise. Beim Zerfall der Hermeneutik des Verstehens, in dem etwas stets etwas anderes bedeutet und die von diesem zu jenem führt, geht der Sinn aller Zeichen verloren. Wenn ihr Paradigma zerfällt, werden Leerstellen spürbar. Das Reich der Sinne erscheint dabei als ebenso leer wie das Reich des Sinnes. Aber was bleibt dann? Auch Christen sind hier zunächst orientierungslos. Noch ehe sich die Frage der Glaubensentscheidung stellt, wird kein Jesus mehr zum Christus, wenn Bibel-Buchstaben gesehen und Predigerworte gehört werden. Er ist weder derjenige, der noch das, was verstanden wird, weil gar nichts mehr verstanden werden kann.

Im vorigen Kapitel haben wir gesehen, wie der Poststrukturalismus in einer solchen Situation heute den Körper des Textes entdeckt. Im Mittelalter, vor der modernen Herrschaft des Zeichenparadigmas, partizipierte das diesseitige Reich der Sinne am Reich des Sinnes, das man heute »das Jenseits« nennt, und konnte es daher vielfältig repräsentieren. Die Heilige Schrift vermittelte zwischen dem grundlegenden

Partizipationsverhältnis und den abgeleiteten Repräsentationsverhältnissen. Wenn wir diese Verhältnisbestimmung einbetten in den medialen Kontext einer semiliteralen Welt, dann trägt diese Konstellation vor der Herrschaft des Paradigmas Hermeneutischer Theologie zur Beantwortung der Frage bei, die mit dessen Verfall in neuer Radikalität gestellt werden kann und muß: Wie werden christliche Orientierungsmuster überhaupt weitergegeben?

In semiliteralen Gesellschaften bleibt spürbar, was Kinder noch wissen: Lesen und Schreiben sind anstrengende körperliche Arbeit und sie gehen einher mit einer harten Disziplinierung autonomer Regungen durch einen fremden Rhythmus, der sich dem Körper einschreibt.¹ Das Lesen geschah mit dem ganzen Körper und war so laut, daß lesenden Mönchen häufig abgelegene Zellen zugewiesen wurden. Das Schreiben einer Seite aber bedeutete nicht das Notieren eines fernen Sinns, sondern das ausgestaltende Reproduzieren eines ganzen Mikrokosmos. Er war selber eingebettet in eine partizipierende und daher stets repräsentierende Raum- und Zeitwelt. So wie der Altar in der Kirche waren das ganze Kloster und sein Garten nach einem festliegenden Bauplan ausgerichtet und gedeutet durch eine Vielzahl von Konstanten und Beziehungen, die wir nur noch als symbolische Landkarten »lesen« können. Ihr Zentrum waren Jesus Christus und seine Welt, wie Altes und Neues Testament sie bezeugen, d.h. eingebettet in Heilswirklichkeit und Heilsgeschichte. Und so wie Schreiben Gottesdienst war, so übernahmen die Mönche selbstverständlich für sich und ihre Welt Jünger- und Ortsnamen der Bibel. Vor allem aber übernahmen sie deren Beziehungsraster als ihre Orientierungsmuster. Sie übernahmen das Gelesene und Geschriebene in Liturgie und ständiges Gebet und akzentuierten es mit Körper und Sinnen. Sie machten die Vita Jesu zum Skript ihres Tages- und Lebensrhythmus. Sie meditierten seine Leidensgeschichte im Kreuzgang und gingen seinen Leidensweg mit. Sie identifizierten sich mit ihm durch Askese und Fasten, manche schliefen im Sarg, die körperliche Inskription dieser imitatio ging bis zu Stigmatisierungen.

Aber auch im Alltag waren die Mönche nach seinem Urbild für andere da. Dies mußte nicht in unserem modernen Sinn ethisch begründet sein. Es geht hier auch nicht um die Idealisierung dieser christlichen Lebensweise, sondern darum, die Bedeutung des Körpers als Speicher christlicher Orientierungsmuster in einer semiliteralen Welt zu verstehen. Diese schriftinspirierte und zugleich regulierte imitatio Christi als Grundprinzip mönchischen Lebens tendierte dazu, zum – beispielsweise franziskanischen – Habitus zu werden. Ein nicht unwesentlicher Teil klösterlicher Unterweisung bestand in körperlichen

¹ Vgl. zum Folgenden z.B. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters* (fr. 1957), Düsseldorf 1963.

Einübungen, die Erfahrungen aus Exerzitien als Prägung von Alltagserfahrung lebenspraktisch werden ließen. In beständiger Körperhaltung sowie eingeschliffenen Bewegungsmustern und Reaktionen, wie Hermann Hesse sie in »Narziß und Goldmund« beschreibt², können wir die Wirkung solcher körperlicher Inskription studieren. Die imitatio Christi war also eine gestaltorientierte Körperinskription, die als Haltung in verschiedenen Lebenslagen christliche Orientierung bewirkte. Auch wenn sich diese traditionale Orientierungsweise von außen schwer wirklich nachvollziehen läßt, so ist doch einsichtig, daß eine solche Haltungsprägung in vielen Fällen schneller und sicherer Verhalten reguliert als eine christlich-ethische Orientierung, die jedesmal bewußte Erinnerung, Bedeutungsübertragung und Anwendung voraussetzt. Sie versagt nur in prinzipiell neuen Situationen – und durch diese eben sind nichttraditionale Gesellschaften permanent geprägt. Aber auch in unserer Welt bleibt das Ziel vorgegeben, »zu handeln wie Jesus (gehandelt hätte)«. Und da die klassisch modernen Ethikkonzepte ganz offensichtliche Mängel haben, werden in einer postindustriellen Gesellschaft die vormodernen Orientierungsmodelle mindestens in dem Sinn zu Kandidaten neuer Modelle, daß wir uns fragen, warum und wie jene eigentlich funktioniert haben. Auch hierzu kann Theologische Hermeneutik beitragen, wenn sie sich semiliteralen Kommunikationsbedingungen zuwendet.

In einer solchen Welt reguliert die Schrift Traditionsmuster, die sich von Körpern ablösen und in Körper einschreiben. Alle Sinne können dabei affiziert werden. Wir müssen uns diesen Vorgang dreidimensional vorstellen, d.h. wir haben es jedenfalls dort, wo der Körper Medium ist, mit räumlichen Informationsspeichern und –Mustern zu tun. Das zweidimensionale Verweisungsschema der herkömmlichen Hermeneutik wird dadurch gesprengt. Mit Gründen kann man die dort auch genetisch im Zentrum stehende körperlose und als bloßes Zeichen verstandene zweidimensionale Schrift als ein abgeleitetes Phänomen ansehen, das hermeneutisch in die Irre führt, wenn man sie als Inbegriff des christlichen Traditionsvorgangs medial isoliert. Ich möchte in diesem Kapitel zeigen, daß sich viele alte wie neue christliche Orientierungsmöglichkeiten erschließen, wenn wir dreidimensionale Muster und deren Speicherung nicht als etwas Singuläres, sondern als eine grundlegende Kategorie Theologischer Hermeneutik ansehen und die Schrift sowie die Relationen des Zeichenparadigmas als von dorthin begründete und verstehbare Epiphänomene.

Wenn ich von körperlichen Engrammen spreche, die durch Hologramme vermittelt und wohl auch als solche gespeichert werden, so beziehe ich mich vor allem auf Forschungen zur Künstlichen Intel-

² Erzählung (1929/1930), Frankfurt 1970 (GS 5), 7-320.

ligenz.³ Genötigt durch die im Vergleich zum menschlichen Gehirn verhältnismäßig geringe Leistungsfähigkeit zeichenverarbeitender Denkmaschinen, wandte man sich dort vom Zeichenmodell des Erkennens ab und untersuchte erfolgreich die Eigenschaften holistischer Systeme. Bei einer Holographie etwa bilden zwei Laserstrahlen das Interferenzmuster eines Objekts. Holographische Musterspeicherung, die durch bestimmte Formen von Laseraufnahmen simuliert werden kann, ist fraktal, d.h. jeder Teil des gespeicherten Musters trägt die gesamte gespeicherte Szene in sich:

»Nimmt man beispielsweise das Hologramm eines Tisches, schneidet eine Ecke davon ab und lenkt den Laserstrahl durch das, was übrigbleibt, dann fehlt dem Bild des Tisches nicht etwa eine Ecke; vielmehr ist immer noch der ganze Tisch zu sehen – nur in etwas schlechterer Auflösung.«⁴

Ähnliches läßt sich etwa an unserem Sehzentrum beobachten. Werden bestimmte Teile zerstört, haben wir nicht eine Lücke in unserer Wahrnehmung, sondern unser Bild wird ebenfalls unschärfer.

Im zweidimensionalen Zeichenschema werden Beziehungen durch Mengenzuordnungen aufgrund objektiver Merkmale reguliert; nur so werden Informationen auch gespeichert und abgerufen.

»In einem holographischen Gerät zum Erkennen von Ähnlichkeiten hingegen interagieren zwei ganze Wellenfronten; dabei zeigen die hellen Flecke Energiespitzen oder Resonanzen an. Werden Ähnlichkeiten auf diese Weise erkannt, so stellt sich die Frage >ähnlich bezüglich wessen < gar nicht.«

Hologramme sind »virtuelle Sofort-Erkenner von Ähnlichkeiten«.⁵ Solche holographischen Modelle entsprechen viel eher der Interaktion unserer Gehirn-Neuronen, als es mechanistische oder allein mit logischen Symbolen und Ordnungsrelationen arbeitende Modelle tun. Diese scheiden auch durch ihren Programmierungsaufwand, ihren hohen Zeitbedarf und durch ihre geringe operationale Leistungsfähigkeit in realen komplexen Situationen als Kandidaten aus, wenn unsere eigenen geistigen Prozesse angemessen dargestellt und verstanden werden sollen.

Es spricht also einiges dafür, daß ein Großteil unserer Gedächtnis- und Gehirnleistungen holographisch funktioniert, daß Muster dreidi-

3 Vgl. Hubert L. Dreyfus / Stuart E. Dreyfus, Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der Denkmaschine und dem Wert der Intuition (am.: Mind over Machine, 1986), Reinbek 1987. Eine Einführung in die paradigmatische Bedeutung fraktaler Strukturen gibt James Gleick, Chaos – die Ordnung des Universums. Vorstoß in Grenzbereiche der modernen Physik (am. 1987), München 1988. Der Original-Utl. »Making a New Science« ist allerdings weniger engführend – tatsächlich erweist sich auch in dieser Perspektive eher die *Biologie* als die neue paradigmatische Leitwissenschaft.

4 A.a.O. 90.

5 A.a.O. 91.

mensional und nicht als symbolisch geordnete Ketten von Informationen gespeichert werden. Daher liegt es nahe, auch den christlichen Traditionsprozeß als wesentlich holographisch zu begreifen. Was immer wir davon wissen können oder wollen, durch welches Medium auch immer vermittelt, wie immer wir darauf reagieren und was immer wir damit machen – zu den Gestalten unserer Umwelt, auf die wir unausgesetzt reagieren, gehören auch materielle Repräsentationen der Lebensspuren Jesu. Nehmen wir die Muster, die auf ihn hin orientieren »in den Blick« – entgrenzt vom alten Paradigma und erst elementar bestimmt im neuen –, so erscheinen sie unter verschiedenen Aspekten.

Der christliche Traditionsprozeß im ganzen umgibt uns virtuell zu jeder Zeit und von allen Seiten. In vielfältiger Gestalt kann er den Sinnen ungreifbar nahe sein. Aber was immer sich dann aktualisiert und auf Jesus Christus hin zu orientieren vermag, was ver- und bearbeitet, mitteilbar und tradierbar wird (seinen »Sinn« erhält), muß außerhalb des Körpers gespeichert und medial repräsentiert sein. Es muß dann von einem Hologramm zu einem Engramm werden und sich der Sinnenoberfläche eines Körpers einschreiben. Und schließlich werden diese Engramme auch als Hologramme gespeichert, wenn man sich an ihnen orientiert und auf diese Weise zu einem Glied der christlichen Traditionskette geworden ist.

Obwohl also die holographische Musterorientierung in jedem Sinn »näher« liegt, müssen wir uns immer wieder zunächst an der Schrift und an der linear-logischen Zeichenverarbeitung orientieren. Zu ihr werden wir auch wieder am Ende unseres Weges zurückkehren – wie sie uns auch in diesem Kapitel ganz notwendig begleitet, weil sie in einer Kathedrale als Musterspeicher im Hintergrund stets präsent ist. Es gilt jedoch einiges dabei zu bedenken: Eine Unterbrechung der Zeichenorganisation hätte in jedem Fall einen totalen Informationsverlust zu Folge. »Wahrheit« hat als Kriterium des Zeichenparadigmas Informationskontrolle beim Empfänger zur methodischen Konsequenz; ihr Grundproblem ist die *Ferne* des Sinns. Hologramme hingegen zentrieren innerhalb ihres Paradigmas die Hauptaufgabe Theologischer Hermeneutik anders. Hologramme werden unschärfer, existieren aber als Ganzes weiter und bieten die Möglichkeit spontaner Ergänzungen und neuer Deutlichkeit. Die Hermeneutik des richtigen und falschen Sinns wird aufgehoben in einer Hermeneutik der mehr oder weniger deutlichen Prägung des Christusparadigmas. Hierbei geht es um eine Selbstverpflichtung zur Prägnanz, die in einem Prozeß wechselseitiger Orientierung nicht auf ein logisch Drittes zurückgeführt werden kann.

Die Wahrheitsfrage steht im Dienste gemeinsamer Orientierung an einer Gestalt, die es nicht »gibt«. Diese Gestalt geht durch Unwissenheit und Trägheit der Christenheit auch nicht sofort verloren, sondern sie droht im Sumpf der Entropie zu verschwimmen, verwechselbar zu

werden und in die Irre zu führen. Das Grundproblem der Theologischen Hermeneutik ist in Wahrheit die *Nähe* der christlichen Traditionsmuster. Sie berühren immer jetzt einen Körper. Das Bild von Jesus Christus, der jemandem gegenübersteht, ihn anblickt und mit ihm redet, ist auch als Fiktion schon Ergebnis einer Distanzierung und einer Verdrängung der medialen Konkretion, in der Gegenwartsorientierung gefordert ist und in der einen oder anderen Weise auch geleistet wird. Die Beschreibung und Bewertung der Orientierungsgestalten christlicher Tradition ist Aufgabe der Christologie, nicht der Theologischen Hermeneutik; wohl aber kann diese einen Beitrag dazu leisten, die christlichen Traditionsquellen in ihrer medialen Breite zu erschließen.

Das Mittelalter hat mit seinen Kathedralen eine holographische Form der Musterspeicherung und ihrer Tradierung gefunden, die einer semiliteralen Welt besonders angemessen ist und die uns in unserer Übergangssituation auch methodologisch und theoretisch viel zu denken geben sollte.⁶ An ihr läßt sich anschaulich machen, was christliche Hologramme sind, was sie leisten und wie sie christliche Tradition von einer Generation zur nächsten übermitteln – vor dem Hintergrund der Heiligen Schrift und doch im Kontrast zu ihr. Notre-Dame de Chartres, das katholische Gesamtkunstwerk, ist dafür ein gutes Beispiel. Wie es von allen Seiten auf uns einstürzt, wie es – gesteigert bei Gottesdiensten und Prozessionen – unsere Sinne aufs äußerste beansprucht, kann es eine postmoderne Verwirrung auslösen. Man kann jedoch lernen, die Kathedrale zu lesen als holographische Schrift, die in einzigartiger Effizienz und in raffiniertem Widerstand gegen geschichtliche Verflachung und entropische Unordnung kostbar leuchtende Orientierungsmuster von äußerster Prägnanz bereithält. Chartres schlägt eine Brücke von der Prä- zur Postmoderne, weil dort im Vorgriff deutlich gemacht wird, was die Abkehr vom Zeichenparadigma eigentlich bedeutet: den Bruch mit einer Tradition, die allein das Auge braucht, um einen Signifikanten wahrzunehmen, und dessen Signifikat scheinbar bloß als chiffrierter Bewußtseinsinhalt vorliegt. Christliche Tradition erfordert jedoch alle Sinne zur Rezeption, so wie sie ja auch in Körper, Geist und Seele gespeichert war und von ganzen Menschen konzipiert wurde.

⁶ Vgl. Edward Norman, *Das Haus Gottes. Die Geschichte der christlichen Kirchen* (engl. 1990), Stuttgart/Berlin/Köln 1990; Georges Duby, *Das Europa der Kathedralen 1140-1280* (fr. 1966), Genf 1966; Willibald Sauerländer, *Das Jahrhundert der großen Kathedralen: 1140-1260* (fr. 1989), München 1990 (UK 36).

2. Die Kathedrale als holographische Schrift (Jan van der Meulen)

Umschreiten wir die Kathedrale zunächst noch einmal vorsichtig von außen, indem wir uns hochgereckten Köpfen einem kundigen Führer anvertrauen: Jan van der Meulen. Am Nordeingang macht er uns zunächst auf eine der verwirrend vielen Gestalten im inneren Rundbogen des mittleren Portals aufmerksam: einen bärtigen Mann mit Kappe, ein Buch auf dem Schoß, den Kopf in die Hand gestützt, angestrengt, fast sorgenvoll nachsinnend.

Abbildung 35



Gott der Schöpfer als »nimbenlose Weisheitsfigur« (van der Meulen)

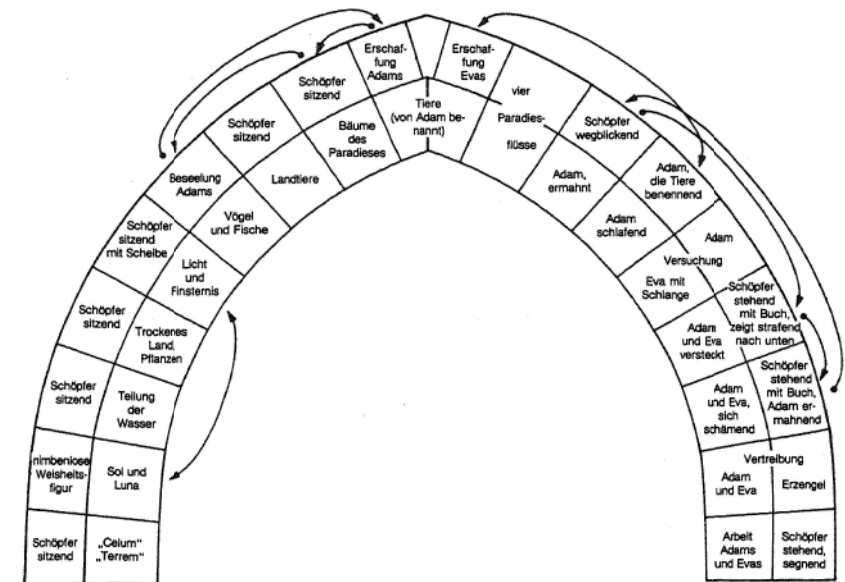
Wir erfahren:

»Die Figur personifiziert im Typus älterer Philosophendarstellungen jene Eigenschaft Gottes, aus der die Ideen hervorgehen, seine planende und gestaltende Weisheit, die insbesondere von der Schule von Chartres schon längst in einem engen Zusammenhang mit der Welterschöpfung gesehen worden war.«⁷

Und wir lernen diese Figur zu lesen als spätes (wohl um 1250) Ausrufezeichen hinter eine in Stein gehauene Abhandlung, mit der die »Schule von Chartres« gegen den Aristotelismus der Pariser Philosophen argumentierte, den Marxismus ihrer Zeit. Wir verstehen: Gott (nicht Aristoteles) ist »der Philosoph«. Denn wir erkennen, wie diese etwas drastische Interpretation sich einfügt in die Reihe der wunderbaren Genesisarchivolten, die die drei ersten Kapitel der Genesis wie ein Comicstrip zu erzählen scheinen. In ihrem Kontext folgt aus dieser Darstellung Gottes, daß im Gegensatz zur Meinung des Philosophen Aristoteles die Materie nicht ewig, sondern Werk seines Willens ist. Dies zeigt die von ihm vollzogene und ebenfalls dargestellte Trennung von Licht und Finsternis, wenn man sie in der Weite des alten augustinischen Paradigmas im kosmologischen Rahmen des »Engelsturzes« liest. Durchgängig, und auch das zeigt die Darstellung nach Beseitigung einiger leicht erkennbarer Störungen, begründet in dieser Vorstellungswelt der Schöpfer durch sein Handeln »außen«, was »innen« Wirklichkeit wird und also heute ist.

7 Jan van der Meulen / Jürgen Hohmeyer, Chartres. Biographie einer Kathedrale, Köln 1984, 248.

Abbildung 36



Nördliches Vorportal, Welterschöpfungszyklus. Pfeile: Rekonstruktion der ursprünglichen Anordnung

Aus: van der Meulen / Hohmeyer, Biographie der Kathedrale, Köln 1984, S. 247

Gerade wenn man so zu sehen lernt, muß man allerdings nicht mit van der Meulens Wertung einverstanden sein:

»Indem (die Schöpfung) in einer zeitlich kategorisierten Folge dargestellt wird, zeigt es sich, daß auch in Chartres die Idee des christlichen Mittelalters von homogener Zeit und ständiger Gegenwart der Auffassung vom zeitlich kategorisierten Fortschreiten der Geschichte weichen mußte. Die Kathedrale erstarrte und wurde alt.«⁸

Es kann sich auch erschließen, wie sich in jenen Außenbildern Gott den Menschen dieser Zeit in neuer Weise als Schöpfer zu erkennen gibt, indem er sich in Christus als Schöpfungsmittler offenbart.

8 Chartres: Die Welterschöpfung in historischer Sicht, Francia 5, 1977, 123.

Abbildung 37



Gott »konzipiert« Adam

Und diese Bilder zeigen in der Tat, wie auch van der Meulen zugibt:
 »Was er an Geheimnis eingeübt hat, das hat er an Menschlichkeit
 gewonnen.«⁹

Abbildung 38



Gott erschafft Adam

⁹ Van der Meulen / Hohmeyer, zit. Anm. 7, 251, zum »Beau Dieu« des mittleren Südportals.

Indem wir nun diese dreidimensionale Schrift zu lesen lernen, verstehen wir aber auch, was van der Meulen meint, wenn er sagt, daß die Kathedrale von dem Moment an zu altern begann, als Über-Interpretationen nicht mehr als Teil in das Gesamtkunstwerk integriert werden konnten, als Überprägungen alter Muster nicht mehr als Überdeterminationen des Alten verarbeitet wurden. Von innen, noch im Querhaus, entschlüsselt unser angeleiteter Blick in einer der funkelnden oberen Fensterrosetten die Ikonographie einer anderen, älteren Schöpfungsdarstellung.¹⁰ Christus, das inkarnierte Schöpfer-Wort, sitzt hier über dem Chaos, ein aufgeschlagenes Buch auf dem Schoß. Mit der erhobenen Rechten segnet er, in der erhobenen Linken hält er einen Globus, der in See, Land und Himmel unterteilt ist. Auf dem Land symbolisiert eine ummauerte Stadt die Menschenwelt; »koprasent« auf diesem Bild sind gleichzeitig die Sonne, der Mond in all seinen Phasen, die Planeten und die Sterne. In dieser augustinisch-typologischen Darstellung ist ein in seiner Art unüberbietbar reiches Schöpfungsdenken noch einmal so »auf den Begriff« gebracht worden, daß jede Abweichung und Änderung zunächst einmal als Verlust erscheinen muß. Dieses Glasbild ist selbst als Musterspeicher eine räumliche Schrift in der Art der Ikonenmalerei. In ihm repräsentieren Farben, Farbtönungen, Opakheit und Transparenz die Schöpfung und ihren Grund in der göttlichen Weisheit. Urstand und Fall, die Geschichte und ihr Ende in Gott sind gleichzeitig dargestellt und eingebettet in ein kosmisches Drama. Die Elemente dieser Schrift symbolisieren die ganze Weite der menschlichen Existenz, und sie interpretieren sie zugleich durch reiche, aber identifizierbare Zuordnungen.

»To sum up, the underlying exegesis is that God, the One, the eternal deity, in order to have created, must have wished to create and than known (planned) what he would create – Wisdom; then, in order to realize his wish to create, he had to express it, »and God said, let there be ...« – the Word. Finally, however, and this remained and remains the most elusive aspect, as the deity had no compulsion to create, his desire to create at all must have sprung from love – the Spirit ... Mankind, in its participation in creation (i.e. in the created world) participates in God – Providence.«¹¹

Wie van der Meulen durch Vergleiche mit Fresken, Miniaturen und Buchmalereien zeigt, konnte dieses in Jahrhunderten gewachsene und sich festigende Bildprogramm durch Akzentuierungen sehr sensibel auf aktuelle Herausforderungen reagieren und solche Lösungen dann durch Erweiterungen und Überlagerungen einbeziehen in ein theologisches Gesamtprogramm. Dies ist hier der Fall. Als Visualisierung der

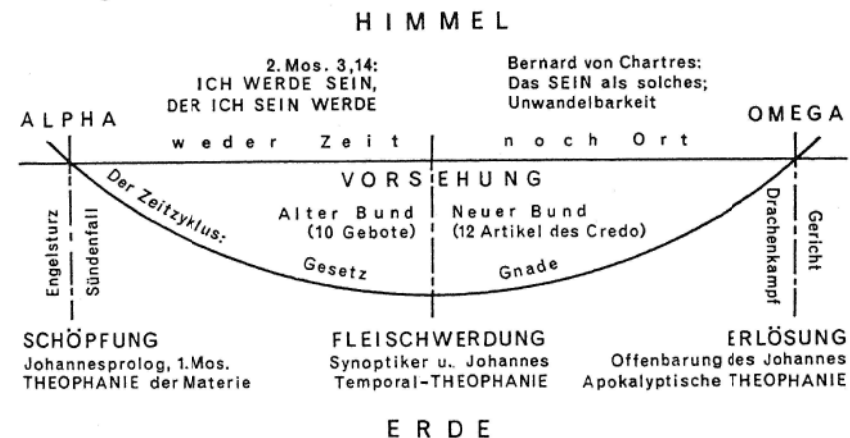
10 Vgl. Jan van den Meulen, A Logos-Creator in Chartres and its Copy, JWCI 29, 1966, 82-100, und neben den Tafeln dort die Abb. in: van der Meulen / Hohmeyer, zit. Anm. 7, XV.XVI (S. *79).

11 Van der Meulen, Logos-Creator, zit. Anm. 10, 87.

augustinisch-platonischen Schöpfungslehre der Schule von Chartres¹² wiederholt das von innen wundervoll leuchtende Bild (das sich kennzeichnenderweise nicht angemessen reproduzieren läßt) die Polemik gegen die aristotelische Schöpfungslehre, die auch jene Kleinplastik an der Außenseite des Nordflügels darstellt – annähernd zur gleichen Zeit, aber mit dem genau entgegengesetzten Mittel, nämlich durch die bekräftigende Einschärfung des alten Musters.

Was hier bedroht war und was dessen Verlust bedeutet, zeigt van der Meulen an der Gegenprobe: an der Kopie dieses Bildes im übernächsten Fenster, direkt anschließend an die Nordfassade. Diese verständnislose Kopie macht aus dem Schöpfer-Logos »the »corrected« portrayal of a thirteenth-century figure seated on a bench in the midst of decorative symbols.«¹³ Der augustinische Symbolismus der Vorlage, in der Farben Transparenzverhältnisse und Linien kosmologische Sphären andeuten, verliert durch den scheinbaren Zugewinn an Wirklichkeitsnähe gerade seine Interpretationskraft. Das ursprüngliche Vorstellungsmodell sah so aus:

Abbildung 39



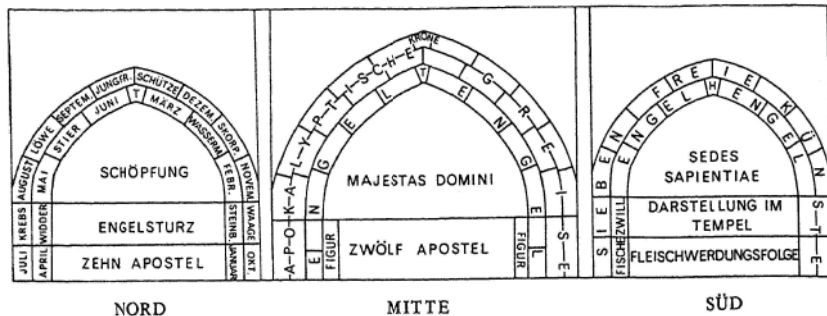
Heilsgeschichte und Kosmologie: die Substanz der mittelalterlichen Kunst

Sein Schema ist noch erhalten und im ganzen dargestellt im nördlichen Flügel des großen westlichen sog. Königsportals, das entgegen einer ursprünglichen Absicht nach dem großen Brand von 1194 beibehalten wurde.

12 Van der Meulen bezieht sich auf Thierry von Chartres (gest. vor 1155) und Clarenbaldus von Arras (gest. nach 1170) (a.a.O. 88-94).

13 A.a.O. 94.

Abbildung 40



Westportal, ikonographisches System

In diesem Kontext ist die Schöpfungsmittlerschaft Christi schon früher häufig irrtümlich als dessen Himmelfahrt ausgelegt worden.¹⁴ Van der Meulen zeigt nun – wiederum durch ikonographiegeschichtliche Vergleiche und durch theologiegeschichtliche Erläuterungen –, daß »Engelsturz (Schöpfung) und Drachenkampf (Gericht) ein und dasselbe Ereignis sind« und daß eben dieses kosmologische Rahmengeschehen hier dargestellt ist. »Ein Theophanie-Programm wie in Chartres ermöglicht die unmittelbare Wiedergabe von Inhalten als spontan erfahrene Projektion, ohne die vermittelnden Krücken der sukzessiven Kommunikation der Schrift.«¹⁵

Diese Darstellungsweise setzt sich noch einmal im Großen durch, als man sich entschloß, das alte Hauptportal im Westen beizubehalten und in einem komplizierten Umsetzungsverfahren die bereits fertiggestellten neuen Portalteile in die neuen Querhaus-Portale einzufügen (die erst dadurch ebenfalls dreiflügelig wurden). Dadurch fügt sich nicht nur das alte Westportal ikonographisch in die Gesamtanlage ein – so passen sich auch die revolutionären »Anknüpfungen« der neuen Bildprogramme, von denen wir mit van der Meulen ausgegangen waren, ein in die gewachsene gebaute Theologie der ganzen Kathedrale – entgegen seinem Urteil und doch seinem Ansatz gemäß. Denn wie sich die Schöpfungsdarstellungen am Nord- und Westportal einfügen in die Inkarnationsthematik der beiden Gesamtportale, so ist dieses Thema der Notre-Dame-Kathedrale von Chartres eines, das seit Jahrhunderten dort an seinem Platz war: Das Christliche selbst war schon eine Überdeterminierung an diesem alten keltischen Mutterheiligtum.

14 Aber: »Der hier – mit dem Kreuznimbus – dargestellte Weltschöpfer ... ist nicht etwa ein vom Sohn unterschiedener Gottvater, sondern die volle Trinität in ihrer menschlichen Erscheinung: Fleisch gewordenes Wort und präexistenter Messias« (van der Meulen / Hohmeyer, zit. Anm. 7, 239; vgl. ausführlicher van der Meulen, zit. Anm. 8).
15 Van der Meulen, Zit. Anm. 8, 111f.

Und man kann davon ausgehen – die fortwirkenden Traditionen, die etwa im Rheinische Museum in Köln belegt sind, legen das nahe –, daß alle baulichen Veränderungen und daß die permanenten theologischen Revolutionen an der Baustelle begleitet wurden durch eine Kontinuität in Frömmigkeitsvorstellungen und -ritualen, in kunsthandwerklichen Fähigkeiten und ikonographischen Traditionen. Von daher verstehen wir noch einmal anders van der Meulens großes Unbehagen an aristotelischer Historisierung, die eine Tendenz hin auf das von heute her urteilende Gültig oder Nicht-Gültig im unverwechselbaren Nacheinander unseres Geschichtsbildes hat.

Van der Meulens Theologie ist augustinisch, gerichtet auch gegen die aristotelisch-thomistische Dominikaner-Theologie, die er zu Recht langsam die Neuzeit vorbereiten sieht. Als christlicher Kunsthistoriker mit einer selten gewordenen Kenntnis mittelalterlicher Theologie argumentiert er gegen das modern-romantische Kunstdogma, die Kathedralen seien von einzelnen Genies entworfen, die großen Plastiken und Glasgemälde dort von großen künstlerischen Persönlichkeiten ausgeführt worden. Gegen diese auf individuelle Eingebung zielende Vorstellung betont er zu Recht, daß, wer immer dort gebaut haben mag, sich ganz in den Dienst der Überlieferung von kollektiv-christlichen Ideen gestellt hat und daß er uralten ikonographischen Programmen folgte. Seine Auffassung wird damit zwar genau jener Vorstellung einer gebauten Theologie gerecht. Doch seine Entschlüsselung der einzelnen theologischen Gedanken reduziert dann den gesamten Bauvorgang ganz auf das, was sich nachlesen und kontrollieren läßt durch den parallel überlieferten gänzlich anderen Musterspeicher Schrift. Sie fixiert einzelne Gedanken und Gedankenketten, und ihre einzigartige Leistungsfähigkeit innerhalb der Traditionsvermittlung beruht gerade darauf, daß sie bei der Rezeption die Assoziation analoger Muster gerade aufs äußerste erschwert. Indem aber nun solche theologischen Einzelgedanken ganz in den Vordergrund der Chartres-Interpretation van der Meulens treten, wird diese katholisierend statt katholisch, und der große Hermeneut der Kathedrale verdunkelt selbst die ursprüngliche Intuition, mit der er uns allererst den Zugang zu diesem Gesamtkunstwerk als holographischem Speicher christlicher Tradition erschlossen hat.

3. Die Kathedrale als holographisches Muster (John James)

Ein Intimfeind Jan van der Meulen hilft uns weiter. Während er ihm zu widersprechen scheint, ergänzt er doch dessen Sichtweise, und umgekehrt gilt dies ebenfalls, wie wir erfahren werden. In Chartres spaltet sich Hermes der Trickster auf in ein verfeindetes Dioskurenpaar. Während unsere Führung sich dem Ausgang nähert, bleiben wir

hinter einer Säule zurück, weil uns ein seltsames s-förmiges Zeichen auf einem Stein fesselt. Wir bleiben nicht lange allein. Aus einer unauffälligen Seitentür tritt, leicht angestaubt und mit einer Vielzahl von Plänen bewaffnet, John James. Er ist das Gegenbild zu Jan van der Meulen, der, eingewurzelt in die katholische Lehrtradition, in der Zunft als der große Erforscher von Chartres gilt. James ist Autodidakt, kein Kunsthistoriker, sondern von Haus aus Architekt, ein Liebhaber der Kathedrale, der es vorzieht, auf den Hintertreppen und Dachstühlen herumzusteigen, Stein für Stein zu vermessen und überall nach Bauspuren zu suchen. Er ist ein Suchender; die sichtbare Kathedrale verbirgt für ihn ein großes Geheimnis, und er betrachtet es als sein Lebenswerk, es zu lüften. So läßt er in seinem Hauptwerk¹⁶ gern Assoziationen zu dem Geheimnissen der Pyramiden oder südamerikanischen Tempel aufkommen, die er in esoterischer Literatur entschlüsselt sieht. Unebenheiten und Unregelmäßigkeiten, schiefe Winkel, versetzte Mauern, Risse, Sprünge und Lücken sollen ihm erschließen, was die Fachleute bisher übersehen haben. Doch er stützt sich auch auf eine Unzahl von Messungen und geometrischen Rekonstruktionen. Und er geht aus von nicht wegzudeutenden Indizien, vornehmlich von den an verschiedenen Stellen der Kathedrale zu findenden in Stein gehauenen Zeichen.

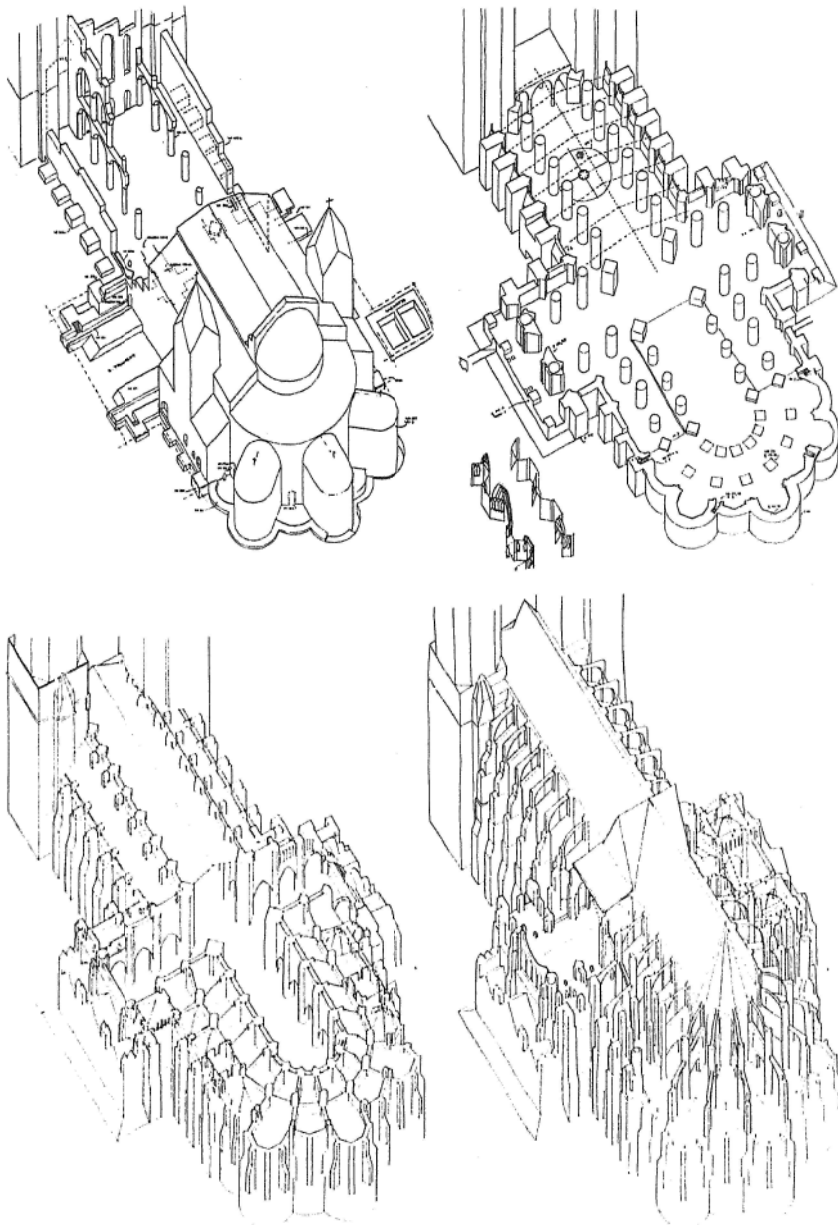
Nach verschiedenen, häufig skurrilen Deutungsversuchen dieser Zeichen wird heute kaum bestritten, daß es sich um alte Steinmetzzeichen handelt, die von den jeweiligen Bauleuten angebracht wurden, um ihren Teil des Werkes zu kennzeichnen. Anhand dieser Steinmetz- und Zunftzeichen versucht James nun, die Baugeschichte und insbesondere die einzelnen Bauperioden der Kathedrale zu rekonstruieren. In diesen Partien seiner Darstellung läßt James die Sozialgeschichte anschaulich hervortreten, die die Baugeschichte von Notre Dame de Chartres auch ist und die van der Meulen wie die meisten anderen älteren Kunstgeschichtler vernachlässigt. James hingegen kann an die Lokalforschung ebenso anknüpfen wie an Strömungen neuerer Geschichtsschreibung. Bemerken wir im Vorübergehen, daß der vermeintliche Rivale hier van der Meulen in die Hände arbeitet, denn diese mikrologischen Untersuchungen liefern eine Vielzahl von Beobachtungen, die sich allesamt nicht mit der romantischen Fiktion des einsam schaffenden künstlerischen Genies vertragen. Allerdings vertragen sie sich ebensowenig mit dem Bild, das der katholische Kunsthistoriker indirekt suggeriert. Danach wären die Handwerker so etwas wie Angehörige eines Dritten Ordens gewesen, Laienbrüder, die mönchisch-fromm vor sich hingearbeitet hätten und auch im einzelnen von Mönchtheologen beauftragt und beaufsichtigt waren.

¹⁶ John James, Chartres. The Masons Who Built a Legend (fr. 1977-1982), London/Boston 1982.

James vermutet mit guten Gründen, daß es in Chartres ebensowenig wie an den anderen »gotischen« Dombaustellen Frankreichs eine ständige Dombauhütte gegeben habe, an der immer dieselben Bauleute durchgängig tätig gewesen wären – zumindest nicht als feste Institution oder gar als Urbild späterer Freimaurerlogen. Vielmehr zogen Gruppen von Handwerkern und Baumeistern, nicht unähnlich einem Wanderzirkus, von Dombaustelle zu Dombaustelle. Mit wechselnden Engagements arbeiteten sie in jährlichen Baukampagnen. Dem entspricht – wenn es auch noch kein Gesamtbild dieser Bewegungen gibt –, daß wir die Spuren identischer Bau- und Bildhauertätigkeit heute an verschiedenen Kirchen finden, sogar über Frankreich hinaus. Und dazu paßt auch, was wir über das Fund-raising-System der Bauherren wissen. Sie mußten in immer neuen Sammlungen Dienstleistungsverpflichtungen, Sach- und Geldspenden zusammenbringen, um den Bau wieder einmal ein Stück weiterzuführen.

Diese unter Führung eines Baumeisters stehenden Handwerker waren vielgesuchte Leute. Es gab ein Spiel von Angebot und Nachfrage und wohl eine Art Ausschreibungssystem. Und obwohl die Zeit der großen Kathedral-Grundsteinlegungen in der Ile-de-France auch eine wirtschaftliche Blütezeit war, war keineswegs immer eine kontinuierliche Bautätigkeit gewährleistet. Schon aus diesem Grund war ein Wechsel der Bau-Equipen häufig; war das Geld verbraucht, zogen die Handwerker weiter. Zurück blieben ihre Steinmetzzeichen. Das Team sah sie dann gelegentlich wieder, wenn es nach ein paar Jahren an eine bekannte Baustelle zurückkehrte – was eher die Regel als die Ausnahme war. James geht nun davon aus, daß die Kathedralen in Schichten gebaut wurden wie Biskuit-Torten. Für Chartres rekonstruiert er eine Vielzahl von Zwischenstationen, die er kennzeichnet durch einen symbolischen Farbnamen für den unbekannt Namen der Gruppe, durch deren überliefertes Steinmetzzeichen, durch eine erschlossene Jahreszahl und durch einen (erst Groß-, dann Klein-)Buchstaben, mit dem er die durchgehende Kampagnenfolge festhält. Hier ein paar dieser Aufrisse:

Abbildung 41

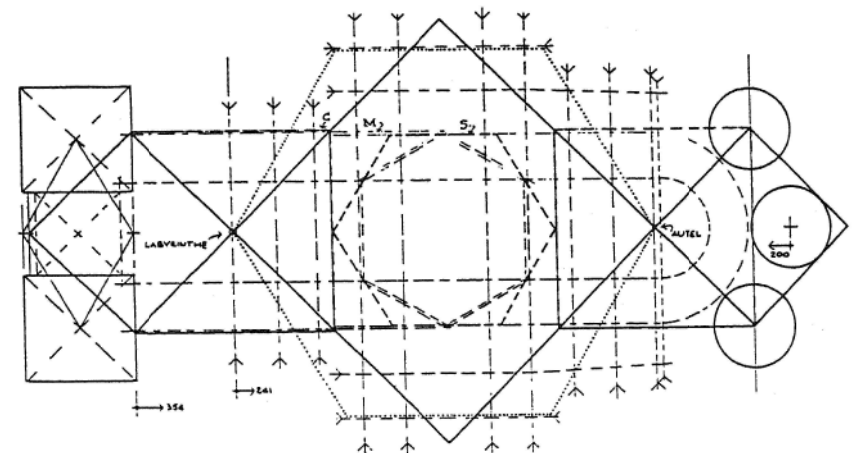


Chartres-Baukampagnen nach James: ausgewählte Aufrisse
 Aus: John James, Chartres, les constructeurs. Chartres 1977-1982 Bd. 2, S. 232

Wie man sieht, standen die neu ankommenden Bauleute immer wieder vor derselben Situation: Sie mußten bei ihrer Tätigkeit stets ausgehen von einem in bestimmter Weise von anderen bereits vorgeprägten Gebilde. Was immer der neu eintreffende Baumeister tun wollte – er war allenfalls im zweiten frei, im ersten war er Knecht. Ein starkes Argument für James ist, daß es dennoch nicht nur stilistische, sondern auch konstruktive Abweichungen innerhalb der Baugeschichte gibt, die zum Teil recht erheblich sind. Aber alle frei konstruierbaren Variablen hatten schon Konstanten. Es gab stets eine Singularität; der Bau war, wie er war. Und das galt selbst dann, wie sich in der Baugeschichte von Chartres wie anderswo zeigte, wenn man einen romanischen Vorgängerbau oder eine (meist Brand-)Ruine weitgehend abriß, um scheinbar neu zu beginnen.

Aber sind dies überhaupt angemessene Kategorien, um den tatsächlichen Bauvorgang zu rekonstruieren? Ich bin überzeugt, daß eine Annäherung an das biologische Paradigma, das heute in vielen Bereichen seine Erklärungskraft entfaltet, auch in diesem Fall weiterführt. Es drängt sich wohl nicht zufällig der Eindruck auf, daß hier organisch gedacht wurde und daß die Bauleute sich an dem Bildungsgesetz eines Quasi-Lebewesens ausrichteten. James sieht allerdings die Lösung dieses und die Lösung des Chartres-Rätsels überhaupt in einer von allen Baumeistern erfaßten klaren mathematisch-geometrischen Grundidee vom Kathedralenbau, einer »Gesamtintuition«, die er – mit esoterischen Assoziationen aufgeladen – »Creation Figure« nennt.

Abbildung 42



Chartres->Schöpfungsfigur« nach James
 Aus: John James, Chartres, les constructeurs. Chartres 1977-1982 Bd. 2, S. 197

James meint, von dieser Schöpfungs-Grundgestalt aus auch die Abweichungen innerhalb der Baugeschichte erklären zu können: als unterschiedliche Interpretationen dieser einen Grundfigur, die nicht nur Relationen sondern auch absolute Maße zu erschließen erlaubt, sobald erst einmal die Grundsteine der ersten Säulen gelegt waren. Ich möchte hier nicht Stellung beziehen in dem Kleinkrieg, der nach dieser Deutung zwischen James und van der Meulen ausbrach.¹⁷ Es sei auch unumwunden eingeräumt, daß James in vielen seiner Deutungen irrt, da er offensichtlich eine Anzahl theologiegeschichtlicher, kunst-historischer und sogar architektonischer Fakten ignoriert oder ziemlich gewaltsam seiner Interpretation unterwirft. Aber zwischen der ideengeschichtlichen Rückführung jedes Schöpfungsgedankens auf eine ikonographische Traditionslinie und zwischen der »Creation Figure« als Grundgestalt der Kathedrale im Wandel der Baugeschichte, auch zwischen dem von mir favorisierten biologischen und dem von James selbst entwickelten mathematischen Paradigma, um die kontinuierliche Bautätigkeit in Chartres angemessen zu verstehen: in all dem Pro und Contra extremer Gesamtdeutungen zeichnen sich doch kommunikativ-konstruktive Mechanismen ab, die man in jedem Fall voraussetzen muß, wenn man den unbestreitbaren Fakten der Baugeschichte folgt. Und hier läßt sich einiges nennen, was davor warnt, die Rekonstruktionen von James so einfach als skurril abzutun, wie van der Meulen das versucht.

Man kann erkennen, daß die aufeinanderfolgenden Bauabschnitte jeweils von einem bestimmten Stil geprägt sind. Dieser Stil ist genauso weit von einer individuellen künstlerischen Handschrift entfernt wie von einer bloßen handwerklichen Tradition. Für diese ist er zu ausgeprägt, oft schöpferisch und auch eigenwillig in der Uminterpretation der Vorgaben – für jene stellt er sich wiederum zu sehr in den Dienst der übergeordneten Gesamtkonzeption. Hierzu paßt auch, daß die einerseits wirklich nicht nur virtuosen, sondern tatsächlich genialen Werke der Bauplastik sich andererseits nicht nur in die jeweilige Entwicklungsstufen der ikonographischen Programme einpaßten, sondern auch in das Entwicklungsstadium des Bauwerks, und daß sie ebenso wie dieses nach allem, was wir wissen, von Menschen hergestellt wurden, die sich jedenfalls selbst als Handwerker verstanden und mit ihrer Mannschaft weiterwanderten – als Spezialisten wie andere auch.¹⁸ Ihre wichtigsten Inspirationsquelle blieben Tradition und Erfahrung.

17 Vgl. Jan van der Meulen, *Spatial Definition of Ritual: The Medieval Cathedral* (= John James, *Chartres. The Masons Who Built a Legend*, u.a. Rez.), CHR.NS 64, 1984, 83-89.

18 Übergänge und zur Regel werdende Ausnahmen greifen wir erst im »Herbst des Mittelalters«, etwa bei den Parlern.

Es war für einen Baumeister, ich möchte sagen: kategorial und paradigmatisch ausgeschlossen, jedem seiner Leute im diskursiven Stil van der Meulens (der auch der der vorherrschenden Hermeneutik ist) zu erklären, was er zu tun hatte, und dieses Tun dann auch noch zu koordinieren. Van der Meulen selbst muß oft resignierend bei Andeutungen bleiben oder auf eine Abbildung verweisen, wenn er auch nur einen Bruchteil der Traditionsbezüge zusammenfassend darstellen will, die allein durch das Schöpfungsmotiv im ikonographischen Programm der Kathedrale virtuell präsent sind. Aber auch eine so abstrakte Figur, wie James sie rekonstruiert, würde nicht ausreichen. Was alle Schaffenden verband, war ein inneres Bild des Ganzen, das zugleich flexibel und präzise war, in dem sich ein Gesamtaufriß mit einer Unzahl von Detailinformationen verband, das Fehler zuließ und zugleich erlaubte, sie wieder zu korrigieren, das verblassen konnte und dann doch wieder deutlich, ja leuchtender als je zuvor hervortreten konnte, so daß im Dienste des Ganzen und der Tradition eindeutige Entscheidungen ebenso wie schöpferische Neuentwürfe möglich wurden. Mit anderen Worten: Die Baumeister verband untereinander ein holographisches Wissen, und sie verstanden es, dieses mehr oder weniger deutlich an die mit ihnen ziehenden Handwerker weiterzugeben. Von denen wußte jeder so genau, wie das Bauwerk im ganzen aussah, auch wie es theologisch verstanden werden sollte, daß er immerhin auch mit den komplexen plastischen Gestaltungsaufgaben so umgehen konnte, wie wir dies im Ergebnis an den gebauten Schöpfungsvorstellungen von Chartres sehen.

So erklärt sich auch, daß das Bauwerk nicht nur in dem Sinne eine fraktale Struktur hatte, daß derselbe Stil an verschiedenen Stellen hervortreten konnte. Es enthielt auch dasselbe religiöse Funktionsparadigma immer wieder in sich. Von Chartres wie von vielen anderen Dombaustellen wissen wir, daß an ihnen nahezu ununterbrochen gebetet und Gottesdienst gehalten wurde, unter Dach- und in Wandkonstruktionen, die nur wir als provisorisch bezeichnen, während sie für die Benutzer damals einfach ihre Kirche waren. Wir haben über unseren wahrhaft neugotischen Reinheits- und Vollendungsvorstellungen vergessen, daß der »unvollendete« Kölner Dom über Jahrhunderte das Stadtbild ebenso prägte, wie es das Straßburger Münster mit nur einem Turm heute noch tut. Und wer die Kulttraditionen in Chartres ikonographisch verfolgt, dem öffnet sich Maria für Maria wie sich Matruschka, die russische Puppe in der Puppe, immer wieder öffnet für sich selbst.

Ein Prozeß permanenter konservativer Revolutionen, der so »unbewußt«, quellenfern gesteuert wurde, scheint das genaue Gegenbild zu der Bau- als Kunst- und Theologiegeschichte zu sein, die van der Meulen durch seine Arbeiten erschlossen hat, und ist doch nur das Pendant dazu. Die Rekonstruktion von Notre Dame de Chartres als

holographisches Muster und dessen Lektüre als holographisches Schriftzeugnis christlicher Tradition ergänzen sich wie die beiden Seiten einer Münze. Hätte van der Meulen völlig Recht, müßten wir die Baugeschichte als Ideengeschichte rekonstruieren, die durch Zeichen vermittelt wird. Wie immer es in alten Zeiten um schriftliche Aufzeichnungen gestanden haben mag – fest steht, daß die Bewahrung der ganzen Breite christlicher Tradition durch permanente Überdeterminierungen innerhalb dieses Gesamtkunstwerkes erst genau in den Zeiten nicht mehr funktionierte, die uns auch exakte Quellen über das Gebäude und zweidimensionale architektonische Aufrisse überliefern. Und erst von da an funktionierte auch die ästhetische Integration nicht mehr – nach dem Urteil vieler, die heute den Uhrenturm an der Westfassade und manche Teile der Innenausstattung betrachten.

Andererseits kann auch James nicht leugnen, daß trotz fraktaler Baustruktur das Ergebnis eindeutige Bezüge zu der Theologie aufweist, die gleichzeitig an der berühmten Domschule in Chartres gelehrt wurde. Er versucht eine Erklärung, indem er einräumt, daß die jeweiligen Baumeister von den benachbarten Theologen beraten worden sein mögen. Diese Beziehung wird zugleich weiter und dichter, verwickelter gewesen sein. Einerseits verstanden sich Theologen und Bauleute wohl miteinander, auch ohne daß sie im gleichen Maß Quellenkenntnis besaßen. Andererseits orientierte das Leben an und in der Kathedrale sicher auch die mönchische Theologie. Man darf sich dieses Lernen tatsächlich nicht wie das gedächtnisunterstützende Lesen eines Comicstrips vorstellen – eine populäre Vorstellung, gegen die sich van der Meulen zu Recht verwahrt, auch wenn besonders die Genesisarchivolten den Vergleich nahelegen. Sicherlich wurde in der Kathedrale auch schriftfreier christlicher Elementarunterricht abgehalten, so daß man sie auch wie eine dreidimensionale *biblia pauperum* benutzte, als plastische Armen-Bilderbibel. Aber es ging dabei eben nicht darum, daß eine Geschichte vom Anfang zu ihrem Ende erzählt wurde. Sondern über die Grundintuition der Kathedrale sollte eine Grundorientierung christlicher Tradition und also auch ihrer Theologie vermittelt werden – zumindest solange, wie die Kathedrale noch »lebte«.

Nur: Wenn wir betrachten, wie sie den Streit zweier ihrer glühendsten und kenntnisreichsten Liebhaber entfachte – ist sie jemals gestorben?

4. Die Wiederentdeckung der Sinne

Wer die Kathedrale verläßt, kann nicht unbedingt eine neue Geschichte erzählen, er verfügte nicht notwendig über neue abfragbare Informationen – und dennoch verläßt er den Ort möglicherweise mit einem

schärferen Bild christlicher Tradition. Auch heute noch geht man bisweilen fort wie ein Pilger; als jemand, der Chartres »erfahren« hat. Wie kommt das?

Der mit Hilfe von James und van der Meulen rekonstruierten holographischen Konzeption der Kathedrale entspricht eine holographische Rezeption als Einprägung »von allen Seiten«. Ihre typischen Bedeutungskonstellationen, deren Zähigkeit und Geschmeidigkeit zugleich wir uns am Beispiel der Schöpfungstraditionen in Chartres vergegenwärtigt haben, nahm der Besucher wahr, indem sich ihm überall Bedeutungsbezüge überlagerten und so präzisierten. Nach der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, den Beziehungsreichtum der Bildprogramme in der Kathedrale diskursiv darzustellen, werden wir uns hüten, die kommunikative Leistungsfähigkeit dieser Musterspeicher zu unterschätzen. Sie konnten aber zur Kontinuität christlicher Tradition nur beitragen, weil sie analog zur Ganzheitlichkeit ihrer Entstehung stets in ihrem Kontext wahrgenommen und mit dem ganzen Körper »gelesen« wurden. Das aber heißt: Chartres beanspruchte alle Sinne.

Wahrnehmungshintergrund der mittelalterlichen Kathedralen war die mittelalterliche Stadt. Die riesigen Gebäude und Türme erhoben sich aus einem stinkenden Gewühl enger und engster Gassen und kleiner, niedriger Häuser, die sich gegenseitig stützen, sich anlehnten an die Stadtmauer und oft auch an die Kirchen selbst, die oft erst das neugotisch puristische 19. Jahrhundert aus diesem architektonischen Bewuchs wieder freigeschält hat. Die Menschen lebten in diesen Häusern wie auch auf dem umgebenden Lande eng beieinander, schon um sich vor Kälte zu schützen. Kein Glas wie in den Kathedralen, sondern allenfalls Ölpapier ließ Licht durch die kleinen Luftöffnungen der Behausungen dringen, und in der Alltagswelt der meisten Menschen gab es keine leuchtenden Farben – wie auch die kräftigen Gewürze und angenehmen Gerüche wenigen vorbehalten waren.

Aus dieser Welt nun zogen die Laien in die Dome wie in eine Anti-Welt: allein zu Andacht und Gebet, vor allem aber zu gemeinsamen Gottesdiensten. Notre Dame de Chartres war immer eine Wallfahrtskirche und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Bei großen kirchlichen Festen war sie vermutlich tagelang auch bewohnt. Bereits beim Bau hatte man eine durchgängige Bodenneigung und Abflußöffnungen vorgesehen, um diese Kirchentags-Massenquartiere schnell reinigen zu können. Die Kathedralen waren also multifunktional. Van der Meulen bestimmt sie als »Raumdefinition des Ritualen«¹⁹; sie waren auch gebaute Inszenierungsmuster. Dem Laien ersetze die Kathedrale den Mikrokosmos des Klosters, weil auch sie Körper und Sinne in einer umfassenden christlichen Modellwelt nachhaltig orientierte. Aber im Unterschied zur klösterlichen Regelmäßigkeit speicher-

19 Vgl. o. Anm. 17.

te sie für den Rezipienten ein Erlebnisprogramm, das – nach der stundenlangen Annäherung an die von allen Seiten meilenweit sichtbaren Doppeltürme – dramatisch erfahren wurde.

Als Holographie christlicher Tradition speichert die Kathedrale rituelle und ritualisierte Bewegungsmuster. Besonders deutlich wird das am labyrinthischen Fußboden-Mosaik im Eingangsbereich. Wie seine Parallelen in einigen anderen Kirchen hat es immer schon überzeugene Interpretationen provoziert. Man darf es jedoch auch nicht zum bloßen Ornament degradieren. Labyrinth sind Muster von Bewegungsfolgen. Auch wenn nie stilisiert Tanzende in die Kathedrale eingezogen sein sollten, so gab es doch Gründe, die Erinnerung an diese Urform des Ritus hier festzuhalten. Vorhallen und Eingangsbereiche bewahren ja auch in den Bildprogrammen noch die Erinnerung an die Schrecken des Eintauchens in das Christumysterium, das den Katechumenen vor Augen stand, die während des Sakraments draußen im Vorraum warten mußten, während drinnen bei geschlossenen Türen für die Getauften und damit Eingeweihten der erlösende Ritus des Herrenmahls gefeiert wurde.

Als ekstatisch-rituelles Zurückschreiten in Raum und Zeit geleitet das Labyrinth hinein in die Tiefe dieser Prüfung, wo Todesangst und Sündenbewußtsein den Menschen überfluteten und hineintauchen ließen in den Tod Christi. Doch als Ur-Algorithmus sakramentalen Vollzuges geleitet das Labyrinth nach der Wendung in seinem Zentrum den Vorwärtsschreitenden sicher auch wieder hinaus und orientiert ihn hinein in das neue Leben in Christus. Diese Erfahrung ritueller Wiedergeburt, nach der die Christusmuster sich in neuer Frische einprägen konnten, setzte also eine Verwirrung der Sinne voraus – und diese war vorprogrammiert durch den überwältigenden Sinneseindruck, mit dem die Kathedrale ihre Besucher empfing. Das Drama ihrer Rezeption, in das sich die kultischen Inszenierungen einfügten, setzte ein mit einem sinnlichen Schock.

Schwindel hätte wahrscheinlich auch uns als Pilgerinnen oder Pilger erfaßt, hätte uns erfassen sollen, wären wir nach langer Wallfahrt endlich unter frommen Gesängen und unter Weihrauchschwaden eingezogen mit der großen Prozession. Vielleicht hätten uns fremde Hände freundlich gestützt und uns weitergeholfen, inmitten der anderen hinein in die Labyrinth-Linien auf dem Fußboden, hinein und immer tiefer in uns selbst, in Not und Schuld und erneut in die Schwärze der Nacht, aber festgehalten und sicher geführt, bewegt im Rhythmus der vielen und wieder hinaus, vielleicht auch geradewegs durch die emporstrebenden Säulenwälder hinauf in die Welt der Farben, des Lichts, und dann klar, rein und froh, ruhig mit den anderen zum Altar, um zu »schmecken, wie götig der Herr ist«. Vielleicht war es so.

Vielleicht war es anders. Ich erinnere mich einer morgendlichen Zwangsandacht auf nüchternen Magen in einem katholisch majorisier-

ten Kinderheim und einer weihrauchgeschwängerten Messe im orthodoxen Ritus. Doch gleichgültig, wo einem innerhalb christlicher Traditionsmuster die Sinne schwinden: sie werden gerade dadurch in ihrer Gesamtheit zum Thema und machen aufmerksam auf die paradigmatische Bedeutung ihrer postmodernen Wiederentdeckung. Der Nullpunkt des Verstehens als Anfangspunkt einer Rezeptionsgeschichte in Chartres führt wiederum zum hermeneutischen Wendepunkt.

»Ein Mensch, dem die Sinne schwinden, beginnt zu fallen. Er kommt aus dem Gleichgewicht. Ihm wird – oft bei Ohrensausen – schwarz vor Augen. Sein Horizont verschwimmt... Da Auge und Ohr ihren Dienst versagen, springen – gleichsam als Notsystem zur Vermeidung des Falls – Fuß und Hand ein. Doch die tastende Orientierung, der Haut-Kontakt zu den festen Dingen, hilft dem, der torkelt, nur vorübergehend. Und da die anderen Nahsinne (Geruch und Geschmack) fast völlig aus der Übung sind, erscheint der Sturz unaufhaltsam. Gegen die machtvolle Übelkeit ist kein Kraut mehr gewachsen. Ekel und Müdigkeit nehmen in der Beschleunigung des Fallens Überhand. Das Letzte, was überhaupt wahrgenommen wird, ist eine entstrukturierte Schwere, der Aufprall am Boden und vielleicht – blitzartig – ein Schmerz ...«²⁰

Die Entgrenzungen und Elementarisierungen des gegenwärtigen Paradigmawechsels machen verdrängte Elementarerfahrungen wieder diskursfähig. Und mehr als das. Parallel mit der literarischen Wiederentdeckung der vernachlässigten »Nahsinne« Geschmack und Geruch – man denke an Patrick Süskinds Welterfolg »Das Parfüm«²¹ – geht eine kulturanthropologische Neubewertung, ja Neuentdeckung der Sinnenwelt einher.²² »Moderne« Versicherungsunternehmen zahlen bei gänzlichem Verlust der Sehkraft 100% der Versicherungssumme, beim Verlust des Gehörs 60%, bei Verlust von Geschmack und Geruchs aber nur 10% bzw. 5% – etwa soviel wie für einzelne Finger. Wie die entsprechenden Zahlen für Hand und Arm zeigen (55% und 70%) zählen dabei aber nur die motorischen, nicht die sensorischen Fähigkeiten. Neueste diagnostische wie therapeutische Verfahren zeigen jedoch, daß der Tastsinn für die Ausbildung der menschlichen Orientierungs- und Kommunikationsfähigkeit von entscheidender

20 Dietmar Kamper / Christof Wulf, Blickwende. Die Sinne des Körpers im Konkurs der Geschichte, in: Das Schwinden der Sinne, hrsg. von Dietmar Kamper / Christof Wulf, Frankfurt 1984 (stw 1188), 9-13, hier: 9.

21 Utl.: Die Geschichte eines Mörders, Zürich 1985; vgl. auch die Neuausgabe des klassischen Werks von Jean Anthelme Brillat-Savarin, Physiologie des Geschmacks (fr. 1826), Wien/Köln/Graz 1984.

22 Vgl. neben Das Schwinden der Sinne, zit. Anm. 20, z.B. Utz Jeggle, Der Kopf des Körpers, Tübingen 1987; Klaus Holzkamp, Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung, Frankfurt (1973) ³1986. Holzkamp erarbeitet sich einen – von der Genese her – nicht-idealistischen Erkenntnisbegriff und will dadurch voranführen »von der orientierenden zur begreifenden Erkenntnistätigkeit«, von der »utilitaristischen« zur »kritischen Praxis« (336-360.360-410). Der Orientierungsbegriff der Theologischen Hermeneutik ist auf die Autopoiesis von Systemen in ihrer Umwelt und deren strukturelle Koppelung bezogen und hebt die hier ausgearbeiteten »modernen« Unterscheidungen auf; hoffentlich so, wie es die Dialektiker erträumten.

Bedeutung ist. Eltern tastsinngestörter Kinder gründen Selbsthilfegruppen; auch bei Sprachstörungen setzt Hilfe bei Berührungs- und Bewegungsübungen ein, und elektronisch unterstützte Rehabilitationsmaßnahmen bei Blind- und Taubheit greifen bei Umweltorientierungshilfen auf die Haut als Sinnesoberfläche zurück. Unterdessen redet man auch vom »Jahrhundert des Geruchs«, und die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und neuen kommerziellen Nutzungen, die z.B. der Konzern »International Flavors & Fragrances« vorantreibt, sind begleitet von einem tiefgreifenden Umdenken in der Anthropologie und Erkenntnistheorie.

Nicht erst durch die Entdeckung eines eigenen Lage- als Innensinns erkennen wir, wie wenig die gewohnte Aufteilung in zwei Fernsinne (Sehen und Hören) und drei Nahsinne (Riechen, Schmecken, Fühlen) den komplexen Gegebenheiten unseres Nervensystems gerecht wird. Schon der Entwicklungspsychologe Jean Piaget und der Psychoanalytiker Jacques Lacan haben mit ihrer Rekonstruktion des Prozesses, in dem sich überlagernde Körpermuster schließlich die konstante Unterscheidung von Selbst-, Fremd- und Weltwahrnehmung erst erzeugen, die traditionelle Ich-Psychologie bis in ihre unbefragten Voraussetzungen hinein erschüttert.²³ Und dieses Paradigma, das die klassisch-moderne Hermeneutik getragen hat, wird in den Einsichten des späten Wittgenstein über die Unhintergebarkeit des Körpers beim Philosophieren²⁴ ebenso durchbrochen wie im Konstruktivismus Humberto Maturanas, der im Autopoiesis-Konzept seiner Biologischen Erkenntnistheorie nur die Konsequenz seiner Arbeiten über die Neurophysiologie des Auges sieht.²⁵

Die Geschichte des abendländischen Bewußtseins ist auch eine Geschichte der Distanzierung vom erkennenden Körper, und sie läßt sich hermeneutisch rekonstruieren.²⁶ Die Vorstellung vom Körper als *res extensa* oder als Maschine im Gegenüber zum Geist überlagert dabei jene klassische Trias, in der der Körper überdeterminiert ist durch Geist und Seele – so wie der Buchdruck nur die Schrift objektiviert und mechanisiert. Zugrunde liegt ein Selbstbewußtsein, das sich als negatives Körperbewußtsein konstituierte, indem es sich zunächst

23 Jacques Lacans semiotische Analyse zielt durch Dekonstruktion auf die Suspension von Sinn und dadurch auf die Re-Konstruktion und Wiederentdeckung der Sinne. Dabei wird die in der Analyse erfahrbare Funktion des Ichs bewußt – und der philosophische Ansatz beim »cogito« fraglich; vgl. o. in Kap. II, bes. Abschn. 2.5.

24 Vgl. Über Gewißheit (Aufzeichnungen 1949-1951), neu durchges. von Joachim Schütte, Frankfurt (1974) 41990 (Werkausg. 8), 113-257; dazu Gunter Gebauer, Hand und Gewißheit, in: Das Schwinden der Sinne, zit. Anm. 20, 234-260 (mit dann notwendig sich ergebenden Parallelitäten zum »poststrukturalistischen«, »postmodernen«, jedenfalls cogito-kritischen Ansatz von Jacques Derrida).

25 Vgl. die entsprechenden Hinweise in den schon mehrmals erwähnten Werken von Humberto R. Maturana und Francesco J. Varela.

26 Vgl. Karl-Heinz Bette, Körper Spuren. Zur Semantik und Paradoxie moderner Körperlichkeit, Berlin / New York 1989.

als schriftvermitteltes Bewußtsein distanzierte von der unmittelbar mündlichen Kommunikation. Als der Logos den Mythos aus sich herausdefiniert hatte, stand auch das Selbstbewußtsein seinem Körper gegenüber als dem externen Ort seiner unmittelbaren Empfindungen. Es hatte nun, was es zuvor selbst war und wofür es – wie wir wissen – bei Homer noch keinen Begriff gab²⁷. Aber es benötigte ja auch gleichzeitig die erste Hermeneutik, um zwischen Mythos und Logos zu vermitteln.

Die postmoderne Wiederentdeckung der Sinne bedeutet zugleich die hermeneutische Rückeroberung des Körpers. Er ist, wir sind ein uns selbst erzeugendes und erhaltendes System, das sich selbst erfährt an seinen inneren und äußeren Grenzoberflächen zur Umwelt – mit all unseren Sinnen. Diese vielschichtigen und -gestaltigen Landschaften sind Schauplätze unendlicher und immer neuer Trennungsgeschichten von Außen und Innen, auf die die fragmentierten Wahrnehmungsschemata der Moderne zurückverweisen. In diesen Kontext ordnet sich ein, was wir über den Körper als Medium, über fraktale Informationsspeicherung und holographische Repräsentationen voraussetzen mußten, als wir uns der Kathedrale von Chartres als christlichen Musterpeicher näherten. Sie führt uns nun zurück zur Sinnenoberfläche unseres Körpers. Er ist das hermeneutische Universalinstrument, den die Vermittlung christlicher Tradition als Ganzes beansprucht.

Der angesprochene Konflikt zwischen augustiner und aristotelischer Repräsentation, zwischen den unterschiedlich unterstellten Codierungen von Mustern und den notwendigen Implikationen ihrer Speicherung und Decodierung bestimmte den Aufbau dieses Kapitels. Van der Meulen beschreibt die augustiner Darstellung, mit der er sich ideologisch identifiziert, als eine Kopräsenz, in der die Bedeutungsbezüge sich überlagern. Eben dies bestätigt James, indem er zeigt, daß auch die Produktion des »Superzeichens« Kathedrale nur holographisch gesteuert sein konnte. Und um dies in ein Verhältnis zu setzen, mußten wir als Rezeptionshintergrund den Körper und alle seine Sinne zum Thema Theologischer Hermeneutik machen. Ich *sehe* die Schrift, ich *höre* das Wort, die das Heil bedeuten – solche Bekenntnisse haben hermeneutische Voraussetzungen, die als Selbstverständlichkeiten Hermeneutischer Theologie zu blinden Flecken theologischer Reflexion geworden sind. Sie lähmen deren Weiterentwicklung, weil sie verhindern, daß praktisch-theologische Problemfelder angemessen verstanden und analysiert werden können.

Halten wir noch einmal fest, wie in Chartres analysiert und verstanden wird: Nach van der Meulen interpretieren die Genesisarchivolten des Nordportals als später »Nachgedanke« das augustiner Schöpfungsdenken, das als Grundthema der Kathedrale wie als deren

27 Vgl. o. Kap. II.2.d.

Grundschema durch alle topographischen Transformationen an den Portalen hindurch erkennbar bleibt. Die späteren Plastiken interpretieren dies seiner Meinung nach nur oberflächlich, weil sie sich die tieferen heilsgeschichtliche Beziehungen durch bloße Temporalisierung einverleiben. Schlägt dieser Vorwurf aber nicht zurück auf das augustinisch gelingende Verhältnis zu den weiterwirkenden unauslotbaren Verweisungsmustern des keltischen Mutterheiligtum, die die aufeinandergebauten christlichen Marienkirchen überbaut und überformt, »überdeterminiert« haben?

»Überdeterminierung« bedeutet zunächst nur »doppelt determiniert« und enthält als methodische Anweisung lediglich den Hinweis, daß mit mehr als einem Interpretationskontext zu rechnen ist. Auf der Metaebene entstehen daraus für das klassische hermeneutische Paradigma, das an der Eindeutigkeit von Bedeutungen orientiert ist, zunächst technische Probleme. Sie stellen dann das Paradigma in Frage, wenn die Pluralität von Kontexten und der Reichtum von Beziehungen prinzipiell nicht mehr »erzählt«, d.h. nicht mehr in einem einzigen Diskurs sukzessiv dargestellt werden können. Und das ist in Chartres der Fall. Dort legt sich nahe, die auf der Objektebene konstaterbaren Überdeterminierungen im Rahmen eines Paradigmenwechsels zu interpretieren – und diesen dann auf der hermeneutischen Metaebene gleich so nachzuvollziehen, daß er kategorial gedacht werden kann. In beiden Fällen ergibt sich dann eine klare Präferenz für das jeweils Neue, daß das Alte in sich aufhebt und bewahrt. Van der Meulen verfällt also einem Scheingegensatz. Die Genesisarchivolten interpretieren mit der faktischen Evolution der Welt und der Geschichte des Menschengeschlechts deren Temporalität selber theologisch. Dies geschieht explizit im Verhältnis der inneren, als Schöpfung begründeten, zur äußeren, durch den Schöpfer begründenden Darstellung. Der »Nachgedanke« am Nordportal setzt sich damit nicht nur in ein theologisch konstruktives Verhältnis zu einer im späten 13. Jahrhundert wissenschaftlich überholten Theologie – er impliziert auch eine auch heute noch hermeneutisch verbindliche Anweisung, die Kathedrale selbst geschichtlich zu verstehen. Es geht darum, die Tradition in Freiheit zu überprüfen und zu bewahren.

Nur so aber können wir uns heute diesem christlichen Monument nähern. Dieser große Anlaß christlicher Orientierung läßt sich nicht in eine theologische Hermeneutik einschließen, deren kategorialer Rahmen ihrem Gegenstand nicht angemessen ist. Ist die Theologie dem gewachsen? Chartres ist nur ein Beispiel – natürlich nicht irgendeines. Schwankende Unsicherheit wird manchen befallen, wenn die Entgrenzung des hermeneutischen Kategorienrasters die faktische Breite christlicher Tradition und die Vielfalt ihrer tatsächlich wirksamen Wahrnehmungsmuster schlagartig ins Bewußtsein treten läßt. Mit zwei Extremreaktionen müssen wir im Übergang zum neuen Paradigma

Theologischer Hermeneutik rechnen: der Freude am Fliegen und der Suche nach festem Halt. Das sind jeweils ambivalente Grundreaktionen von Menschen, deren Orientierungsraster versagen. Die Lust der einen, endlich alte Lasten abwerfen und überkommene Grenzen christlicher Tradition leichtfüßig überspringen zu können, erscheint den anderen bereits als Äußerung des Wahnsinns, dem sie mit gesundem Menschenverstand entgegentreten. Am Standardparadigma Hermeneutischer Theologie, das ein ansprechbares Subjekt des Heils, vernünftigen Glauben und eine sinnvolle Heilsgeschichte voraussetzt, weisen die einen tatsächliche Defizite nach – während die anderen bereits aus einer neuen Fülle christlichen Lebens zu schöpfen glauben: aus weltweiter Solidarität, aus umfassendem Engagement, aus erfahrbarer ökumenischer Gemeinschaft, die jenes alles einzuschließen scheinen, während sie doch ihre eigenen christlichen Verknüpfungen und Begrenzungen, Prinzipien und Begriffe noch gar nicht gefunden haben. Was beide verbindet, ist allerdings in jedem Fall die materielle Kontinuität des Christusparadigmas, für das die Kathedrale von Chartres Beispiel und Realsymbol zugleich ist.

Es mag sein, daß der Streit zwischen van der Meulen und James bereits durch den Beginn des medialen Wandels hin zur Moderne überlagert und kompliziert wurde. Im »Jahrhundert der Kathedralen« beginnt in Frankreich jene Normierungsbewegung, die zum Kennzeichen der Neuzeit werden wird. Man kann »strukturelle Verwandtschaften zwischen dem Regierungsstil des Königs und der rigiden Systematik der neuen Großbauten« beobachten. »Der König führt die Schriftlichkeit in die Verwaltung ein, die Architekten arbeiten mit Baurissen.«²⁸ Die Verwissenschaftlichung der Architektur, Serienfertigung und die durchgängige Verwendung raffinierter Maschinen würden zugleich van der Meulens theologiegeschichtliche Periodisierung bestätigen wie die Perspektive seines Kontrahenten rechtfertigen. Denn der Wandel zur Neuzeit beginnt früh und greift tief. So sind Überlagerungen typisch. Vereinheitlichen den Bau der Kathedralen noch semiliterale Orientierungsmuster – oder wirkt bereits der spezifische Rationalismus einer »Architektur im Zeitalter der Schriftlichkeit«? Dieser kennzeichnet jedenfalls die gleichzeitige systematische Verfolgung häretischer Bewegungen, die in den Kathedralen und durch sie propagiert wurde, als Vorboten der großen Glaubenskriege; sie sind keine Auswüchse semiliteraler Frömmigkeit mehr, sondern läuten mit der beginnenden Vernichtung oraler Tradition deren Ende ein.

Die christlichen Traditionsmuster in ihrer Vielfalt, befreit vom Deutungszwang des Zeichenparadigmas, erscheinen jedenfalls so ins-

28 Sauerländer, zit. Anm. 6, 157. Das dort ebenfalls zitierte Werk Dubys steht eher der geistesgeschichtlichen Denkweise van der Meulens nahe.

gesamt als Hintergrund, vor dem wir uns nun wieder der heute noch im Vordergrund stehenden schriftlichen Überlieferung unserer christlichen Tradition zuwenden können, ohne daß die Perspektive von Anfang an verzerrt ist. Im Paradigma Hermeneutischer Theologie wurde selbst die Tatsache noch verdrängt, daß das Christus-Muster längst auch ein Teil der säkularisierten Literalität geworden war. »Christliche Literatur« wurde zu einem Spezialgegenstand theologischer Forschung; die Hermeneutische Theologie war aber außerstande, sie systematisch in die Gesamtheit religiöser Gegenwartsdeutungen einzuordnen. Gerade vor diesem breiten medialen Hintergrund zeichnet sich hingegen das Paradigma Theologischer Hermeneutik schon ziemlich deutlich ab, wenn wir im nächsten Kapitel im Kontext »Religiöser Orientierungsmuster in der Moderne« nach Lebensspuren Jesu suchen und uns dabei auf die literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung konzentrieren. Der systematische Ansatz des folgenden Kapitels weist dabei schon hinüber zum Schlußkapitel. Dort soll die mediale Breite der gegenwärtigen Orientierung an Jesus Christus, die wir nun neu zu sehen gelernt haben, Ansatz für einen zusammenfassenden Rückblick und zugleich für einen Ausblick in die Zukunft christlicher Traditionsvermittlung sein.

VII Religiöse Orientierungsmuster in der Moderne

Unter der Überschrift »Hat Postman abgeschrieben?« projiziert Bernhard O. Prattler die Warnungen vor dem Paradigmenwechsel zu den elektronischen Medien am Ende der Moderne zurück an deren Ursprung und läßt im Jahre 1550 einen Anonymus klagen, »daß der Buchdruck unserer vielgerühmten Erzähl-, Rede- und Denkkunst ein Ende bereitet. Bücher lähmen nämlich den Geist.« Vorbei die Zeiten, da der weise Salomo 3000 Sprichworte auswendig konnte, wertloses Geschwätz aber ungedruckt dem verdienten Vergessen anheimfiel. »Am ärgsten aber bedrückt es mich«, heißt es schließlich,

»daß der Buchdruck den Menschen vom Mitmenschen trennt. In der guten alten Zeit saßen die Leute gemütlich ums offene Feuer und erzählten sich reihum ergötzliche Sagen, Märchen und fromme Geschichten. Nun aber wird sich bald jede Nase in einem andern Buche verstecken ... Schon heute gibt es Eheleute genug, die abends im Bett nur noch schmökern.«¹

Das Klagelied beim Abschied von einem gesellschaftlichen Leitmedium ist tatsächlich alt und wird immer wieder neu gesungen. Es begleitet allerdings jedesmal wirkliche kulturelle Umbrüche von gewaltigem Ausmaß. Regressive Sehnsüchte, nach der Unmittelbarkeit mündlicher Kommunikation einerseits, nach der schwindenden Rationalitätskultur der Moderne andererseits, können zu kulturpolitischen Fakten werden – ebenso wie der Kampf, einst gegen den Mythos für die Neuzeit, heute gegen deren technokratische Verstandeskultur, mit kulturrevolutionärem Pathos einhergehen kann.

Da können die medialen Differenzierungen im Paradigma Theologischer Hermeneutik nur hilfreich sein. Der satirische Überlagerungseffekt provoziert die Rückfrage, ob Neil Postman das, was er durch die elektronischen Medien gefährdet sieht, zu Recht mit dem Buchdruck verbindet. Diese Satire weist allerdings auch darauf hin, daß für unseren Kulturkreis erst der massenhafte Buchdruck am Beginn der Neuzeit das Ende einer semiliteralen Kultur besiegelte, in der die kol-

¹ Frankfurter Rundschau vom 8.10.1988, ZB 6; als Zitate aus »Unser Todt – die Lesewuth«.

lektive Oralität mit der schriftlichen in derselben Weise koexistierte wie zur Zeit der ersten Propheten und Philosophen – und daß dieses neue Traditionsverhältnis Lebenswelt, Kommunikationsformen und Lebensorientierung der Menschen tiefgreifend und dauerhaft veränderte.

Dieser Kontext christlicher Identitätsbildung in der Neuzeit ist durch Marshall McLuhan, den Medienstar der Torontoer Schule, ins öffentliche Bewußtsein gerückt worden. Nun hat McLuhans Aufstieg und Fall viele der erhellenden Einsichten seiner Vorgänger und Kollegen, auf deren Ergebnisse wir uns schon wiederholt beziehen konnten, dauerhaft überstrahlt.² Er hat bei seinem Weg ins Weltmediendorf wohl etwas zu rasch die »Gutenberg-Galaxis« durchquert und schon »Das Ende des Buchzeitalters« verkündet.³ Aber vielleicht konnte nur so sichtbar werden, wie am Beginn der Neuzeit die Mechanisierung der Schrift durch den Buchdruck einherging mit dem Bau wissenschaftlicher Instrumente, den man dann komplementär begreifen kann als Literalisierung des Handwerks. Beide verbindet nämlich eine – nach der Buchstabenschrift – zweite Normierung gespeicherter Kulturmuster, die diesmal deren mechanische Reproduktion ermöglicht.⁴ Jetzt erst werden geschriebene Kopien, die Kritikinstrumente der literalen Epoche, selbst vergleich- und kontrollierbar. Wie wir im letzten Kapitel sahen, prägte diese Manuskriptkultur immer nur Inseln in einem semi- oder illiteralen Meer. Sie durchschnitt und zerstörte zwar den übergreifenden traditionellen Kulturzusammenhang impersonalisierter Musterprägung, blieb aber selbst zunächst handwerklich-rhythmisch.

Trotz der Absicht bloßer re-formatio erfordert hingegen die Orientierung in einer Welt von gedruckten Texten, sich selbst vom jeweils literal Überlieferten ebenso vergleichend und kontrollierend zu distanzieren, wie das die Schriftkultur den Produkten mündlicher Tradition gegenüber tat und tut. Und erst zugleich mit jenem neuen Überlage-

2 Vgl. zu Eric A. Havelock v.a. Kap. II, zu Jack Goody und Harold A. Innis v.a. Kap. III.

3 So der vorausseilende dt. Utl. von: Die Gutenberg-Galaxis (am. Utl.: The Making of Typographic Man, 1962), Düsseldorf 1968; zur damaligen Kritik vgl. z.B. McLuhan, für und wider, hrsg. von Gerald Emanuel Stern, Düsseldorf/Wien 1967; später z.B. Umberto Eco, Vom Cogito interruptus (it. 1967), in: ders., Über Gott und die Welt, München/Wien 1985, 245-265 (vom traditionell interpretierten Zeichenparadigma aus). Zusammen mit Edmund Carpentier gab McLuhan die Zeitschrift »Explorations« heraus (Toronto 1, 1953 - 9, 1959). James W. Carey läßt ihn in als Schüler des Propheten Innis zur Verkörperung eben der modernen positivistischen Revolution gegen das Heilige werden, vor der dieser gewarnt habe (Harald Adams Innis and Marshall McLuhan, The Antioch Review 26, 1967, 5-37), während Neil Compton dessen intellektuellen Werdegang wohl zutreffender als konsequente Flucht eines zum Katholizismus konvertierten Anti-Modernen in die Postmoderne interpretiert (The Paradox of Marshall McLuhan, New American Review 2, 1968, 77-94). Vgl. u. Kap. VIII passim, bes. 1.a; 2.c; 3.b.

4 Vgl. zum Folgenden (und im Kontrast zu McLuhan) Elizabeth L. Eisenstein, The Printing Press as Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in early-modern Europe, 2 Bde., London / New York / Melbourne 1979.

rungseffekt, im Takt jener Dauerreflexion, entstehen massenhaft Erinnerungsspuren individueller Subjekte, die sich an unverwechselbarer Stelle in der Weltgeschichte einordnen. Alle kollektiven Muster müssen von nun an neu interpretiert und eingepaßt werden in diesen privilegierten narrativen Rahmen. Wir entdecken so einerseits, wie sich die welthistorischen Leistungen von Religionsstiftern und -erneuern: wie sich innerhalb des christlichen Traditionszusammenhangs die extremen Bewußtseinslagen eines Paulus, eines Augustin, eines Luther vervielfältigen in kleiner Münze. Auf der anderen Seite können wir rekonstruieren, wie die »berichtigende« Normalisierung von Karten, Tabellen und Grafiken und selbst der Begriffsschrift der Mathematik über die Druckerstuben hinaus das Handwerk erfaßt und eine ebenfalls privilegierte, nämlich unumkehrbare und einmalige Geschichte der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung erzeugte.⁵ Die Verbindungslinien zwischen jener Organisation des Selbst und dieser technisch-naturwissenschaftlichen Organisation des kollektiven Selbstverhältnisses werden oft übersehen, sind aber zahlreich. Wie hier die Druckerpresse dem Bau naturwissenschaftlicher Instrumente und Maschinen zuzuordnen ist und wie die Maschine nicht nur zum Paradigma für die Natur, sondern auch für den Menschen wird, so wird dort, im technizistisch argumentierenden Antitraditionalismus der neuzeitlichen Philosophie, das auf reproduzierbare Muster hin kontrollierende Naturverhältnis der Neuzeit geschichtlich auf den Begriff gebracht.⁶

Mit diesen Verhältnisbestimmungen nähern wir uns dem modernen Bewußtsein und seinen Selbstinterpretationen. Daher wird auch hier erst deutlich, welche Weite der in den vorangegangenen Kapiteln verwendete Medienbegriff hat und welche Tragweite im Paradigma Theologischer Hermeneutik mit seiner Hilfe gelingende Interpretationen christlicher Traditionsmuster haben. Vor diesem Hintergrund erhält die religiöse Orientierung der Gegenwart durch das moderne Leitmedium Literatur gleichsam strategische Bedeutung, sowohl für die weitere Ausgestaltung dieses Paradigmas als auch für seine Funktion, jetzt und hier über die Orientierung an Jesus Christus zu orientieren. Vor allem in den Vorüberlegungen dieses Kapitels (VII.1) sind Querverbindungen unübersehbar, die zeigen, daß Theologische Hermeneutik unter einem anderen Aspekt als Teil »Theologischer (Orien-

5 Angeregt von McLuhan, beschrieb Walter J. Ong den pädagogischen Einfluß des Petrus Ramus als Ausbreitung eines Denkmusters, das die Bahnen neuzeitlichen Denkens vorzeichnete – und für das die drucktechnisch leicht reproduzierbaren Schemata kennzeichnend waren (Ramus. Method, and the Decay of Dialogue. From the Art of Discourse to the Art of Reason, Harvard 1958; vgl. ders., Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes [am. 1982], Opladen 1987).

6 Vgl. dazu etwa Hans Sachsse, Anthropologie der Technik. Ein Beitrag zur Stellung des Menschen in der Welt, Braunschweig 1978, bes. 180-197 (»Die technizistische Philosophie von Descartes bis Feuerbach«).

tierungs-)Arbeit in der Wendezeit« betrachtet werden kann (und so im Rahmen systematisch-theologischer Prolegomena auch weitergeführt werden muß).

Hier setze ich ein mit einer Grenzziehung zwischen dem Untersuchungsbereich: Religion und Literatur, und der Untersuchungsebene: Theologie und Literaturwissenschaft (VII.1.a). Innerhalb des Untersuchungsbereichs kann man sowohl bei der Religion als auch bei der Literatur von Formbeschreibungen zu Funktionsbestimmungen übergehen (VII.1.b). Hierdurch sind vier Extrempunkte literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung vorgezeichnet, die das Untersuchungsfeld begrenzen (VII.1.c). Ich fasse im Hauptteil dieses Kapitels Verdichtungspunkte in ihrer Nähe ins Auge, indem ich – jeweils von *literarischen Beispielen* ausgehend – die modellhaften *Konstellationen* und einige aktuelle *Trends* beschreibe, die ich dort zu beobachten glaube (in VII.2.a-d). Es ist noch zu früh, ein Fazit aus diesen Beobachtungen und Überlegungen zu ziehen, aber es eröffnen sich weiterführende Perspektiven (VII.3).

1. Vorüberlegungen

a) Objektbereich und Metasprachen

»Theologie und Literatur« war das große Symposium überschrieben, das Walter Jens, Hans Küng und Josef Kuschel 1984 in Tübingen veranstaltet haben.⁷ Dieser eingängige Titel faßte ein unklares Programm so zusammen, daß noch einmal Mißverständnisse provoziert wurden.⁸ Ging es tatsächlich um eine (einseitige oder Wechsel-)Beziehung zwischen Literatur und Theologie? Was war aber dann genau die Rolle der eingeladenen Literaturwissenschaftler? Oder ging es nicht vielmehr um das Verhältnis von Literatur und Religion? Dann war die Rolle der Wissenschaftler unklar. Suchte man aber nach theoretischen Erkenntnissen – waren dann nicht nun umgekehrt die eingeladenen Schriftsteller nur eine belebende Bereicherung des wissenschaftlichen Dialogs? Und wo blieben dann die Religionswissenschaftler? War nicht schließlich längst eine Diskussion fällig zwischen einerseits

⁷ Die »Kongressakten« enthält: Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, hrsg. von Walter Jens / Hans Küng / Karl-Josef Kuschel, München 1986.

⁸ Ein apologetischer Bericht findet sich a. a. O. 5-10 (»Vorwort«). Vgl. dagegen den Titel des Essaybandes von Walter Jens / Hans Küng, Dichtung und Religion, München (1985) 1988, der nun allerdings gerade stark theologisch beeinflussen Schriftstellern gewidmet ist (Pascal, Gryphius, Lessing, Hölderlin, Novalis, Kierkegaard, Dostojewski, Kafka), vgl. auch: Literatur und Religion, hrsg. von Helmut Koopmann / Winfried Woesler, Freiburg/Basel/Wien 1984, der ein Symposium der Katholisch-Sozialen Akademie des Bistums Münster dokumentiert.

Literaturwissenschaftlern, andererseits Theologen und Religionswissenschaftlern über die literarischen Phänomene im religiösen Bereich?

Nun kann man mit guten Gründen darauf verweisen, daß das Leben sich nicht an solche Kategorien hält. Es gibt den »poeta doctus« – der zudem nicht nur literaturwissenschaftlich, sondern auch noch theologisch kompetent sein kann –, und es gibt den schreibenden, dichtenen, weil nämlich von Berufs wegen verkündigenden Theologen. Und schließlich gibt es den Literaturkritiker, der meist nicht nur ein verhinderter Schriftsteller ist, sondern außerdem gelegentlich Theologen aufs Maul schaut. Und dabei verbinden sich Sprach- und Sachkritik, besonders bei einem Theorie und Praxis zusammenhaltenden Rhetoriklehrer wie Walter Jens, dem Mitveranstalter jenes Symposiums. Dieses wurde in der Tat lebendig bei Grenzfragen, wenn die Literaten und Literaturwissenschaftler die Theologen nach ihrem Glauben, diese aber jene nach ihrer Moral befragten.

Spätestens dann aber regt sich doch das Bedürfnis nach Grenzziehung und nach klaren Definitionen, selbst oder vielleicht gerade dann, wenn man von einem »Spannungsfeld« zwischen all den ins Spiel gekommenen Größen ausgeht. Es hätte jenes Unternehmen nicht notwendig beengt, und es wird auch sicherlich bei der Frage nach zugleich literarischer und religiöser Orientierung der Gegenwart hilfreich sein, wenn zwischen einem Objektbereich und einem Metabereich unterschieden wird, die asymmetrisch aufeinander bezogen sind. Theologie sowie Religions- und Literaturwissenschaft beziehen sich auf Religion und Literatur. Sie tun dies, indem sie darüber reden. Diesen *metasprachlichen* Status werde ich hier nicht problematisieren (weder medial noch indem ich z.B. über diese Wissenschaften als soziale Institutionen spreche). Aber Religion wie Literatur, das wird deren Definition deutlich machen, reden selbst über Phänomene, die sicher mehr als nur sprachlich sind.

Ich klammere auch die oben angesprochenen Wechselbeziehungen zwischen dem Objekt- und dem Metabereich der Untersuchung zunächst aus, weil es mir hier zunächst um eine *theologische* Orientierung in der Gegenwart geht. Obwohl sich im Objektbereich Religion und Literatur notwendig überschneiden, könnte die Untersuchungsebene selbst daher auch durch eine bloße Addition literaturwissenschaftlicher und theologischer Methoden und Theorien gekennzeichnet sein. Theologische Hermeneutik definiert jedoch, wie wir in den vorangegangenen Kapitel gesehen haben, die Gegenstände der Untersuchung innerhalb eines Paradigmas, das den literarischen und den religiösen Aspekt zusammenbindet, indem es die Orientierung durch Medien betrachtet. Die Notwendigkeit dazu ergibt sich m.E. aber bereits aus der ebenso notwendigen Unterscheidung wie dem unlegbaren Zusammenhang von Formen und Funktionen im Bereich der Untersuchung.

b) Formen und Funktionen

Wenn wir betrachten, wie »Religion« und »Literatur« als Träger literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung bestimmt sind, so können wir bei der Unzahl von Definitionsversuchen in beiden Bereichen vor allem zwischen einerseits eher hermeneutisch und an geschichtlichen und kulturellen Singularitäten ausgerichteten Bestimmungen unterscheiden und andererseits solchen, die eher analytisch und an sozialen Funktionen ausgerichtet sind. Mit diesen Unterscheidungen stellen sich viele Konnotationen ein, die alle »Neuzeit« als gemeinsamen Fokus haben. Der Theologe denkt dabei sicher vor allem an das Säkularisierungsproblem; der Literaturwissenschaftler vielleicht an den Verlust ästhetischer Unmittelbarkeit durch die technische Reproduktion von Kunstwerken oder an die Beschränkungen seines Faches, die durch die moderne Medienvielfalt sichtbar werden. In beiden Fächern kann man zu dem Urteil kommen, daß traditionelle Bestimmungen den Gegenstandsbereich durch Verdinglichungen zu sehr eingrenzen. Läßt sich das durch »Religion« Intendierte festmachen an bestimmten Namen, Personen, Orten, Institutionen und Gebräuchen – also am Gott Israels oder an bestimmten Göttern, an Christus oder an bestimmten Erlösergestalten, an ihren Verehrern, deren Kulte und Kultorten, an ihren Riten, Mythen und Glaubensgedanken und an deren einmaliger Geschichte? Ist Literatur gebunden an bestimmte Autoren, ihre Stoffe und Verfahren, an deren Veröffentlichungen und deren Leser, von denen Literatur-, Stoff- und Rezeptionsgeschichte berichten? Oder gibt es dort eine religiöse, hier eine literarische Funktion, von der ausgehend man hier und heute anders und besser erfassen kann, was Theologie und Literaturwissenschaft eigentlich erforschen wollen?

Ich möchte diese Polarität in beiden Fächern fruchtbar machen für die Frage nach der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung. Ich gehe *erstens* davon aus, daß sich sowohl Religion als auch Literatur tatsächlich von ihrer über die Neuzeitschwelle hinweg identischen sozialen Funktion her bestimmen lassen, daß sie sich jedoch stets in bestimmten, unter anderem auch sprachlichen sozialen Formen und Institutionen äußern. Dabei wird der statische Aspekt von Literatur und Religion in »Skripten« greifbar, »abgepackten Sets von Erwartungen, Folgerungen und Kenntnissen, die in üblichen Situationen angewendet werden«. ⁹ Skripte gewährleisten die angemessene Orientierungsreaktion auf singuläre Muster an der Umweltgrenze eines Systems. ¹⁰ Im Paradigma Theologischer Hermeneutik mit seinem weiten

⁹ Sie sind zwar »wie eine Blaupause von Handlungen, in der die Details ausgelassen sind«, aber »Skripte enthalten *Routine-Aktivitäten*, die viele Leute ausführen, und sie sind recht *spezifisch*« (Roger C. Schank / Peter G. Childers, Die Zukunft der künstlichen Intelligenz. Chancen und Risiken [am. 1984], Köln 1986, 133.135).

¹⁰ Hubert L. Dreyfus / Stuart E. Dreyfus, Künstliche Intelligenz. Von den Grenzen der

Medienbegriff hilft diese Konzeption, wie zuvor den Scheingegensatz von Autosemantik und Intertextualität, so hier unparadigmatische Unterscheidungen zwischen inner- und außerliterarischen (-ästhetischen) Fakten und fruchtlose Debatten zwischen Konzeptions- und Rezeptionsästhetik hinter sich zu lassen. Und zwar in typischer, voraussagbarer Weise: durch Integration in eine Theorie, die die jeweiligen Gegensätze übergreift und interpretiert.

Gerade weil solche Verhaltensskripte die religiöse Alltagsorientierung ebenso steuern wie das gewöhnliche Rezeptionsverhalten eines Lesers, wird an ihnen statt jener alten Unterscheidungen auch der dynamische Aspekt der neuzeitlichen Entwicklung von Religion und Literatur ablesbar. Als »Wissensstrukturen, die Hintergrundinformation liefern und während des Verständigungsprozesses Folgerungsstrukturen organisieren« »(ändern sich) (d)ie Skripte, die Menschen gebrauchen, ... durch den Gebrauch«. ¹¹ Meine *zweite* Hypothese lautet, daß sich von jedem gegebenen Zeitpunkt aus ein Untersuchungsfeld literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung entwerfen läßt, in dem dessen Gegenstände sich – ablesbar an der Interpretationsbedürftigkeit der entsprechenden Skripte – von ihrer eher formalen zu ihrer eher funktionalen Identifizierbarkeit hin anordnen lassen. Schließlich meine ich *drittens*, daß mit den Konstellationen, die diese Anordnung vorgibt, auch Kriterien zur Interpretation der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung im Objektbereich vorgegeben sind.

c) Definitionen und Konstellationen

Gegenstand von Literatur- und Religionswissenschaft bzw. Theologie sind soziale Produkte, die Ergebnis und neuer Ausgangspunkt sozialer Orientierungsprozesse sind. Syntagmatische, d.h. durch Arbeit skriptbildende Orientierung ist unterschieden von paradigmatischer Orientierung als Leben in (durch Arbeit) definierten Beziehungen. Hier beobachten wir ein Sich-Ausrichten an Analogien entlang (bis hin zu »Letztbegründungen«), während syntagmatische Beziehungen durch Kontiguität gekennzeichnet sind, wie sie körperliche oder geistige Arbeit her- bzw. feststellen. Im Rahmen Theologischer Hermeneutik ist der hier verwendete Orientierungsbegriff paradigmatisch tiefer gelagert als die verschiedenen Zeichen-Paradigmen, die in Literaturwissenschaft und Theologie vorherrschen. Daher lassen sich von ihm aus »Wort« (Zeichen, Signifikant), »Begriff« (Designat, Signifikat, Intension) und »Sache« (Denotat, Extension) ebenso als Stationen des

Denkmaschine und dem Wert der Intuition (am.: Mind over Machine, 1986), Reinbek 1987, sehen dadurch einen *naïven* KI-Optimismus gerade in Frage gestellt: »Künstliche Intelligenz: von hohen Erwartungen zur nüchternen Realität« [99-141]).

¹¹ Schank/Childers, zit. Anm. 9, 189.

Orientierungsprozesses identifizieren, wie sich semantische, pragmatische und syntaktische Relationen als Momente des Orientierungsprozesses bestimmen lassen (der seinerseits den der Semiose als »schlechte Abstraktion« zu rekonstruieren erlaubt).¹² Syntagmatische und paradigmatische Beziehungen, Skriptbildung und das In-Beziehung-Setzen von Skripten setzen sich wechselseitig voraus, und zwar so, daß nur durch geglückte Analogien übergreifende syntagmatische Beziehungen, neue Skripte in der ganzen Bedeutungsbreite des Wortes, festzustellen sind. Religion orientiert gerade in Hinblick auf diese schöpferischen Überschreitungsvorgänge.

Literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung geschieht als paradigmatische Orientierung durch autoreferentielle Sprachmuster. Wenn wir also fragen, wie in diesen Prozessen und durch diese Produkte Gegenwart gedeutet wird, so klammern wir zunächst alle Gegenwartsorientierungen durch Sprachmuster aus, die Skripte aufbauen und die entlang dieser (syntagmatischen) Beziehungen orientieren, indem sie innerhalb von Skripten Größen und Beziehungen definieren. Wir könnten bereits bei diesen nichtreligiösen Sprachmustern heteroreferentielle, die dies direkt tun (z.B. Belehrungen, Warnungen und Gebrauchsanweisungen, aber auch Nachrichtentexte und Informationen aus der Wissenschaft als »normal science«), von autoreferentiellen (»Kunst«-) Sprachmustern unterscheiden, die sich dabei selbst thematisieren (z.B. Sozialreporte und Werbetexte). Die (Auto-)Referenz von Sprachmustern beziehe ich auf den Orientierungsvorgang im ganzen, d.h. ich isoliere die ästhetische Selbstthematisierung nicht von den Konzeptualisierungsstufen, die ein Beobachter durchschreiten muß, ehe er semantisch-pragmatisch einen Wirklichkeitsbezug rekonstruieren kann. Das Skript verarbeitet beides und reagiert darauf.¹³ Dadurch

12 Dies zeigt vor allem ein Rückblick von den voranstehenden Kapiteln auf Kap. I, das in diesem vorgegebenen semiotischen Schema ansetzt.

13 Dann kann man nämlich nur noch naiv-linguistisch zwischen Texten unterscheiden, die (»pragmatisch i.e.S.«) auf »Sachverhalte«, und solchen, die auf Begriffe verweisen; zwischen diesen wiederum nur vulgärsoziologisch zwischen »ernst genommenen« (z.B. wissenschaftlichen) und »zum Spiel übernommenen« fiktionalen Texten. Der kommunikationstheoretische Ansatz in der Textwissenschaft neigt zu einem semantisch-pragmatischen Reduktionismus. Dadurch läßt sich die Autoreferenz von Texten nur noch als deren »Wirklichkeitsbezug« verstehen: einmal als dessen Codierung überhaupt, dann als jene bestimmte Codierung, die heteroreferentielle (»pragmatische«) von autoreferentiellen, d.h. nur begrifflich zu decodierenden Texten unterscheidet (vgl. die Übersicht bei Hans Ulrich Gumbrecht, *Fiktion und Nichtfiktion*, in: *Funkkolleg Literatur*, Studienbegleitbrief 3, Weinheim/Basel 1976, 37-58, bes. 55ff – unter Berufung auf Searle). Selbst im Rahmen dieser Theorie fällt dann der »illokutionäre« Aspekt des Sprechaktes unter den Tisch (vgl. Karlheinz Stierle, *Die Einheit des Textes*, a.a.O. 11-36, bes. 30-32 zu Austin. Eine Erläuterung paradigmatischer und syntagmatischer Beziehungen – als Text-Substitutionsverhältnisse nach Harweg – findet sich a.a.O. 22-24). Ich gehe aus von Humberto R. Maturanas Bestimmung von Sprache als Ensemble von Mustern, die im konsensuellen Bereich Strukturkoppelung bewirken; vgl. ders., *Erkennen. Die Verkörperung und Organisation von Wirklichkeit*, Braunschweig/Wiesbaden (1982)²1985, bes. 236-271 (»Biologie der Sprache: die Epistemologie der Realität«); ders. / Francisco Varela, *Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln der menschlichen Erkennt-*

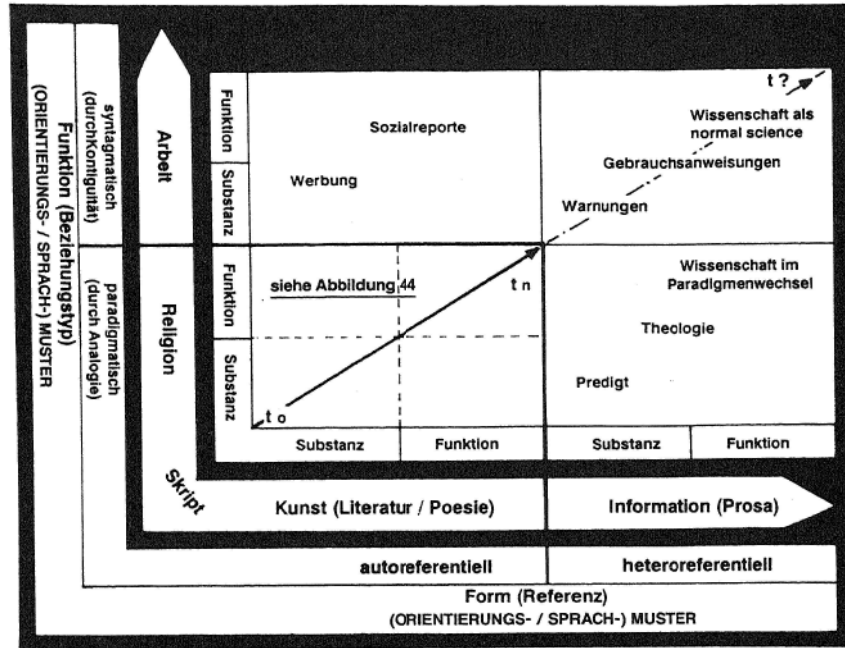
sind zwar einerseits bestimmte Typen von Gebrauchstexten ausgeschlossen, andererseits ist »Literatur« nicht notwendig an das Speichermedium Schrift gebunden. Bezogen auf fast schon klassisch gewordene Alternativen – die allerdings dadurch überwunden sind –, ist der Begriff also nicht als »Geschriebenes« (vs. Gesprochenes), sondern eher wie »Poesie« (vs. Prosa) definiert.

Religiöse Gegenwartsorientierung verwendet Sprachmuster, die durch (paradigmatische) Verbindungen verschiedener Skripte entstanden sind und die nur durch (die Bildung neuer) Meta-Skripte angemessenen interpretiert werden können. Hierbei übergehen wir wiederum heteroreferentielle religiöse Sprachmuster, z.B. Denkschriften oder theologische Texte, aber auch – wie ich meine – wissenschaftliche Texte im Paradigmenwechsel¹⁴, und konzentrieren uns auf solche Sprachmuster, deren Meta-Skript sich nur durch den ständigen Bezug auf die individuelle Gestalt des Musters bilden läßt. Zusammengenommen erlauben diese Bestimmungen, das Untersuchungsfeld von möglichen anderen abzugrenzen und es einzuzeichnen in ein System notwendiger Beziehungen.

nis (sp. 1984), München (1987) 1990, bes. 221- 256 (»Sprachliche Bereiche und menschliches Bewußtsein«). Zur Bedeutung dieser Konzeption für die Literaturwissenschaft vgl. Dietrich Schwanitz, *Systemtheorie und Literatur. Ein neues Paradigma*, Wiesbaden 1990; Gerhard Rusch, *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt*, Frankfurt 1987, bes. 482-498 (»Empirie und Diachronie. Ein Ausblick«); 459-504 (»Historiographie und Diachronologie in einer konstruktivistischen Literaturwissenschaft«); Michael Flacke, *Wissenschaftstheorie der Literaturwissenschaft. Vom »Substantialismus« der 60er Jahre zum »Konstruktivismus« der Gegenwart*, SPIEL (Siegen) 3, 1984, 333-350.

14 Deren Form, gekennzeichnet durch »notwendige Metaphern«, wird uns im Abschn. 2.d und im Schlußteil noch beschäftigen.

Abbildung 43



Strukturen im Untersuchungsbereich
Aus: Marburger Jahrbuch, S. 16

Diese Zusammenstellung legt natürlich die Frage nach ursprünglichen Zusammenhängen nahe und nach interessanten Übergängen, etwa zwischen Ästhetik und Technik. In unserem Untersuchungsbereich (im unteren linken Teil der Abbildung) könnte der »Glanz« als Offenbarungsmuster des Numinosen und des »schönen Scheins«, wie ihn etwa Peter Handke heute wieder beschwört, auf eine alte Verwandtschaft zwischen Ästhetik und Religion verweisen.¹⁵ Wie diese sich (in ihrem Gegensatz zu »Arbeit«) zum funktionalen Auseinanderdriften aller Wesensformen verhält, läßt sich jedoch als Problem klarer fassen, wenn wir den Übergang zwischen noch formaler und bloß noch funktionaler Identifizierbarkeit nicht analog abbilden, sondern ihn als Differenz unterschiedlicher Skripte »digitalisieren«. Die Binäropposition zwischen Wesensform als »Substanz« (S) und »Funktion« (F) zeichnet dann im Untersuchungsbereich vier Extrempunkte vor:
Religion: S / Literatur: S;
Religion: S / Literatur: F;

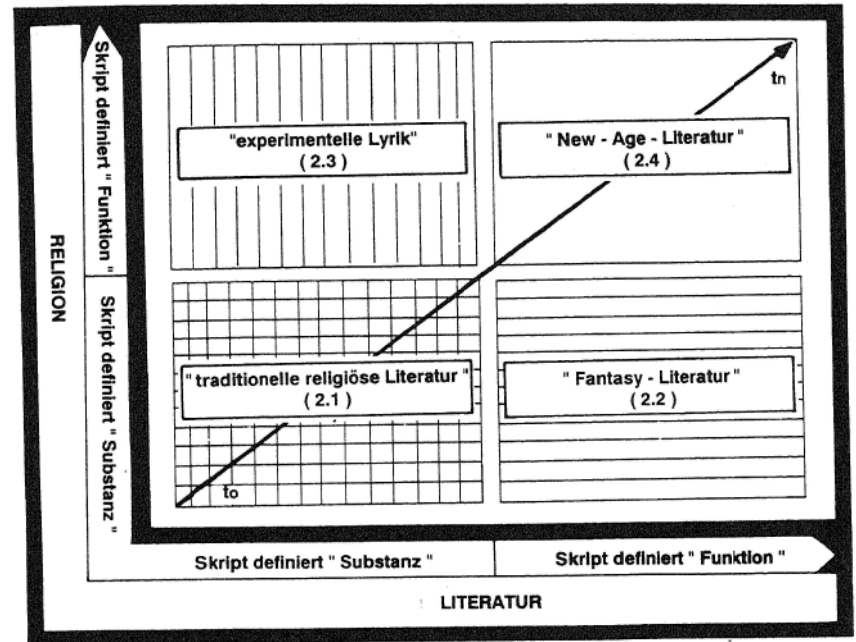
¹⁵ Vgl. dazu den Ansatz von Christof Gestrinch, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt, Tübingen 1990.

Religion: F / Literatur: S;
Religion: F / Literatur: F.

Sie erlaubt die Abgrenzung von vier Feldern typischer Konstellationen, zwischen denen dennoch der Zeitstrahl von der Beobachterperspektive aus erkennbar bleibt. Hieran werde ich mich in der Darstellung des folgenden Hauptteils (VII.2) orientieren:

- a) Traditionelle religiöse Literatur (S/S);
- b) Fantasy-Literatur (S/F);
- c) Experimentelle Lyrik (F/S);
- d) New-Age-Literatur (F/F).

Abbildung 44



Das Untersuchungsfeld
Aus: Marburger Jahrbuch, S. 16/17

Die Erläuterung jener typischen Konstellationen wird, ausgehend von Beispielen, tiefer in das Schema einführen. Ich weiß, daß es in seiner Beziehungsvielfalt und durch seine vielen Voraussetzungen zunächst unnötig kompliziert wirkt. Seinen Erprobungscharakter im einzelnen werde ich nicht eigens unterstreichen müssen. Es scheint mir aber so in das Paradigma Theologischer Hermeneutik eingebettet zu sein, daß gerade wenn die folgenden Zuordnungen zu Widerspruch im Detail provozieren, ihm im ganzen der Anschein der Willkür genommen ist.

Theologische Hermeneutik kann zur begrifflichen und sachlichen Klärung im Themenfeld »Literatur und Theologie« beitragen. Vor allem aber möchte ich zeigen, daß auf dieser Schnittfläche von Beziehungen nicht nur zufällige Berührungspunkte exotischer Interessen liegen, sondern daß diese auf einem regulären theologischen Arbeitsfeld erforscht werden können und daß sich dann erst ihr Bedeutungszusammenhang abzeichnet. Er interpretiert auch jene besonderen, aber sehr weit erhellenden Gegenwartsorientierungen, die wir dort vorfinden. Der Blick darauf wurde vor allem dadurch verstellt, daß »christliche Literatur« zum alleinigen Gegenstand von hermeneutischen und positivistischen Forschungsprogrammen wie »Theologie und Literatur« wurde.¹⁶

2. Literarische Beispiele, Konstellationen, Trends

a) Traditionelle religiöse Literatur (S/S)

(1) *Beispiel: »Der Himmel über Berlin« (Wim Wenders / Peter Handke)*

In seinem Erfolgsfilm »Der Himmel über Berlin« ist Wim Wenders »Auf den Spuren der Engel«. ¹⁷ »Warum auch nicht?«, erklärt der dazu:

»Wir haben uns so sehr daran gewöhnt, alle Arten von Monstren und imaginären Figuren im Kino zu sehen, warum also nicht auch einmal freundliche Wesen? Solche, die uns keine Angst machen wollen, sondern vielmehr unsere Ängste mit uns teilen.

Meine Engel beobachten täglich Tausende von Menschen. Unsichtbar wie sie sind, können sie nicht nur alles sehen, sondern sogar unsere geheimsten Gedanken lesen.

Ja, bis dann einer dieser Engel – etwas Unerhörtes, sich verliebt.

Er gibt seine Ewigkeit für eine Frau auf und wird sterblich.«¹⁸

Der Film stellt die Geschichte eines Übergangs dar, und dessen stufenweise Gestaltung war die eigentliche künstlerische Aufgabe. Der

16 Gisbert Kranz definiert in seinem »Lexikon der christlichen Weltliteratur« (Freiburg/Basel/Wien 1978) christliche Literatur als »Schrifttum, gleich welcher Gattung und welcher Thematik, das aus christlichem Verständnis von Gott, Welt und Mensch entstanden ist und ohne Berücksichtigung dieses Verständnisses nicht adäquat interpretiert werden kann« (Sp. 3, gesp.). Dieser Definitionsversuch desavouiert seine Voraussetzungen (»Unter Literatur verstehen wir hier veröffentlichte und zur Wirkung gekommene Texte, unter christlich das, was von allen Getauften zu allen Zeiten überall geglaubt und geübt worden ist« [Sp. 2; Lit.]) durch die Berufung auf »Die Intention des Autors als Kriterium« (Sp. 15-22), das dann durch »Aufnahme-« und »Wirkungs-« Analyse gestützt werden muß (Sp. 23-28.28f). Hierbei folgt er einem Lösungsweg, den Ernst Josef Krzywon, Was konstituiert christliche Literatur?, StdZ 189, 1973, 672-680, gewiesen hatte.

17 Peter L. Berger, Auf den Spuren der Engel, Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (am. 1969), Frankfurt (1970) 1981.

18 »Der Himmel über Berlin«. Ein Film von Wim Wenders (Presstext), Berlin o.J. o.S. (»Synopsis«).

Wechsel von den edlen Schwarzweißbildern des fast achtzigjährigen Kameramanns Henry Alekan zu der uns »alltäglich« gewordenen Film-Farbigkeit war nur der Ausdruck des tieferliegenden Stilprinzips, das schließlich gefunden wurde. »Die Engel ... Was habe ich mir vor dem Drehen den Kopf zerbrochen. Wie sehen sie aus? Wie kann man, soll man Engel zeigen?«¹⁹

»Vor allem mußten wir wissen, wie die Engel aussehen sollten«, bestätigt eine Regieassistentin im Rückblick auf die Dreharbeiten:

»Woraus sollten die Flügel gemacht sein? Federn, Satin? Vielleicht aus Plexiglas? ...

Die Zeit verging, die Kälte des Winters brach schlagartig über Berlin herein. Ja, aber jetzt: Frieren Engel? Nein. Natürlich nicht. Gut, dann müssen wir sie davor beschützen. Wir notierten: Warme Unterwäsche für die Engel besorgen ...

Wir stritten noch immer, als Wim entschied, die Dreharbeiten müßten beginnen. Für ihn war die wirkliche Frage, was die Engel sehen: Berlin, die Männer, die Frauen, die Kinder, auch eine Trapezkünstlerin. Diejenigen, die verzweifeln, und die, die um Hilfe rufen.

Schließlich wurde alles klarer. Die Engel traten vorsichtig, ganz einfach, ins Bild.

Sie erschienen hinter den Spiegelungen auf einer Windschutzscheibe, am Ende einer kleinen Kamerafahrt. Die Blicke von Bruno (Ganz, W. N.) und Otto (Sander, W. N.), keine Spezialeffekte, keine Zeitlupe, keine Doppelbelichtung.

In Wims Büro war ein Blatt Papier mit Reißzwecken an der Wand befestigt, auf dem er geschrieben hatte:

Ich gehe, mein Ebenbild zu treffen,
und mein Ebenbild kommt mir entgegen:

Es liebkost mich und umarmt mich,
so als ob ich aus der Gefangenschaft zurückkehrte.

(Aus der Totenliturgie der Mandäer.)

Definition eines Schutzengels.«²⁰

»Wie soll man einen Engel spielen? Wie sieht er aus?«, fragten sich schließlich die Schauspieler.

»Wie spielt man einen Engel? Wie geht er, wenn er nicht fliegen kann?

Es standen uns weder Psychologie noch eigentlich »Rolle« zur Verfügung. Unser Material: Wir. Unser Auge, unser Ohr – keinerlei Gestik, die Hände in den Taschen.

Mit Mitgefühl und Verständnis, manchmal mit etwas Ironie ... und einem Lächeln.

Schließlich waren wir ENGEL, und wir konnten ERSCHEINEN.

Das war schon etwas.«²¹

Der Film hatte so mit seinen Mitteln das Thema der literarischen Vorlage umgesetzt: die Alltagspräsenz des Heiligen, die Immanenz der Transzendenz. Bei Handke, der die Drehbuchvorlage geschrieben hatte, werden die Stufen der Verwandlungen des Engels Daniel durch

19 A.a.O. (»Der Blick des Engels«).

20 A.a.O. (»Frieren Engel?«). Dem Drehbuch hatte Wenders ein Gedicht von Rilke vorangestellt: »Nächtens will ich mit dem Engel reden ...« (Widmungen. Gedichte für Lulu Albert-Lazard, Frankfurt 1975 (Werkausg. 3), 217-225, hier: 223.

21 »Himmel« (Presstext), zit. Anm. 18, (»Flügel«).

die Strophen des »Liedes vom Kindsein« markiert, die dieser zitiert. »Als das Kind Kind war«, heißt es zu Beginn, »... wußte es nicht, daß es Kind war.«²² Es war einfach da. Leitmotiv der zweiten Strophe sind schon die religiösen Urfragen Ursprung, Wesen und Ziel dieser Existenz, aber noch in jener radikalen kindlichen Klarheit, die später durch das Leben banalisiert wird.²³ In der dritten Strophe markiert ein »jetzt« die gebrochene, kostbar gewordene Ausnahme-Kontinuität zum Kindsein. Aber es gibt sie, wie das »immer noch« der vierten Strophe festhält. Es geschieht, wenn das Herz der Dinge offenbar wird (»Als das Kind Kind war, / fielen ihm die Beeren wie nur Beeren in die Hand, / und jetzt immer noch«) und – darauf läuft es hinaus – wenn die Tat des Nicht-mehr-Kindes in dieses Herz der Dinge trifft. Zwar:

»Als das Kind Kind war,
spielt es mit Begeisterung,
und jetzt so ganz bei der Sache wie damals
nur noch, wenn diese Sache seine Arbeit ist.«²⁴

Aber:

»Als das Kind Kind war,
warf es seinen Stock als Lanze gegen den Baum
und sie zittert da heute noch.«²⁵

Solche Tat scheint die Entscheidung zu sein, die den Engel Damiel in die Existenz und in die Begegnung mit der Trapezkünstlerin Marion führt. »Etwas ist geschehen, es geschieht immer noch. / Es ist verbindlich.«²⁶ Die Kinder, die als einzige Personen des Film Engel sehen können, waren Platzhalter einer Eigentlichkeit, die selbst diesen unerreichtbar ist weil nur menschliche Liebe sie an den Rändern menschlicher Existenz aufscheinen läßt. Aber jene Begegnung hat nun Folge und Ziel:

»Ich bin zusammen.
Kein sterbliches Kind
wurde gezeugt,
sondern ein unsterbliches
gemeinsames Bild.«

Und der Film ist noch nicht zu Ende. Es erscheint »Damiels Hand, das eben Gesagte niederschreibend, in einer ähnlichen Einstellung wie

22 Wim Wenders / Peter Handke, *Der Himmel über Berlin*. Ein Filmbuch, Frankfurt 1987, 4.

23 A.a.O. 14-16.

24 A.a.O. 78.

25 A.a.O. 133.

26 A.a.O. 165.

das erste Bild des Filmes«, in dem der Beginn des »Liedes vom Kinde« niedergeschrieben wurde:

»... zum Menschen gemacht.
Ich weiß jetzt,
was kein Engel weiß.«

Erst die »Gedankenstimme Homers« entläßt uns in die Realität.

»Nennt mir die Männer und Frauen und Kinder, die mich suchen werden, mich, ihren Erzähler, Vorsänger und Tonangeber, weil sie mich brauchen, wie sonst nichts auf der Welt.«²⁷

Während am Himmel über Berlin »Fortsetzung folgt« erscheint, stellt die Dichterstimme fest, daß wir nun alle in einem Boot sitzen: »Nous sommes embarqués.«

Die Begegnung zwischen Engel-Mann und Frau war die narzißtische Selbstinszenierung des fruchtbaren Musenkusses, männliche Jungfernezeugung durch Poesie. Immer wieder feiert der Film Kunst als gesteigerte Wahrnehmung, die durch Gestaltung zu sich selbst kommt: vom zeichnenden Kind im Flugzeug bis zum zeichnenden Ex-Engel Peter Falk, von dessen Film im Film bis zu den Graffiti an der Berliner Mauer, deren Farbigkeit Damiel nach seinem Fall zu benennen lernt; von der Filmmusik (Jürgen Knieper) bis zur Musik im Film (Nick Cave), und von der Engel-Plastik zur Artistik der Trapezkünstlerin. Aber: Zwischen jenen letzten Schrift-Bildern und bei den letzten Dichterworten wird noch einmal – wie der Botschaftsträger eines Werbefilms – in realistischer Mythologie Damiels ehemaliger Gefährte Cassiel eingeblendet: auf den Schultern und vor dem Flügel der riesigen Engel-Gestalt auf der Siegestsäule hoch über der Stadt. Dient die Sakralisierung der Kunst der Ästhetisierung der Religion?

Mir scheint der Film überall da gelungen zu sein, wo er genau dies in der Schwebeläufigkeit und keine Botschaft verkündet. Leider vermeidet er das nicht. Bilder gelingender Nähe, hilfreicher Gesten, solidarischen Humors dürfen in ihm nicht für sich selber sprechen. Wenn endlose Dialoge bedeutungsschwanger abgefilmt und Monologe mit optischen Ausrufezeichen bebildert werden, so inszenieren diese Längen keinen Liebestod in bewegten Bildern (wie vielleicht intendiert), sondern eher ein Verbrechen am Kino. Allerdings: Insofern Wenders an diesen Stellen nur Handkes ideologische Geschwätzigkeit im Literarischen umsetzt ins Filmische, ist auch das noch gelungene Literaturverfilmung.

Aber hat nicht Handke auf den Film hingeschrieben? Und selbst, wenn man dennoch von einer Literaturverfilmung sprechen könnte –

27 A.a.O. 167-169.

wieso kann sie als Beispiel dienen, für »traditionelle religiöse Literatur« heute? Schließlich: Was wäre daran das Typische, was das Aktuelle?

(2) Konstellation

Literatur erscheint im »Himmel über Berlin« als Inbegriff von Kunst. Das belegen nicht nur die Apotheosen des Sprachmusters zu Beginn und am Ende. Diese rahmen unter anderem die eingeschachtelte Rahmenerzählung »Homers«, vorgetragen als ein *cantus firmus*, der in der Berliner Staatsbibliothek – einem Lieblingsort der Engel – einsetzt und dessen Inhalt die narrative Gleichschaltung ist: »eins so gut wie das andere«²⁸. Sie dient der Film-Botschaft als ideologischer Kitt. Ästhetische Präsenz ist einerseits potentiell permanent und ubiquitär: »Homer« erzählt alles – von den kriegstoten Kindern bis den »trocknenden Zwiebeln« und dem »Holzstamm, der durch den Morast führt« –, wie die Engel alles gesehen haben könnten: Berlin vom Urschleim seiner Wasser über seine Kriege bis zur Zigarettenkippe hier und jetzt.²⁹ Andererseits ist diese Präsenz aber auch intensiv und rettend, wie das Dasein der Kinder. Das gibt der künstlerischen Existenz die Weihe: »Wenn ich aufgabe, dann wird die Menschheit ihren Erzähler verlieren. Und hat die Menschheit einmal ihren Erzähler verloren, so hat sie auch ihre Kindschaft verloren.«³⁰

Die These Handkes, die Wenders hier übernimmt, lautet, nur die Kunst lasse das Wahre im Wirklichen aufscheinen. Diese romantische Kunstideologie des 19. Jahrhunderts ist bei den Autoren des Films wieder da, entdifferenziert zur Beweihräucherung des »Eigentlichen« in der Begegnung und aktualisiert als Trotzreaktion des handwerklich arbeitenden Wende-Künstlers gegen den politisch engagierten Medien-Künstler – die ganz folgerichtig wieder durch den Mythos und auf ihn hin orientieren will. Ich kann mir das nur mit jener merkwürdigen deutschen Geschichtskonstellation erklären, in der sich durch alle Kontinuitätsbrüche hindurch an den politischen Wirkungs(un)möglichkeiten der Künstler nichts geändert hat. Also lassen sie sich Flügel wachsen.

Dem entspricht nun die intendierte wie die reale, entspricht die glückte Rezeptionssituation des Films. In ihr interpretiert das enge Film-Skript vom totalen Lesen und Schreiben die breite Kinoerfahrung des Zuschauers. Dies ist der eigentliche Grund, warum ich es für berechtigt halte, an diesem Beispiel die Konstellation »traditioneller religiöser Literatur« zu erläutern. Der Film verlängert einerseits deren Rezeptionssituation, indem er sie in eine breitere Medienlandschaft

28 A.a.O. 56f.

29 A.a.O. 82-85.

30 A.a.O. 56f.

hinein verfließen läßt. Weil Kino Kunst fürs Volk ist, steigen Handkes Engel massenhaft herab ins Publikum. Der Film wird zwar noch in die Ausnahmesituation der bürgerlichen Kunst-Welt aufgenommen, die das »normale Leben« überhöht, während sie als »Kunst« zugleich deutlich von ihm getrennt bleiben muß. Der Zuschauer erlebt aber selbst diese ästhetische Ausnahmesituation wie in Führungszeichen, nicht mehr als Gipfel seiner Alltagsexistenz. Das Medienzeitalter erhebt die fortschreitende bürgerliche Kunstbanalisierung zum Produktionsprinzip. Andererseits entrollt der Film genau vor diesem Hintergrund seine Botschaft. Wenders will Film-Kunst machen, wie Handkes Arbeiten literarische Kunst sein wollen – und eben hier liegt der gemeinsame Brennpunkt von Inhalt und Funktion des Werkes. Erst diese Überlagerung beider ästhetischer Muster, die filmische Konzentration auf Literatur und Literaturrezeption macht die Inhalte und Institutionen von Kunst so eindeutig identifizierbar. Aber auch so wird deren Substanz wird herübergerettet.

Auch im Medienzeitalter wird Kunst also noch als bürgerlicher Religionsersatz beschworen. Der Film beschwört sie aber auch, was keineswegs notwendig ist, als Religion. Auch in dieser zweiten Hinsicht ist der Film möglicherweise reaktionär, aber keinesfalls naiv, und er ist raffiniert im Formalen. Die Schwierigkeit nachchristlicher und christlicher Literatur nach der Säkularisierung, Religiöses als wirklich erscheinen zu lassen, löst der Film, indem er sie zu seinem ästhetischen Thema macht: erzählend. Zwar endet er auch hier in der heilen, voraufklärerischen, »mythischen« Welt: Wo Engel zu Menschen werden, erhält auch Religion ihre Substanz zurück. Aber der Film muß als Ganzes im Zusammenwirken einer rückwärtsgewandten Botschaft und seiner vorwärtsdrängenden künstlerischen Mittel gewürdigt werden – das macht ihn bisweilen so spannend.

(3) Trends

Daher habe ich lieber diesen Film als Beispiel gewählt als einen der literarisch-religiösen Texte, wie sie Karl-Josef Kuschel zusammengestellt hat³¹ oder wie sie auf dem Tübinger Symposium betrachtet wurden. Zwar gibt es das natürlich alles noch.³² Aber: »Es müssen nicht Engel mit Flügeln sein«, wie es schon im Obertitel eines Buches über »Religion und Christentum in der Kinder- und Jugendliteratur« heißt.³³ Für die literarisch-religiöse Gegenwartsreflexion spielt solche

31 Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, hrsg. von Karl-Josef Kuschel, Zürich/Einsiedeln/Köln und Gütersloh (1983) ²1984.

32 Ein Zurück zu christlicher Dichtung fordern entschieden M. Norberta Hoffmann (z.B. Spurensuche. Zur deutschen Lyrik der 80er Jahre, StdZ 204, 1986, 53-61) und Magda Motté (z.B. »Nur ein Gott kann uns retten«. Spuren religiöser Sehnsucht in moderner Literatur, a.a.O. 253-268).

33 Hrsg. von Anneliese Werner, München und Mainz 1982. Die Definition christlicher Literatur von Gisbert Kranz (vgl. o. Anm. 15) erhält hier eine neue Qualität, indem sie

Literatur kaum noch eine Rolle, die von der traditionellen religiösen Sprache aus Tiefenschichten der Realität erschließt. Dies ist bereits ein Ergebnis. Selbst der heutige literaturwissenschaftliche oder theologische Zugriff auf dieses Themenfeld zehrt ja noch von jenem Trend der fünfziger und sechziger Jahre, etwa durch Celan-Gedichte Gegenwart paradigmatisch gedeutet zu sehen. Ich vermute, daß Inhalte und Funktionen dieser Literatur längst zersplittert sind und wiederkehren in jenen drei anderen Beispiel-Konstellationen, die ich anschließend betrachten werde.

Dann muß die Hoffnung vergeblich bleiben, »wenn unser ganzes Dasein mehr vom Geist durchwaltet wird«, würden »einzelne Initiatoren die Sprache des ›helleren Jahrhunderts‹ finden«. ³⁴ Die einschlägigen Sammlungen lassen eher vermuten, daß Schriftsteller wie etwa Kurt Marti oder Erich Fried das Erbe dieser Art Literatur angetreten haben. Aber damit ist allenfalls eine Unterströmung literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung gekennzeichnet. Wir würden uns m.E. in die eigene Tasche lügen und reich reden, wenn wir das ästhetische wie das gesellschaftskritische Potential christlicher Tradition, das so entfaltet wird, in seiner gegenwartsdeutenden oder gar -gestaltenden Kraft überschätzen. Weder die repristinierende noch die deklamatorische traditionell-religiöse Literatur sind tief in der Gegenwart verwurzelt. Voll im Trend liegt hingegen, was sich nach der Wende erst hineingelegt hat. Das ist religiöse Literatur, die nur noch auf Kosten ihrer ästhetischen und religiösen Naivität traditionell sein kann. Der gesellschaftliche Kontext zeigt, daß Zynismus zu ihren notwendigen, seien es Produktions-, seien es Rezeptionsbedingungen gehört.

– unter Spezifizierung des Adressatenkreises – in einen größeren Kontext gestellt wird als zutreffend für »im engeren Sinne religiöse Jugendliteratur«. Jugendliteratur, die nach dem Sinn des Lebens als dessen Woher und Wohin fragt, statt diese Frage katholisch (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est) zu beantworten, ist »religiös im weiteren Sinn«. Dabei wird allerdings die katholische Definition der religio christiana nach Vinzenz von Lerin lediglich durch die Gnosis-Charakteristik des Klemens von Alexandrien – soll man sagen: ergänzt? Und die Notwendigkeit der Skript-Interpretation, die man semiotisch als ein Problem der *Intension* von literarischen und religiösen Strukturen rekonstruieren würde, begründet schließlich die dritte Kategorie »nichtintentional religiöser Jugendliteratur« (a. a. O. 213f; vgl. 50ff). Karl-Josef Kuschel würde sie »christophorische Literatur« nennen. Auch bei ihm ist dies eine Bestimmung »binnenchristlichen, binnentheologischen Denkens«. Allerdings bezieht sie sich nicht (negativ) auf die Intention, sondern nur auf die »kritisch-heuristische Rezeption« durch Christen (Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Köln und Gütersloh [1978] 1984, bes. 298-309; vgl. ders., *Christliche Literatur – geschrieben von Nichtchristen?*, StDZ 200, 1983, 739-752, bes. 749ff). Damit übereinstimmend wären in jenem von Anneliese Werner herausgegebenen Buch nur die »wertenden Definitionen«, die auf eine »glückliche Konvergenz« in der Rezeption zielen (»Es müssen nicht ...« [213f]). Ihnen liegen wohl vor allem die Überlegungen von Hermann Deuser »Zum Religionsbegriff« (a. a. O. 89-97) und von Heinz Michael Krämer »Zum Literaturbegriff« (a. a. O. 97-109) zugrunde.

³⁴ Hoffmann, Spurensuche, zit. Anm. 32, 61 (mit Bezug auf ein Gedicht von M. Jaruschka).

Auch dafür ist der Wenders-Handke-Film ein gutes Beispiel. Diese Literatur ist wegweisend in ihrer Zwiespältigkeit. In ihrem ästhetischen Raffinement projiziert sie einfachste Bilder unmittelbarer Menschlichkeit in jenes Meer überkomplexer Relativitäten, vergiftet und bedrohlich, in dem sonst nur der politische Sinnabfall einer Plastikgesellschaft dümpelt. Sie leuchten dort auf wie Sonneninseln der Eigentlichkeit, Ziel und Verheißung zugleich. Aber sie sind auch Hochglanzlügen ideologischer Reiseprosperkte, bei denen schließlich gleichgültig ist, ob Träumer oder Rattenfänger sie produziert haben. Nur die Macher, solange Arbeit sie mit der Wirklichkeit verzahnt, können die Wahrheit dieser Bilder erfahren. Den Konsumenten, der sich nach Urlaub sehnt, führen sie nirgendwohin. Die traditionell-religiöse Literatur orientiert heute hinein in eine Welt des schönen Scheins, den sie zum Eigentlichen verklärt. Sie treibt als Ware Werbung für die Waren-Welt als solche. Näheres folglich bei Marx. ³⁵

b) Fantasy-Literatur (S/F)

Die Überschrift dieses Feldes ist eher plakativ. Sie hebt daraus eine Modegattung hervor, in der es boomt – übrigens auch und gerade in der Film- und Videoundustrie. Mein Beispiel, von dem aus ich die Konstellation im ganzen erfassen möchte, wähle ich aus einer kleinen, aber feinen Gattung dieses zweiten Feldes, die man eher »Phantasie-Literatur« nennen könnte. ³⁶

(1) Beispiel: »Die Unendliche Geschichte« (Michael Ende) ³⁷

Phantasie ist das Leitmotiv dieser Geschichte. Sie ist die einzige hervorragende Eigenschaft des Schülers Bastian, eines sonst eher negativen Helden. In seiner peer group wie in seinen eigenen Augen ist er »ein Versager auf der ganzen Linie«. ³⁸ Phantasie ist die Macht, die ihn schon verführt, ein geheimnisvolles Buch zu stehlen, das er bei einem Antiquar entdeckt. Phantasie läßt ihn sich in seinem Versteck auf dem Dachboden der Schule so intensiv in dessen Lektüre vertiefen, daß er die »Unendliche Geschichte« als seine Geschichte liest, schließlich selbst in »Phantasien« ist und diese Geschichte fortschreibt – bis hinein in seine Gegenwart. In ihr ändert sich sofort die Bezie-

³⁵ Vgl. Wolfgang Nethöfel, »Ebenso mit dem Geld« – Sonntags- und Alltagsreligion in Marx' theoretischer Praxis, Rhizom 2, Stuttgart 1982, 17-42.

³⁶ Diese Untergattung steht in der Nachfolge des Aufbaus von literarischen Gegenwelten in der Romantik (vgl. z.B. Joseph von Eichendorffs »Aus dem Leben eines Taugenichts« [1822/1826], München 1970 [Werke 2], 565-648) – schon damals ein bewußter Eskapismus mit politischen, kulturkritischen, mindestens therapeutischen Absichten, der sich im Pädagogischen eher versteckte.

³⁷ Stuttgart (1979) 1987.

³⁸ A. a. O. 9.

hung zum Vater entscheidend (die Mutter ist gestorben), nachdem Bastian, wieder zuhause, diesem seine Geschichte erzählt.

Man kann dies gut nachempfinden, denn die »Unendliche Geschichte« enthält in ihrem vorletzten Kapitel Bastians therapeutische Wühlarbeit im »Bergwerk der Bilder«, bis er dort sein Vaterbild entdeckt und die Tränen der Liebe wieder fließen.³⁹ Die Kraft der Phantasie läßt ihn auch diese Prüfung bestehen; sie führt ihn sicher auf dem langen Weg, der ihr eigener ist. Denn er ist zunächst ein Weg der Lektüre. Er beginnt damit, daß Bastian vom Diebstahl des Buches bis zum vergeblichen Versuch, das Buch zurückzugeben (der spiralförmig in eine neue Geschichte führen könnte), das Setting des Lesens als verboten-heimliche Anti-Welt des Schmökerns auf dem Dachboden der Schule einrichtet, während er den Unterricht schwänzt. Dort muß er dann als nächstes erkennen, daß Lesen das Miterschaffen von möglichen Welten ist, die er dann als Welt seiner Möglichkeiten zu verstehen lernt. Er durchmißt ihre Weite und Schönheit, lernt aber auch ihre besonderen Gefahren als die Ambivalenz seines Willens zu verstehen und zu bewältigen. Schließlich wird das so Erfahrene und Erlernte in Beziehung gesetzt zur Welt draußen, zur Realität: »Jede wirkliche Geschichte ist eine unendliche Geschichte.«⁴⁰

Für den Leser bedeutet dies zunächst, daß er einen bereits in sich vielfach verschachtelten Rezeptionsvorgang, den er mit Bastian als dynamisch zu verstehen gelernt hat, als Skript seiner gegenwärtigen Situation zu lesen lernt. Das »Mondenkind! Ich komme!«, mit dem Bastian als Retter der »kindlichen Königin« Phantásiens ins Buch springt, muß der Leser als seine eigene Formel nachsprechen, um das Buch angemessen zu rezipieren. Denn erst so wird sich die offene Form des Buches schließen, in dem z.B. Bastian und Phantásiens Geschichte durch verschiedene Druckfarben unterschieden werden, um sich dann zu verschränken; in dem sich jede Geschichte in der anderen spiegelt bis zu jener quälenden Selbstthematization des Produktionsprozesses, den Bastian / der Leser als den »Kreis der ewigen Wiederkehr« durchbrechen muß, um aus dem »Ende ohne Ende« sein(en) Ende werden zu lassen.⁴¹

Doch im Unterschied zur Ambivalenz des Wenders-Handke-Films lehrt dieses Buch eindeutig nicht zu lesen, sondern zu leben. Und es gibt religiöse Lebenshilfe, indem es zeigt, wie sich verschiedene Lebensskripte, vor allem das »innere« und das »äußere«, in- und übereinander lesen und als Verarbeitung ein und desselben Orientierungsmusters verstehen lassen. Dennoch habe ich mir sicher ein Beispiel ausgesucht, daß mit seiner, noch dazu durch immer neue explizit

39 A.a.O. 397-409.

40 A.a.O. 426

41 A.a.O. 186ff.

literarische Selbstthematization erzeugten inneren Komplexität eher am Rande des Feldes liegt, noch in der Nähe substantiell identifizierbarer ästhetischer Orientierungsmuster. Aber es geht jedenfalls zuletzt nicht mehr um eine Sakralisierung des Schmökerns oder um die Apotheose kindlicher als dichterischer Phantasie. Sie ist nur vordergründig die Kraft, die die Kunst vor dem, im Buch tatsächlich »nichtenden« Zugriff der Verzweckung und die ganze Provinzen Phantásiens davor bewahrt, als bloße Lügengebilde in die Alltagsrealität zu fallen. »Die unendliche Geschichte« ist von ihrer äußerlichsten Beschreibung als Buch im Buch über alle Stationen der Selbstinterpretation im Buch bis zu dessen Aufmachung als Druckerzeugnis das »Heilige Buch« einer Initiierten-Gemeinde. Es vermittelt Gnosis als offenes Orientierungsangebot – ergreifbar aber nur für den, der dem Vorbild Bastians gefolgt ist und dessen Erfahrungen an sich nachvollzogen hat. Esoterisch wird dieses Angebot durch die Hinorientierung auf einen nicht mehr verrückbaren ideologischen Bedeutungsschirm, auf dem die im letzten Kapitel sprudelnden »Wasser des Lebens« identifizierbar werden als die unerschöpflichen, zumeist unbewußten heilenden Lebenskräfte:

Wir, die Wasser des Lebens!

Quelle, die aus sich selbst entspringt
und um so reicher fließt,
je mehr ihr aus uns trinkt.⁴²

Bastian tut es und spürt »Freude zu leben und Freude, er selbst zu sein ... Er war neu geboren.« Dies, und die unterwegs erfahrene erlösende »Freude, lieben zu können«, bleibt ihm »auch späterhin«, wie »Die unendliche Geschichte« von ihrem Helden zu berichten weiß.⁴³ Sie ist der Schlüsselroman einer gnostischen Erlösungs- als therapeutischer Ersatzreligion. Ihre literarische Struktur thematisiert sich selbst als offenes System, das nur durch totale Identifikation des Rezipienten geschlossen werden kann. Phantasie ist die Bedingung der Möglichkeit der Selbsterlösung, und die ästhetische Inszenierung ist die Anweisung dafür, »wie man's macht«. Die ästhetische Substanz löst sich in diese Funktion hinein auf und wird durchsichtig auf Religion. Erst wer dies erkennt und danach lebt, hat das Buch richtig verstanden. Ja, wer sein Leben in dieser Erkenntnis lebt, für den war auch das Lese- als Kunst-erlebnis nur eine niedere Weihe. Die ästhetische Struktur steht ganz im Dienst der Vermittlung erlösenden Wissens.

42 A.a.O. 414.

43 A.a.O. 416.

(2) *Konstellation*

Ein Vergleich mit dem »Himmel über Berlin« erhellt die Besonderheit dieses Beispiels auch innerhalb dieses Feldes, das ich mit »Fantasy-Literatur« überschrieben habe. Wer die »Unendliche Geschichte« rezipiert, muß sich an einer reichen literarischen Struktur abarbeiten, und wer dem weitgehenden Rezeptionsangebot des Buches (nicht der Verfilmung!) folgt, den zwingt schon die Stofffülle zum »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten« ganz im Sinne dieses Freudschen Motos. Das heißt aber auch, daß Leser und Leserin mindestens mit ihrer innerpsychischen Wirklichkeit verzahnt sind. Das Buch schützt sich selbst vor ästhetischer Ideologisierung (die auf der Inhaltsebene durchaus nicht fehlt), und diese therapeutisch plausiblen Qualitäten sind, meine ich jedenfalls, auch ein ziemlich sicherer Wegweiser zu den literarischen Qualitäten des Werkes. Vielleicht kann man als ein Qualitätsmerkmal auch bestimmen, daß das literarische im religiösen Skript nicht durch platte Identifikationen verschwindet, sondern durch ein sehr dichtes Geflecht von Entsprechungen. Lange noch kann die Rahmenhandlung als Beschreibung intensivster Lektüre gelesen werden, während sie schon die Beschreibung einer analytischen Kur, eines Initiationsritus ist und als solche beim Rezipienten bereits wirkt.

Das ist für Fantasy-Literatur nicht kennzeichnend – diese lädt in der Regel vielmehr zu einer Rezeption ein, die im ideologischen Katzenjammer enden muß. Ihre gewöhnliche *ἀνάβασις εἰς ἄλλο γένος* läßt sich an jenem Orson-Welles-Hörspiel über eine Landung von Marsmenschen in den USA erläutern, das produktionsästhetisch so perfekt inszeniert war, daß dessen Rezeption unter den Hörern eine echte Panik auslöste. In dieser Tradition stehen Perry-Rhodan- und UFO-Fans (die ja auf Literatur reingefallen sind), im weiteren Sinn aber alle anderen Fans, die so lange an Rezeptionsgrenzen rütteln, bis diese nachgeben – selbst gegen die Intention der Produzenten –, ein Kult entsteht und alle möglichen und unmöglichen Gestalten zu leben beginnen bzw. nicht wirklich tot sein können. Soziologisch festmachen kann man diese Skript-Überlagerung an Fan-Clubs, Kult-Insignien, am Briefwechsel zwischen dem Verlag (dem Autor/Autorenteam) usw. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang auch an die Scientology-Sekte und ihren Gründer, den Science-Fiction-Autor Ron Hubbard, der diese Konstellation erkannt und skrupellos ausgenutzt hat.

Dies ist nun sehr wohl von den Intentionen und den Mitteln Michael Endes zu unterscheiden. Aber festzuhalten bleibt, daß bei ihm ebenso wie bei den anderen Autoren die Lektüre den Zugang zum eigentlichen Wissen, die Mitgliedschaft zu einem Orden der Initiierten vermittelt, für den seine Bücher Heilige Schriften geworden sind. Bei allen Unterschieden im einzelnen, vor allem im ästhetischen und ethischen Niveau, gilt doch für dieses ganze Feld, daß wir bei der Orientierung an diesen literarisch-religiösen Mustern das Religiöse von

seinen traditionellen Erscheinungen her noch leicht identifizieren können: Wir erkennen die Anknüpfung an bekannte religiöse Erscheinungsformen ebenso wie die allen Kulturen und Kirchen gemeinsamen sozialen Institutionen. Die Institutionen des Literarischen hingegen müssen wir immer jedenfalls teilweise rekonstruieren. Zwar erschließt sich traditioneller literaturwissenschaftlicher Betrachtung zunächst durchaus noch der vertraute Kanon literarischer als ästhetischer Formen. Das ist ein Unterschied zu dem abschließend zu behandelnden Feld der New-Age-Literatur, die zunächst nur als Sachbuch-Literatur zu bestimmen ist. Aber wenn wir rekonstruieren, wie diese sich selbst thematisierenden Muster durch ein Literatur-Skript decodiert werden, so reduzieren sich selbst und gerade die vielfältig geschichteten Schichten- und Spiegel-Welten – wie sie neben Ende etwa Stanislaw Lem⁴⁴, Umberto Eco⁴⁵ und Italo Calvino⁴⁶ konstruieren – zunehmend mehr auf das durchgehende semantische Identifikationsspiel der Gnosis. Die paradigmatische Beziehung zwischen den innerliterarischen Schichten erfaßt das Lebensskript: *tua res agitur*. Sobald dies greift, müssen die Institutionen literarischer Rezeption erst wieder entdeckt werden. Denn wo man Literatur absucht nach Weltdeutungen und Handlungsanweisungen, wird gelesen *ὡς μή*.

(3) *Trends*

Dabei sind nun verschiedene Trends zu beobachten, bei denen ich nicht sehe, ob sie schließlich alle zusammenfließen werden oder ob einige wirklich gegenläufig sind. Als kritischer Beobachter auf diesen Feldern, die sich in die Zukunft hinein öffnen, muß man immer mit einer bestimmten perspektivischen Verzerrung rechnen. Wir blicken dann im Entwicklungsstrom des Religiösen ebenso wie hier in der literarischen Entwicklung den letzten davonschwimmenden Fellen von Arten nach, deren Evolution wir schon nicht mehr verstehen. Schon in zwei anderen Romanen Endes gelingt jene besondere Zuordnung von literarischem Medium, therapeutischer Realität und religiöser Orientierung nicht mehr, die wir in der »Unendlichen Geschichte«

44 Dies kennzeichnet fast alle seine Werke. Eine deutliche Parallele, die in den nächsten Abschnitt hinüberweist, ist das Werk von Jorge Luis Borges. Eine vertiefende Analyse müßte erklären können, inwiefern es mehr als ein isoliertes Rezeptionsphänomen ist, wenn er weniger zur literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung beiträgt als Lem oder als Eco, deren großes literarisches Vor- und gelegentlich auch Urbild er ist. Ein Grund ist sicherlich die sperrige Komplexität der literarischen Muster, die Borges verwendet. Deren und damit vielleicht auch dessen Funktion für die literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung wird im nächsten Abschnitt näher beleuchtet.

45 Vgl. *Der Name der Rose* (it.: *Il nome della rosa*, 1980), München (1983) 1990; inhaltlich und formal ähnlich, den Fantasy-Charakter unterstreichend, Walter M. Miller, *Lobgesang auf Leibowitz* (am.: *Cantical for Leibowitz*, 1960), München/Düsseldorf 1971, Neuaufl. 1979.

46 Vgl. bes. *Wenn ein Reisender in einer Winternacht* (it.: *Se una notte d'inverno un viaggiatore*, 1979), München/Wien 1983/1985.

beobachtet haben. Während dort das Literarische wenigstens seine komplexe Struktur ins Religiöse rettet und beide Skripte zusammen mindestens in einem therapeutischen Setting Realitätsorientierung vermitteln, wird »Momo oder die seltsame Geschichte von den Zeit-Dieben und von dem Kind, das den Menschen die gestohlene Zeit zurückbrachte«⁴⁷ vielfach zur platten Allegorie einer (ehrenwerten) politisch-kulturkritischen Botschaft vom (lohnenden) Widerstand traditional reicher gegen modern gleichmacherische Lebensverhältnisse, ohne diese Interpretation zu vertiefen oder gar zu ihrer Umsetzung beizutragen. Im Gegenteil: Problem wie Lösung werden durch die literarische Codierung als Pseudo-Mythen ideologisiert. Im »Spiegel im Spiegel«⁴⁸ verselbständigen sich demgegenüber die literarischen Mittel und orientieren die religiös-orientierende Botschaft auf sich hin; das Buch scheint – ähnlich dem »Himmel über Berlin« – eine l'art pour l'art-Erlösung zu propagieren. Hätte es dabei mehr Substanz im Literarischen, wäre es hier innovativ, wären die Grenzen zu jenem Feld überschritten, das wir als nächstes betrachten werden.

In unserem Bereich aber scheint ein entgegengesetzter Trend vorherrschend zu sein. Typisch ist entweder eine schwache oder bloß durch mechanische Binnenspiegelung erreichte ästhetische Selbstthematisierung der literarischen Muster (»mehr desselben«). Oder diese Muster werden – wenn sie komplex sind – nicht angemessen rezipiert. Dies ist z.B. der Fall bei den Verfilmungen der Werke von Michael Ende, wie man überhaupt den Eindruck gewinnen kann, daß die Produktionen dieses Feldes immer häufiger zu Drehbuch-Vorlagen werden, ja daß diese Verwendungsabsicht schon die literarische Produktion bestimmt. Sie ist selbst ebenso wie die darauf aufbauende Produktion von History-, Science-Fiction- und Horror- und Fantasy-Filmen und -Videos (unterstützt durch die entsprechende Insignien- und Spielzeug-Produktion für Kinder) ausgerichtet auf Massenproduktion von Stoffen und auf Vielfach- bis Dauerkonsumenten. Auf dieser Ebene sind die religiösen Kontinuitäten banal oder sogar karikaturhaft deutlich.

Diese Wiedererkennbarkeit und jene Funktionalisierung des Literarisch-Ästhetischen sind Anordnungsgesichtspunkte des Darstellungsschemas, das den Blick auf viele sonst verdeckte Zusammenhänge lenkt und – so meine ich – sich bereits jetzt im ganzen bewährt hat. Es darf jedoch nicht zum Zwang werden und auf diesem Feld den Blick auf jene tieferliegende Ebene der Kontinuität im Religiösen verstellen, aus der die wirkliche Ambivalenz der literarisch-religiösen

47 Utl.: Ein Märchen-Roman, Stuttgart (1973) 1987.

48 Utl.: Ein Labyrinth, Stuttgart (1984) 1990. Allerdings hat das Buch eine Privat-Botschaft, in der sich die »Unendliche Geschichte« fortsetzt: Es setzt sich literarisch mit den surrealistischen Bildern auseinander, die Michael Endes Vater Edgar gemalt hat.

Gegenwartsorientierung auf diesem Feld hervorwächst. Diese läßt sich dann einerseits einer wahrhaft fürchterlichen Zombie-Religiösität zuordnen. Ihre Gnosis ist eine rein positive, konstruierte Mythologie, eine narrative Dogmatik ohne Polemik und Apologetik gegen die Gegenwart. Diese wird vielmehr permanent denunziert durch das »bessere Produkt«. Fantasy ist so farbig, daß Realität immer schwarz-weiß erscheint; sie ist so spannend, daß Gegenwart immer langweilig ist; sie ist so »easy«, daß reale Konflikte »echt too much« sind. Mit dieser Argumentation, die nicht die Gegenwart ästhetisch, sondern eine Scheinwelt religiös verklärt, wirbt die Droge Medienreligion für sich.

Gegenargumentationen laufen vor allem deshalb ins Leere, weil dieser Religion der funktionierende Ritus des Medienkonsums als partiell durchhaltbare Ersatz-Realität entspricht. Dies verweist aber durch alle Verzerrungen hindurch andererseits auf wirklich religiöse Substanz: Regression kann der Reproduktion auch als Rekreation dienen, zur Wiederherstellung der schöpferischen Potenz. Sie kann therapeutisch notwendiger Rückzug aus der Alltagsrealität sein, und sie kann als Alternativ-Welt alte Sinnalternativen bewahren und neue heranreifen lassen. Die teuflische Macht der kommerzialisierten Mediendroge Religion verweist auch auf die reale Gegenkraft der religiösen Neuorientierung zur alltäglichen Arbeitsorientierung. Fantasy kann der Gegenwart auch entfliehen, um sie durch Phantasie in Phantasien zu verwandeln. Hier erscheint dann zwar die Gegenwart notwendig wieder, weil sie der nicht wegzuphantasierende Ansatz- und Schlußpunkt jeder Veränderung ist – mindestens die narrative Anamnese kennt sie aber auch »gnostisch« als das gegenwärtig Schlechte, das überwunden werden muß –, und es ist die Frage, ob eine Schriftreligion denkbar ist, die dies nicht mindestens als Teilmoment der Orientierung enthält.⁴⁹

Auf dem »Fantasy«-Feld entstehen die literarisch und ethisch bodenlosen Horrorwelten bestimmter Comic-, Video- und Serienfilm-Stoffe, multimedial verwertet bis ins Kinderzimmer wie die Inszenierungskonzepte einiger Bands, die mit Tod und Teufel spielen. Daneben wurden dort z.B. außer John Ronald Reuel Tolkiens »Herrn der Ringe«⁵⁰ und Marion Zimmer Bradleys »Nebel von Avalon«⁵¹ zahlreiche Adaptionen der Artus-Sage entdeckt und hemmungslos konsumiert. Manche Sumpfbüden werden neben den entdeckten Orchideen in verborgenen nordischen Gärten noch gewachsen sein oder jetzt gezüchtet werden. Dort blüht auch Endes heilende Phantasie, und dieser Boden trug das

49 Vgl. Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung (1959), 3 Bde., Frankfurt 1985 (Werkausg. 5) (stw 554).

50 (engl. 1954), Stuttgart (1983) ¹⁵1989.

51 (am.: The Mists of Avalon, 1982), Frankfurt (1983) ⁸1989.

große literarische Lebensspiel der Geschwister Brontë, die in den »Geschichten aus Angria«⁵² wie göttliche Kinder die Welt bewältigten, indem sie eine Phantasiewelt erschufen. Ermöglicht dies wirklich realitätsbezogene Orientierung? Das ist die Frage, an der, wie über die Art der dort geleisteten Gegenwartsorientierung so zugleich über die Qualität der Therapien geurteilt werden muß, die Produzenten und Konsumenten vielfach von dieser Literatur erwarten. Wohl doch nicht paradoxerweise entscheidet sich hier auch die religiöse Qualität eindeutig, während eine literarische Orientierung auf diesem Feld schwierig bleibt. Dies ist im folgenden Beispiel anders.

c) Experimentelle Lyrik (F/S)

(1) Beispiel: »Lichtung« (Ernst Jandl)

»Lichtung

manche meinen
lechts und links
kann man nicht
velwechsern.
werch ein illtum.«

Das Gedicht⁵³ hat sich ins Sprachbewußtsein eingepreßt wie ein wandernder Wortwitz, wie eine stehende Pointe. Und fast ebenso weit wie dieses Gedicht bekannt ist, ist sein Autor Ernst Jandl bekannt geworden. Dies ist fast schon kein rezeptionsästhetisches Phänomen mehr, sondern schon beinahe ein kulturpolitisches Ereignis. Denn im Kontext dieses Gedichts ist nicht nur die Mundartdichtung – als eine gewandelte – neu von Literaturkritik und -wissenschaft wahrgenommen worden. Zugleich wurde eine zwischenzeitlich esoterische Kunstgattung wieder populär: die experimentelle Lyrik.

Man kann dies ein produktives Mißverständnis nennen. Aber auch dazu bedurfte es eines besonderen Phänomens, eben Jandls. Wolfgang Wondratschek schreibt zu dessen 60. Geburtstag rückblickend:

»Wieder ein Wiener

So einen Dichter hatte ich noch nie gehört
und wie ein Dichter hat er auch nicht ausgeschaut.
Das Stille hat er laut gesungen.
Das Laute hat er stumm zerkaut.
Klein war er, und er schwitzte notgedrungen
und er war sehr ernst. Mir schien, daß ihn
beim Sprechen eines stört: die Sprache

52 Charlotte, Patrick Branwell, Emily und Anne Brontë, versch. engl. Teilausgaben seit 1925; dt. jetzt: Angria & Gongal, hrsg. von Eleonore Maletzke, Frankfurt 1987.

53 (ohne Datum), epigramme, in: Laut und Luise (1966), Darmstadt/Neuwied (1985) 1990 (GW, hrsg. von Klaus Siblewski, Bd. 1), 237-253, hier 249.

- sie machte ihn krank.

Von einer Dichterlesung konnte, gottseidank
bald keine Rede mehr sein: er schrie,
er flüsterte, biß in die Sätze hinein,
riß sie, unendlich schweigsam, in Stücke,
ein Clown, belehrt nur von der Tücke
des Objekts, ein Humorist der Melancholie,
ein Arbeiter, der zur Sache geht,
zugleich ein Irregewordener, verirrt im Alphabet.
Auch wenn er lachte, lachte er durchdacht.
Eine Buchhändlerin genierte sich dafür,
daß die Poesie noch Fortschritte macht.
Seither sind viele Jahre vergangen.
Von vielem aber, was vergangen ist, sagt man
doch: damals in Wien hat es angefangen.«⁵⁴

Was hat so angefangen? Jandl selbst ordnet in seinen »Mitteilungen aus der literarischen Praxis« in einer sehr nüchternen »Abgrenzung des eigenen poetischen Bereichs« »Sprechgedichte«, wie das eingangs zitierte, neben reine »Lautgedichte« ein, die ebenfalls überwiegend bei solchen denkwürdigen Ereignissen zwischen Dichterlesung und Performance zu Gehör gebracht werden. Sie stehen in seiner Anordnung zwischen einerseits den Gedichten in »Alltags-« oder »Normalsprache« und andererseits »visuellen Gedichten«.⁵⁵ Alle sind Poesie, definiert Jandl mit Gertrude Stein, als »Aufrufen von Benennungen«.⁵⁶

Das erfaßt präzise die Autoreferentialität von Sprachmustern, freilich sachgemäß als ständigen Hintergrund möglicher Skriptbildungen. Die besondere Rezeptionssituation experimenteller Lyrik ist damit aber zugleich angesprochen und verdeckt. Sie gelingt nur nach einem Skript, nach dem man die »Lichtung« findet, weil jene auf die »Richtung« hinorientiert, in der man suchen soll. D.h. sie ist ein Ziel, das auch nach der Verwirrung sprachlich normalerweise eindeutiger Benennungen wie »rechts« und »links« vor Augen stehen kann. Insider werden vermuten, daß es sogar erst erscheint jenseits der Spannungen zwischen der ursprünglichen und der übertragen-politischen Bedeutung dieses Gegensatzpaares, ja jenseits noch der Sinn-Unsinn-Oppositionen, die sich von da aus konstruieren lassen. L(R)ichtung ereignet sich jeweils hier und jetzt in der Rezeptionssituation, würden einige sagen. Diese hat aber ihre eigene Referenz und Konkretion, auf die Wondratschek, wiederum poetisch, hinzuorientieren versucht.

Sicher wird dadurch auch auf die Gegenwartssituation im ganzen hinorientiert – literarisch. Aber religiös? Betrachten wir die

54 Für Ernst Jandl. Texte zum 60. Geburtstag. Werkgeschichte, hrsg. von Kristina Pfoser-Schewig, Wien 1985 (= Zirkular Sondernummer 6), 56.

55 Aus: die schöne kunst des schreibens (1976; ²1983), GW 3, 533-591, hier: 544.

56 A.a.O. 549.

(2) *Konstellation*

Es ist eine kleine, durch hohe Voraussetzungen und enge soziale Kontrolle fast esoterische Gemeinde, die sich durch literarische Experimente in der Welt orientiert und so – deren »Komplexität reduzierend«⁵⁷ – Sinn erzeugt. Die Mittel sind die im Elitären ungebrochen bewahrten Formen und Institutionen literarischer Ästhetik. Aber in Jandls Auftritten verdichten sich Möglichkeiten und Ausprägungen literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung, die auf eine regelmäßige mediale Konstellation und auf eine regelrechte Evolution der Muster und Skripte paradigmatischer Orientierung verweisen. Gepflegt wird vor allem die Hohe Schule der Rezeption – eine Wahrnehmungskunst, die unter den Bedingungen der Literalität wieder mit dem ganzen Körper auf den Reiz des Sprachmusters reagiert –, und dies kann, weil er sich in Jandls Gedichten als Sprachleib wie als Schreibleib Glied für Glied thematisiert. Philologie, die liebende »Kunst des langsamen Lesens«⁵⁸, ist lediglich die notwendige Voraussetzung solcher Orientierung.

Was aber ist hinreichend? Die Frage ist schwer zu beantworten. Vom Literarischen her, wo im Skript die Konstanten bewahrt sind, führt der Weg geradewegs in eine Orientierungskrise, die ausgehalten werden muß. »Langsamkeit« bedeutet als intensive Wahrnehmung Sinnaskese, und diese gilt als Tugend. Dies ist wohl auch eine Reaktion auf platte und ideologisierende Vereinnahmungen des Ästhetischen. Vor allem aber hat diese Gemeinde gelernt, den Weg als Ziel zu genießen,

»mitten in einem Zeitalter der ›Arbeit‹, will sagen: der Hast, der unanständigen und schwitzenden Eilfertigkeit, das mit allem gleich ›fertig werden‹ will, auch mit jedem alten und neuen Buche«⁵⁹.

Je länger, desto tiefer und reicher werden dabei die Assoziationen, desto repräsentativer, paradigmatischer wird die Rezeptionssituation. Längst gibt das religiöse Skript den Algorithmus vor, aber es wird kein religiöser Name unverfremdet genannt und keine theologische Terminologie in ihrem theoretischen Kontext verwendet.

Eine solche Konstellation ist Theologen nur zu gut bekannt. Wir stehen vor dem Pendant der Fantasy-Literatur. Es geht entweder das

57 Vgl. o. Kap. I bei Anm. 35 zu Niklas Luhmanns Ansatz in: ders., Funktion der Religion.

58 So Nietzsche in der Vorrede zu »Morgenröte« (1886) (Krit. StA in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli / Mazzino Montinari, Bd. 3), München und Berlin / New York 1980, 9-331, hier: 17.

59 A.a.O. Vgl. die postmoderne »Wiederentdeckung der Langsamkeit« bei Otto Fehr, Nimm dir Zeit oder Lob der Langsamkeit, Zürich 1974; Sten Nadolny, Die Entdeckung der Langsamkeit, München (1983) ¹1989; Guido Schmezer, Lob der Langsamkeit. Ein Leitfaden zur Lebenskunst, Bern (1987) ²1989.

eine oder das andere. Literatursoziologisch heißt das: das Publikum traditionaler religiöser Literatur hat sich in die eigentlichen und die uneigentlichen, ästhetisch decodierenden Religiösen gespalten. Literatur tendiert hier am klarsten dazu – Theologen sollten nicht vorschnell sagen, Religionsersatz zu werden, sondern ihre eigene Substanz zum Träger religiöser Funktionen zu machen. Aber der Ausweis der Dialektik, die sich nun entfaltet, ist für den Religionssoziologen schon eine Routineangelegenheit. Die bloß in ihrer Funktion wirksam werdende Religion wird natürlich die Produktions- wie Rezeptionssituation verdinglichen und hinter sie die Ausrufezeichen der Eigentlichkeit setzen. Das religiös Namenlose aber ist in der klassischen Theologie nicht kritisierbar.

Jandl tritt auf als der ganz andere. Eine Rolle, an deren positiver Negativität er um so schwerer trägt, je besser sie ihre Funktion erfüllt. Daß dies eine paradigmatisch orientierende, religiöse Funktion ist, machen dem, der's nicht glaubt, vielleicht »zweierlei handzeichen« direkt neben der »lichtung« klar⁶⁰:

zweierlei handzeichen

ich bekreuzige mich
vor jeder kirche
ich bezwetschkige mich
vor jedem obstgarten

wie ich ersteres tue
weiß jeder katholik
wie ich letzteres tue
ich allein

(3) *Trends*

Auf diesem kleinen Acker gedeihen keine schnellen Trends. Die Urteile von Anhängern und Gegnern solcher Literatur entsprechen einander seit langem spiegelbildlich. Angesichts sich ändernder Muster hoffen die Optimisten im einen Lager, daß nun das Alte nicht einmal mehr sagbar ist. Experimente mit Sprachmustern sollen auf eine andere Wirklichkeit hinorientieren. Die im anderen Lager vertrauen darauf, daß der »gesunde Menschenverstand« sich angesichts solchen Unsinn bald wieder durchsetzen wird. Die einen Pessimisten glauben eine fortschreitende Erosion literarischer Komplexität und Variabilität zu beobachten, die anderen schließen auf eine allmähliche Zersetzung aller Formen und Werte, weil die alten Skripte immer weniger kopplungsfähig machen und dann spürbar desorientieren. Das läßt zusammengekommen eigentlich eher auf ein ruhiges Auf und Ab zwischen Musterauflösung und -Konsolidierung schließen.

60 (12.9.58), GW 1, 248.

Jemand wie Jandl wird das anders sehen. Unser Beispiel ist aber repräsentativ für das heutige Spektrum der ästhetischen Avantgarde-Religion. Es umfaßt die kultische Verehrung des Naturhaften, Regionalen, des Dialekts in seiner Sperrigkeit, des Dezentralen, des Nicht-Integrierbaren, des Querdenkens, des Nicht-Verwert- und Nicht-Verrechenbaren; und alles dies muß vor dem Kontext der jeweiligen Oppositionen gelesen werden, um eine jeweils sehr konkrete, freilich zur paradigmatischen Entscheidung radikalisierte Option im Spektrum konkurrierender Gegenwartsorientierungen kenntlich zu machen. Blicken wir auf andere literarische Beispiele, etwa auf die bereits im Ästhetischen paradigmatische Reihe vom »Ulysses« bis zu den Romanen von Thomas Pynchon⁶¹, so könnte man denken, daß ein kollektiver Zeitgeist zwischen Narzißmus und Postmoderne nach modernen Ausdrucksformen sucht.

Hinreichend rezipiert aber wohl nur, wer sich nicht nur jenem kulturpolitischen, sondern auch noch diesem kulturgeschichtlich-feuilletonistischen schnellen Sinn verweigert, solange er sich nicht seinerseits paradigmatisch integrieren läßt. Im Kontext Theologischer Hermeneutik erschließen neue Skripte die Bedeutung, die das Umprägen und Prägen neuer Muster und deren erste Rezeptionen haben. Das »stählerne Gehäuse« umschließt uns an unserer Körpergrenze als das Sprachhaus des Seins. Experimentelle Lyrik als Prototyp avantgardistischer Literatur macht es den Sinnen zugänglich und läßt es zugleich als Gefängnis erscheinen, weil die neu gebildeten Sprachmuster an den Wahrnehmungsmauern rütteln. Hinter dem Poststrukturalisten Jacques Derrida, der sich als Prophet dieser politischen Sprachtheologie benennen läßt, wird dann die Erinnerung an Martin Heidegger wach – freilich zugleich mit der mahnenden Frage von Hans Jonas, ob nicht eine tiefe Verwandtschaft zwischen ihrer und der gnostischen Weltorientierung bestehe.⁶²

Deutlich zeichnet sich damit die Gefahr einer zugleich verkürzten und übersteigerten, eigentlich ihrerseits skriptlosen Hinorientierung auf das eigene Tun ab. Sie kann eine sich immer tiefer verlagernde, wegen der religiösen und theologischen Blindheit in diesem Bereich unkontrollierbar werdende Ideologisierung des Künstlers und seiner Tätigkeit nach sich ziehen, die – wie wir schon im ersten Feld gesehen haben – weit in die Gesellschaft hineinzuwirken vermag. Allerdings darf nicht vergessen werden, daß man im Unterschied zu den

61 Z.B. Die Enden der Parabel (am.: Gravity's Rainbow, 1973), Reinbek (1981) 1989. Daß sich hier Verbindungen und Ähnlichkeiten über eine so lange Zeit hinweg aufzeigen lassen, liegt vielleicht daran, daß seit Joyce das Bewußtsein selbst in der »Chaos«- (fraktalen, holographischen) Ordnung seiner Musterorientierung Modellvorbild der Romanform ist.

62 Vorbemerkung zu »Gnosis, Existentialismus und Nihilismus« (am. 1952), in: ders., Zwischen Nichts und Ewigkeit. Zwei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen (1963) ²1987 (KVR 1165), 55f.

dort häufig möglichen Vertauschungen und Absprüngen von der Arbeit an den Sprachmustern hier sich nicht dispensieren kann – die Rezeption verweigert sich hartnäckig dem bloßen Konsum. Diese Rezeptionsarbeit befreit wirklich aus jenem Gefängnis. Jedoch weder im gnostischen Befreiungstraum noch als einfacher Ausbruch, sondern durch einen Umbau, dessen Restriktionen nur unsere eigenen Wesensmerkmale sind. Daher muß die Ambivalenz der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung auf diesem Felde tiefer bestimmt werden. Die Gegenwart erscheint hier unter dem Aspekt ihrer unauflöselichen Abhängigkeit von orientierenden Sprachmustern.⁶³ Auf diese selbst wird hinorientiert unter dem Aspekt ihrer Veränderbarkeit, so daß die bloß noch funktionale Identifizierbarkeit des Religiösen auf die Möglichkeit verweist, auch dessen Substanz neu zu bestimmen.

Einer solchen Perspektive werden wir uns im nächsten Abschnitt nicht mehr verschließen können, wo wir es mit ausschließlich funktionalen Kontinuitäten zu tun haben.

d) New-Age-Literatur (F/F)

Das letzte Feld unseres Schemas liegt am weitesten vom Standpunkt des Beobachters in der Gegenwart entfernt. Auf ihm finden wir eine ganze Reihe von Veröffentlichungen, die symptomatisch geworden sind für eine religiöse Deutung der Gegenwart von ihrer Zukunftsperspektive her, für das New-Age-Denken. Das Verhaltensskript, mit dem man auf diese Orientierungsmuster reagiert, läßt aber typischerweise weder erkennen, ob man sich durch die literarisch orientiert, d.h. durch notwendige Thematisierung der Form, noch ob man sich durch sie religiös orientiert, d.h. indem das durch gesellschaftliche Arbeit festgestellte Weltverhältnis in neue Zusammenhänge integriert wird. Diese Bücher argumentieren mit und als Wissenschaft, und sie müssen daher zunächst als Sachbücher gekennzeichnet werden. Aber so wie sich diese Religiosität auf den zweiten Blick in ihrer Entstehung und in ihren Inhalten, Institutionen und Riten durchaus verorten läßt, so gibt es auch Hinweise auf eine besondere formale Selbstbezo-

63 Sie ist natürlich, wie ich in den vorigen Kapiteln an den explizit christlichen Traditionsmustern immer wieder zu zeigen versucht habe, nicht *nur* von Sprachmustern abhängig. Daher finden wir hier wie auf den übrigen Teilfeldern, wo wir nicht zufällig bereits immer wieder Gattungs- und Mediengrenzen überschritten haben, analoge Erscheinungen auch in anderen Kunstgattungen. »Veränderung« von Mustern impliziert – qua Skript – immer auch ein Durchbrechen solcher institutionalisierter Produktions- und Rezeptionskategorien. Man kann hier z.B. auf programmatische Grenzverwischungen zwischen Sprachperformance und Happening verweisen oder den Kunstbegriff von Joseph Beuys (vgl. Peter Bürger, Der Alltag, die Allegorie und die Avantgarde. Bemerkungen mit Rücksicht auf Joseph Beuys, in: Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde, hrsg. von Christa und Peter Bürger, Frankfurt 1987, 196-212; allg. ders., Theorie der Avantgarde, Frankfurt [1974] 1980; innerlit. Hans Robert Jauß, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt [1970] 1974).

genheit jener Schriftzeugnisse, in denen sich die Gegenwart mehr als nur spiegelt. So hat man die beiden Bücher, die ich als Beispiele ausgewählt habe, als »Bibel der New-Age-Bewegung« bzw. »der Computerkultur« bezeichnet und eben nicht als deren Dogmatiken.

(1) *Beispiele: »Wendezeit« (Fritjof Capra) und »Gödel, Escher, Bach« (Douglas R. Hofstadter)*

»Wendezeit«, der Bestseller des seit 1968 in den USA lebenden Wiener Atomphysikers Fritjof Capra, trägt »Bausteine für ein neues Weltbild«⁶⁴ zusammen. Nach dem Erfolg seines Buches »Das Tao der Physik«⁶⁵ konnte Capra ungewöhnlich aufwendig ans Werk gehen. Sein Verlag ermöglichte es ihm einerseits, gut vorbereitete Hintergrundgespräche mit Wissenschaftlern an der Forschungsfront vieler Einzeldisziplinen zu führen⁶⁶, andererseits erstellten ihm Helpsteams Screenings über den Forschungs- und Problemstand jener Fächer, die dann die Grundlagen der einzelnen Kapitel wurden. Capras eigener Beitrag ist vor allem in der genialen, bisweilen genialischen Zusammenschau dieser weit auseinanderliegenden Gebiete zu sehen. Er hat alle seine Gewährsleute nach den paradigmensprengenden Entwicklungen in ihrem Arbeitsbereich gefragt, und er hat den Teams die Aufgaben vorgegeben. Alles läuft darauf hinaus, Entwicklungslinien aufzuzeigen, die in einem Wendepunkt der Menschheitsentwicklung konvergieren und denen nur ein neues Bewußtsein entspricht. Zum Kontrasthintergrund wird dadurch das aktuelle Krisenbewußtsein, das sich wiederum von den psychischen, sozialen und Umweltkatastrophen der Gegenwart nährt. In Capras Interpretation sind sie Indizien dafür, daß das »cartesianisch-newtonsche Weltbild« an seine Grenzen gelangt ist. Etwas Neues zeigt sich sowohl in der neueren Wissenschaftsentwicklung als auch in den Neuen Sozialen Bewegungen, von der Ökologie- über die Friedens- und Frauenbewegung bis hin zum Boom alternativer Medizin und »transpersonaler« Psychologien. Ihr Brennpunkt ist ein »tiefes« ökologisches Bewußtsein, mit dem sich der einzelne mit seinen Gefühlen, seinem Wissen und seinem Tun einordnet in die Vernetzung aller Phänomene des Universums.

Das Buch ist überreich an Detailinformationen und eher ärmlich in deren Interpretation und argumentativer Verknüpfung. Diese ist entweder die kumulative Verstärkung einer These oder sie folgt dem Sche-

64 So der deutsche Utl. (am.: The Turning Point, 1982), Bern/München/Wien 1983, erw. Neuausg. ¹⁵1987.

65 Utl.: Die Konvergenz von westlicher Wissenschaft und östlicher Weisheit (am. 1975; dt. 1977: Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgemäßes Weltbild), rev. u. erw. Neuausg. München (1984) ¹¹1989.

66 Diese Gespräche sind dokumentiert in: ders., Das neue Denken. Aufbruch zum neuen Bewußtsein. Die Entstehung eines ganzheitlichen Weltbildes im Spannungsfeld zwischen Naturwissenschaft und Mystik (am.: Uncommon Wisdom. Conversations with Remarkable People, 1987), Bern/München/Wien (1987) 1990.

ma, das schließlich die Suche nach alternativen Energiequellen mit der »Ablösung des mechanistischen durch das ökologische Paradigma« in Beziehung setzt: »Der Übergang zum Sonnenzeitalter ist eigentlich bereits im Gange, nicht nur hinsichtlich neuer Technologien, sondern auch im tieferem Sinne als fundamentale Umwandlung unserer gesamten Gesellschaft und Kultur.«⁶⁷ Ist das Solarzeitalter eine »notwendige Metapher« zur Interpretation der aufgezeigten Entwicklungen? Klärt es die Alternative zwischen der von der New-Age-Prophetin Marilyn Ferguson behaupteten »Sanften Verschwörung«⁶⁸ im Zeit-Zeichen des Wassermanns und der unter diesem Zeichen einsetzenden »Sanften Verblödung« im politischen und sozialen Bereich, die ein Kritiker zu beobachten glaubt⁶⁹? Capra selbst verarbeitet in seinem zweiten Buch immer noch jenes Schlüsselerlebnis, das er im »Tao der Physik« dokumentiert hat:

»Eines Nachmittags im Spätsommer saß ich am Meer und sah, wie die Wellen anrollten, und fühlte den Rhythmus meines Atems, als ich mir plötzlich meiner Umgebung als Teil eines gigantischen kosmischen Tanzes bewußt wurde ... Ich »sah« förmlich, wie aus dem Weltraum Energie in Kaskaden herabkam und ihre Teilchen rhythmisch erzeugt und zerstört wurden. Ich »sah« die Atome der Elemente und die meines Körpers als Teil dieses kosmischen Energie-Tanzes.«⁷⁰

Mißlingt es dem Rezipienten der »Wendezeit«, sich auf ähnliche Lebensrealitäten hinorientieren zu lassen, so liest er ein Sachbuch ohne Sache. Gelingt es ihm, so liest er möglicherweise kein Sachbuch mehr, sondern er kann sich verstricken in das sehr weitmaschige Netz von Beziehungen, das Capra geknüpft hat. Es konsumiert dann literarisch den Mythos einer Gnosis, der aus der eindrucksvollen Materialfülle nur parasitär seine Solidität bezieht. Die Pforte aus diesem Irrgarten findet nur, wer diese sekundäre literarische Kohärenz auflöst und mit den »Bausteinen für ein neues Weltbild« seinen eigenen Weg in die Zukunft pflastert, indem er Schritt für Schritt den realen Zusammenhängen des kompilierten Materials folgt – durch Illusionen und Irrtümer, persönliche, gesellschaftliche und politische Konflikte hindurch.

»Gödel, Escher, Bach: ein Endloses Geflochtenes Band«, lautet der vollständige Titel eines Erfolgsbuches, mit dem der amerikanische Informatiker Douglas R. Hofstadter dem Neuen Bewußtsein der Computerkultur zu seiner literarisch entsprechenden Sprachgestalt ver-

67 Wendezeit, zit. Anm. 64, 461 (»Der Übergang ins Solarzeitalter«).

68 Dt. Utl.: Persönliche und gesellschaftliche Transformation im Zeitalter des Wassermanns (am.: The Aquarian Conspiracy, 1980), München (1982) 1984.

69 Hans A. Pestalozzi, Die sanfte Verblödung. Gegen falsche New-Age-Heilslehren und deren Überbringer. Ein Pamphlet, Düsseldorf (1985) ⁸1989.

70 Zit. Anm. 65, 7; vgl. ders., Das neue Denken, zit. Anm. 65, 81 (»Gespräche mit Gregory Bateson«).

half.⁷¹ GEB – EGB: Das Band der Anfangsbuchstaben setzt sich im Titelbild und in den Überschriften der beiden Teile fort. Aber die Kette dieser Permutationen ist in diesem Buch wirklich endlos, weil sie über alle Gestaltungsebenen hin verflochten ist. Die Anfangsbuchstaben stehen für Namen und Eigenschaften, diese für Gedanken über Künstliche Intelligenz (KI), die mit jenen Namen und Eigenschaften erläutert werden als ein Nachdenken über ein Nachbilden von Intelligenz, was alles deren internen Selbstbezug aufnimmt und es im Endlosen Geflochtenen Band der literarischen Buchgestalt abbildet: in Grafiken, in denen aus Satzbuchstaben Figuren entstehen oder andere Sätze, in Vexierbildern von Escher, vor allem aber in den Dialogen zwischen Achill und der Schildkröte – um durchsichtig zu machen, wie immer neue Einheiten geschaffen oder entdeckt werden, die sich selbst als Einheiten enthalten, wenn eine Einheit sich auf sich selbst bezieht. So aber: fraktal ist das Bewußtsein mit dem Leben verbunden, und so kann es, z.B. über KI, auf das Leben zurückwirken.⁷²

In mehrfacher Hinsicht haben wir hier ein Gegenstück zu Capras »Wendezeit«. Das Buch strebt mit allen literarischen Mitteln fort von der Sachbuchgestalt – und doch geht es ihm nur um *eine* Sache: um die mathematische, logische und informationstheoretische Bedeutung des Selbstbezuges zwischen System und Element. Das Problem der Bedeutungsübertragung (der Gödel-Sätze, der fraktalen Grundstruktur) auf Erkenntnistheorie, Bewußtseinsphilosophie, psychische, soziale und biologische Probleme, wird immer wieder diskutiert. Explizite Verknüpfungen und Entsprechungen, die neue Bedeutungen entstehen lassen, sind das streng auf das eine Zentrum ausgerichtete Material des Buches. Sein Anlaß ist das Aufbrechen des Rekursions- als Schlüsselproblems für Theorie und Praxis aller Versuche, menschliche Intelligenz mit dem Computer zu simulieren, und in der KI-Forschung konvergieren wohl die gegenwärtigen Hard- wie Software-Entwicklungen. Die begeisterte Rezeption einer ganzen geistig (und geistlich) heimatlos gewordenen Generation von Computer-Freaks und -Kids zeigt, wie wirksam in »Gödel, Escher, Bach« Gegenwart reflektiert wird.

Wird sie aber – bei aller Bemühung, das Sachbuch-Genre zum Gesamtkunstwerk hin zu transformieren – auch *literarisch* reflektiert? Dies ist das Feld, auf dem bei Hofstadter der Rezipient seinen Weg allein finden muß. Er kann sich durch die literarische Gestalt des Buches in das ungeheuer dichte, aber stets wohlgestaltete Zaubernetz mathematischer und logischer Beziehungen verstricken lassen, um sie durch seine eigene Phantasie zu einem Zauberwald voller Lebensgestalten umzuschaffen, er kann dort umhergehen und gestärkt in die

71 (Am. Utl.: An Eternal Golden Braid, 1979), Stuttgart (1985) 12/1989.

72 Vgl. dazu z.B. William Poundstone, The Recursive Universe, New York 1984.

Alltagsrealität zurückkehren wie Alice aus dem Wunderland. Er kann aber auch die Vielfalt der Gestalten, Formen und Beispiele sich verdichten und zusammenschnurren lassen zu einem bloßen Hinweis auf die Tiefe des einen Grundproblems. Vielleicht gibt es gelungene Lesart-Kombinationen, aber sie scheinen eher selten zu sein. Häufig entsteht auch hier ein Neues (Elite-)Bewußtsein des Rezipienten, eine Gnosis, die stoffhungrig bleibt. Denn der Leser wird bei der einen wie bei der anderen Lesart, wenn sie auch bloß ästhetisch angemessen sein soll, unvermeidlich umschlungen von dem Endlosen Geflochtenen Band, das ihn mit allem Bewußtsein verbindet. Und nicht bezweifelt werden kann, daß wir es mit einer religiösen Gegenwartsdeutung zu tun haben. Die KI-Forschung erzwingt, auch unter dem Einfluß von »Chaos«-Forschung und angesichts der Reichweite fraktaler Strukturen in Mathematik, Naturwissenschaft und Technik, eine Neuorientierung über das Wesen paradigmatischer Beziehungen. Wir stehen hier vor einem der harten Kerne des New-Age-Syndroms. Dieser Dimension hat sich der Autor nicht verschlossen:

»In einem gewissen Sinn ist dieses Buch eine Darstellung meiner religiösen Überzeugung. Ich hoffe, daß das bis zum Leser durchdringt, und daß mein Enthusiasmus und meine Verehrung gewisser Ideen in Herz und Verstand einiger Leser einsickert. Mehr kann ich mir nicht wünschen.«⁷³

(2) Konstellationen und Trends

Die Spannbreite dieser beiden Beispiele lenkt nicht nur den Blick auf die Breite der Gegenwartsorientierung, um die es hier geht und die wiederum hinausweist über die Feld-Überschrift, über die New-Age-Literatur im engeren Sinne. Gerade die Unterschiede der beiden Bücher können helfen, diese Gegenwartsorientierung in Beziehung zu setzen zu den »notwendigen Metaphern«, die eine Wissenschaft im Paradigmenwechsel produziert.⁷⁴ Wir beobachten dabei zwar eindeutige, aber extreme Formen der Autoreferenz sozialer Orientierungsmuster. Denn innerhalb der sozialen Auseinandersetzung mit der Natur, der in unserer Kultur vor allem durch den wissenschaftlich-technischen Prozeß organisiert ist, verschiebt jede (syntagmatische) Veränderung (durch Experiment oder Produktion) die Referenz selbst von physikalischen Formeln, erst recht von Theorien, Produktbezeichnungen und alltagssprachlichen Erläuterungen, die sich auf jenen Prozeß beziehen. Eine so dynamisierte soziale Realität ist der Sprache

73 GEB, zit. Anm. 71, XIX.

74 Die grundlegende Bedeutung dieser »Katachrese« (nach Aristoteles) wird in der modernen Wissenschaftstheorie wiederentdeckt; vgl. z.B. W. H. Leatherdale, The Role of Analogy, Model and Metaphor in Science, Amsterdam / Oxford / New York 1974; zur theologischen Übertragung aus dieser Perspektive vgl. Ludger Verst, Analogie und Metapher. Zur Hermeneutik metaphorisch-poetischer Rede von Gott, LingBibl Nr. 63, 1989, 58-85.

tragungsketten. Nach einer Phase auch theoriesprachlicher Verwirrung kann selbst qualitativ Neues dennoch nur mit einem Neuarrangement alten Sprachmaterials identifiziert werden. Reduziert auf Sprache (statt auf soziale Muster) und im groben Raster des Zeichenschemas, wird dabei doch der wissenschaftliche Paradigmenwechsel als ein sozialer Umorientierungsprozeß erkennbar, in dem neue sprachliche Konventionen bereits in ein neues Wissens- und Verhaltensskript eingepaßt sind und von ihm aus interpretiert werden müssen. Das verlangt von sich her nach religiöser Identifikation und Integration. Die religiöse Funktion ruft nach religiöser Substanz. Vor dem Hintergrund der klar gestellten Aufgabe, sich in einer veränderten Gegenwart religiös neu zu orientieren, habe ich nach der literarischen Bewältigung jenes Paradigmenwechsels gefragt.

Das Ergebnis blieb auch hier zwiespältig. Wie sich auf den Mensch-Maschine-Übergangsfeldern der KI-Forschung nur beispielhaft zeigt, führt die wissenschaftlich-technische Kultur uns immer wieder auf die Schnittfläche möglicher Welten, auf der auch Wissen und Handeln sich verschränken. Da hat auch die Orientierung an Formen eine neue Bedeutung. Es ist zugleich eine Wissens-, eine ethische und eine Geschmacksfrage, ob die Früchte, die auf diesem Beobachtungsfeld wachsen und von denen sich u.a. das New-Age-Bewußtsein nährt, aus Fakten bestehen oder ob hier nur Phantasieprodukte reifen, ob wir es mit Fiction oder Faction zu tun haben. Denn die literarische und religiöse Substanz dieser Funktionen erzeugt der »Lector in fabula«⁷⁵ auf diesem Felde selbst, indem er mit Hilfe der sozialen Orientierungsmuster, die er dort vorfindet, in seinem Skript Konstanten fest schreibt und durch ein nichtbeliebiges Verhalten die zukünftige Sozialgestalt der Gegenwart zu prägen beginnt. Die Trends auf diesem Feld, wie man sie im einzelnen auch genauer einordnen mag, belegen, daß das Neue Zeitalter nicht durch das Neue Bewußtsein herbeimeditiert werden wird. Übergangsformen sind kennzeichnend für eine totalisierende Rezeptionsintention, die den ästhetischen Genuß, wenn er überhaupt noch angestrebt wird, mit Gnosis und Ethik vermischt. So wird Peter L. Sloterdijks theoretisches Manifest »Kritik der zynischen Vernunft«⁷⁶ ergänzt durch seinen »epischen Versuch zur Philosophie der Psychologie«, den »Zauberbaum«⁷⁷. Robin Norwoods Bestseller »Wenn Frauen zu sehr lieben«⁷⁸, ist als Kultbuch Betroffenen-Gruppen repräsentativ für einen Typus von Ratgeber-Literatur, vielleicht schon

75 So der Titel einer Veröffentlichung von Umberto Eco zur Rezeptionsästhetik (am Rande des Zeichenparadigmas); Utl.: Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten (it. 1979), München/Wien (1987) 1990.

76 Ein Essay. Frankfurt (1983) 1984; vgl. ders., Peter Sloterdijks »Kritik der zynischen Vernunft«, Frankfurt 1987.

77 Utl.: Die Entstehung der Psychoanalyse im Jahre 1785, Frankfurt (1985) 1987.

78 Utl.: Die heimliche Sucht, gebraucht zu werden (am.: Women Who Love too Much: When You Keep Wishing and Hoping He'll Change, 1985), Reinbek (1986) 1990.

repräsentativ für einen Typus von Ratgeber-Literatur, vielleicht schon für eine religiöse Orientierungssucht von Rezipienten, denen erzählte Fallbeispiele zu Schlüsselerlebnissen werden.

Es ist notwendig und möglich, sich solchen manipulativen Metaphern zu entziehen.⁷⁹ Der eigenen Orientierung dient die Markierung von Grenzen. Auf der einen Seite läßt das Einsetzen von Fakten in die notwendigen Metaphern der Wissenschaft die Umriss unserer gemeinsamen Kultur erkennen, eines Mythos, in dem wir uns befinden, und der unsere Logik wie unseren Logos enthält. Auf der anderen Seite öffnet sich der Blick auf Gestalten außerhalb unserer Lebenswelt, die von fremden Mythen, d.h. einem anders organisierten Logos künden. Von diesem letzten Feld aus werden also Übergänge zur Fantasy-Literatur deutlich, wo wir auf erprobte theologische und literarische Kriterien zurückgreifen können. Die Anschlußveröffentlichungen von Hofstadter, vor allem »Einsicht ins Ich«, sind ein geeignetes Übungsfeld.⁸⁰ Ins Zentrum der Probleme, vor das die literarisch-religiöse Gegenwartsorientierung über die Zukunft im Neuen Zeitalter stellt, möchte ich jedoch mit einem Beispiel führen, das formal wieder an den Anfang zurückzuführen scheint: mit einem Roman über das Gottesproblem im Computerzeitalter, der zunächst wie eine Up-to-date-Version traditioneller religiöser Literatur wirkt.

3. Statt eines Fazits

a) ein letztes Beispiel: »Das Gottesprogramm« (John Updike)

Der Roman schildert aus der Perspektive des (wohl Harvard-)Theologieprofessors Roger Lambert die Suche des Informatik-Studenten Dale Kohler nach einem Computerprogramm, mit dem von Grafikmustern beliebiger Formen und Erscheinungen aus auf deren nichtbeliebigen Ursprung geschlossen werden kann – auf Schöpfung. In »Roger's Version«⁸¹ vermischen sich die Begegnungen und Gespräche mit diesem Studenten, der ihn um ein Stipendium der Theologischen Fakultät gebeten hat, mit seinen eigenen Erlebnissen und mit dem,

79 Zur Diagnose und Therapie manipulativer politischer Metaphern vgl. bes. die Beiträge von Jürgen Link in *kultuRRRevolution. zeitschrift für angewandte diskurstheorie*, Bochum (ab 1987: Essen) 1982ff.

80 Utl.: *Fantasien und Reflexionen über Selbst und Seele* (am.: *The Mind's I*, 1981), hrsg. von Douglas R. Hofstadter / Daniel C. Dennett, Stuttgart (1985) 1988 (mit Texten von Borges über Turing zu Lem). Aufsätze für den *Scientific American* faßt Hofstadter zusammen in: ders., *Metamagicum. Fragen nach der Essenz von Geist und Struktur* (am. 1985), Stuttgart 1988.

81 So der amerikanische Titel (1986) und der deutsche Utl., Reinbek (1988) 1990. Heranzuziehen wäre und zu vergleichen ist in fast allen Hinsichten: Franco Ferruci, *Die Schöpfung. Das Leben Gottes von ihm selbst erzählt* (it. 1986), München 1986.

was er über Dale Kohler imaginiert. Er unterstellt ihm einen Ehebruch mit seiner Frau – während er sich der Bekanntschaft Kohlers mit der Tochter seiner Halbschwester bedient, um eine alte Inzestphantasie auszuleben. In Roger Lamberts »stream of consciousness«, dem der Roman ganz folgt, brechen sich also gleichwohl unterschiedliche Perspektiven des Vorgangs. Dabei wird die Welt des Informatikstudenten, in die sich Roger hineinphantasiert, auch für den Leser fast ununterscheidbar wirklich. Denn der ganz in klassisch theologischen, d.h. hier in patristischen und deutsch-geisteswissenschaftlichen Traditionen lebende Professor versetzt sich nicht nur widerwillig fasziniert in die Ehebruchsszenen mit seiner eigenen Frau, sondern auch in die ihm fremde Welt des Computerzentrums, wo er Dale bei seinem (wie ihm scheint: blasphemischen) Tun nachfolgt bis in die konkrete Programmierungsarbeit hinein, bis hinein in Triumph und Niederlage, als Gottes Hand, die dem übernächtigen Studenten am Grunde der Bildschirm-Muster erscheint, sich auf dem Ausdruck bereits wieder bis zur Unkenntlichkeit verflüchtigt hat.

»New Age« erscheint in diesem Buch nicht mehr als neues, sondern ganz als unser Zeitalter. Um den Preis, daß es seine Exotik, seine Faszination fast ganz verloren hat. Jede Offenbarung wird angezweifelt, jedes Erlösungsversprechen muß in der Welt des Romans fraglich werden – gerade weil uns die Dialoge zwischen den Protagonisten und den akademischen Mitspielern in Echtzeit, eins zu eins, mit den harten naturwissenschaftlichen Fakten konfrontieren, die dem New-Age-Gerede zugrunde liegen. Evolutionstheorie und Kreationismus reißen dabei die Neue Biologie hin und her; die konstruktivistische Erkenntnistheorie, zu der die Selbstorganisation des Universums ebenso herausfordern wie KI, wird probeweise skeptisch wie gläubig interpretiert – wobei wieder neu darüber entschieden werden muß, welche Spiritualität einer Welt mit solchen Eigenschaften angemessen ist.

Ob wir nun traditionell fragen, was die Referenz dieses Romans als Superzeichen ist, oder angemessener, woraufhin er als Muster orientiert: stets erscheint im Brennpunkt seiner Verweisungen »das Leben selbst«. In seinem Hin und Her zwischen Fleisch und Geist macht es die abstraktesten theologischen Diskurse abhängig von den nur allzu weltlichen Interessen der redend Handelnden, doch in seiner »schmutzigen Empirie« bezeugen auch die trivialsten Sehnsüchte und die kümmerlichsten ethischen und religiösen Regungen vom unausrottbaren Bemühen, jedes Faktum in einem Paradigma sinnvoll werden zu lassen – wobei sich der fehlerfreundliche Skeptizismus des alternden Professors schließlich als zäher erweist, als die theologische Alles-oder-Nichts-Technologie des neokonservativen Zauberlehrlings Kohler (dem wohl erst »Roger's Version« die mephistophelischen Züge verleiht). Das klingt banal und wäre es auch, wenn hier nicht in der Art cleverer Eingeborenenmythen die lebensfeindlich der Gegenwart

vorausseilende Orientierung höchst raffiniert als Spirale zurückgelenkt würde auf die Gestalten und Werte, von denen sie wegzuführen droht, ja die real gefährdet sind, wenn diese auch religiöse Fehlorientierung technologisch zur »materiellen Gewalt« über die Zukunft wird. Die komplexe literarische Struktur dieses Romans, seine formale Autoreferenz, orientiert also hin auf das Leben selbst, insofern dieses zugleich Ausgangs- und Endpunkt der notwendigen Metaphern unserer wissenschaftlich-technisch geprägten Kultur ist. Indem er so Wissenschaft und Technik mit dem Leben versöhnt, versöhnt er sie zugleich mit der Religion und beide mit der Literatur.

b) ein Plädoyer für das Literarische in der religiösen Gegenwartsorientierung

Obwohl »Roger's Version« des »Gottesprogramms« in theologisch-ironischer Brechung viele Formmerkmale traditioneller religiöser Literatur trägt, könnte es in einer extremen Rezeption auch als Sachtext gelesen werden: um seine Dialoge herum wie im ganzen als Bewußtseinsprotokoll. Aber selbst dann noch müßte der Leser, ähnlich wie in »Gödel, Escher, Bach«, die Form als Verzweigungs- und Verweisungsweg des Inhalts realisieren, wenn er dieses literarisch-religiöse Orientierungsmuster in seine Lebensskripte einfügen wollte. Auch und gerade dann hätte er keinen traditionellen religiösen Traktat vor sich. Vielmehr setzt gerade eine solche Rezeption, in der die Singularitäten des Romans in die jeweilige Lebenswelt eingefügt werden, am klarsten ein neues religiöses Skript voraus. In ihm kann diskutiert werden, ob Gott sich auch im »Bewußtsein der Maschinen«⁸² offenbart – diskutiert von intellektuellen Nachbarn angesichts eben der Maschinen, die bereits heute unsere Lebenswelt mitstrukturieren. Da mit diesen Menschen und Maschinen auch jene Diskussion bereits »der Fall ist«, hat sicherlich auch der Roman den einen oder anderen zu theologischen Dehnübungen verführt. Literarisch angemessen wäre diese Rezeption jedoch erst, wenn sie auch dem Spielerischen der Romanstruktur gerecht würde. Wäre sie nicht auch dann erst religiös angemessen?

Es gibt eine Verbindung zwischen Substanz und Funktion, Muster und Skript, den Veränderung interpretierenden Kategorien unseres Deutungsschemas literarisch-religiöser Gegenwartsorientierung, und den (im Unterschied zu den syntagmatischen) paradigmatischen Zuordnungen, mit dem es Religion interpretiert: In beiden Fällen geht es um die Wahl zwischen bloßer Vernichtung und integrierender Aufhebung, vor der wir bei jedem entscheidenden Orientierungsversuch in unserer

82 Vgl. Gotthard Günther, Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik, Baden-Baden/Krefeld (1957) ²1963.

Lebenswelt stehen. Humor und Ironie sind religiöse Urmöglichkeiten, das Endliche im Unendlichen aufzuheben und es dennoch ernstzunehmen.⁸³ Um die Empirie solchen »Aufhebens« geht es in »Roger's Version«. Hier werden auch die postmodernen Realitäten an der Schwelle des Neuen Zeitalters nur entlang syntagmatischer Entgleisungen in die hastig gezimmerten Paradigmen gestopft – und nach der nächsten Kurve wieder herausgezerrt. Aber sie können es nicht lassen. Für mich fällt von daher ein versöhnliches Licht auch auf die ambivalenten Tendenzen bei der traditionellen religiösen und bei der Fantasy-Literatur und auf den Felde der experimentellen Lyrik. Die religiöse Verklärung der Hinter- oder der Medienwelt, der Kunst oder der Wissenschaft – die gnostischen Tendenzen, die man auf diesen Feldern beobachten kann, werden einerseits durch die orientierende Wirkung begrenzt, die von den notwendigen Metaphern unserer Wissenschaften ausgehen (das lehrt die New-Age-Literatur), andererseits durch die harte Arbeit an den Mustern, durch die wir einander orientieren (das lehrt die experimentelle Lyrik). Aber in der Regel bewegen wir uns dazwischen.

Ich sehe mich durch die offenen Fragen, die sich dadurch einstellen, auch mit meinen eigenen Unsicherheiten bei einzelnen Zuordnungen und Interpretationen sowie mit Bedenken gegen die Definition der Deutungskategorien selbst am Schluß wieder zurückverwiesen auf die Großkonstellation aller dieser Felder innerhalb der nicht-religiösen und nicht-literarischen sozialen Deutungsmuster, von denen ich ausgegangen bin. Hier orientiert sich alle Kommunikation an der Nicht-Beliebigkeit, mit der die Natur auf die gesellschaftliche Arbeit antwortet und so die Kulturentwicklung unumkehrbar macht. In diesem Kontext, so scheint es mir nach dieser Überschau zugleich literarischer und religiöser Muster der Moderne im Übergang, müßte noch einmal neu nach ihrer orientierenden Wirkung gefragt werden. Vielleicht würden sich dann die Kriterien ändern, sicher stellt sich dann mit der Frage nach Übergängen der Muster auch die nach der Berechtigung der Feldbegrenzungen, an denen ich mich bei der Auswahl der Beispiele ebenso orientiert habe wie bei der Einschätzung gegenwärtiger Tendenzen. Aber sicher würde sich die theologische Unverzichtbarkeit der literarisch-religiösen Gegenwartsorientierung nur noch einmal bestätigen. Indem die literarische Autoreferenz Aufmerksamkeit bindet und paradigmatische Zuordnungen erschwert, vermag sie in einzigartiger Weise auf das Leben hin zu orientieren, so wie es ist. (Lese-)Zeit

83 Vgl. dazu allg. Werner Thiede, Das verheißene Lachen. Humor in theologischer Perspektive, Göttingen 1986; zu Kierkegaard Klaus-M. Kodalle, Die Eroberung des Nutzlosen. Kritik des Wunschenkens und der Zweckrationalität im Anschluß an Kierkegaard, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988; zu Thomas Mann Hermann Deuser, Mythos und Kritik. Theologische Aufklärung in Thomas Manns Josephsroman, in: Mythos und Rationalität, hrsg. von Hans Heinrich Schmid, Gütersloh 1988, 288-309.

wird ihm gegeben. Diese Zuwendung ermöglicht neue Paradigmen – sie erschließt aber auch das alte Paradigma des menschenfreundlichen Gottes, der sich uns zuwendet und uns unsere Zeit gibt. So ist in der poetischen Form nicht nur der Ausgangspunkt jeder Theologie in der religiösen Kreativität verdichtet – sie hält ihr auch je und je den Spiegel ihrer guten Gestalt vor.

Sind diese modernen religiösen Orientierungsmuster christlich? Kann man in ihnen Lebensspuren Jesu entziffern und sich an ihnen orientieren? Oder bestätigt die Moderne wieder, was am Anfang christlicher Tradition behauptet wurde, daß eine solche Orientierung nur als Hinordnung auf den institutionell kanalisierten Traditionsstrom deutlich werden kann? Die klassische Hermeneutik hätte zwar auch nach der Einheit von rationaler Formalität und technischer Kreativität suchen können, durch die der neuzeitliche Mensch sich in seiner Welt orientiert – ein nacharistotelischer Platonismus wäre dann sichtbar geworden, den man auf den Spuren Eric Havelocks mit der mechanisierten Literalität der Neuzeit zusammenschauen müßte. Aber hier ist auch bei McLuhan der Bereich, wo es spekulativ wird. Deutlich ist, daß die Funktion der Lehr-Gestalt, die Existenz im Kosmos des Wissens zu orientieren, gerade durch die Differenz zwischen dem Kulturbereich der Zweckursachen und dem Bereich natürlicher Wirkungen aufgefangen und gesellschaftlich bearbeitet wurde. Auch die Unterscheidung von Kultur- (oder Geistes-) und Natur- (sowie Ingenieurs-)wissenschaften hält beide Extreme getrennt – und es lag verführerisch nahe, daß die Theologie sich entschlossen in die erste Gruppe eingereiht hat, und zwar durch und als Hermeneutik. Denn hier werden die sinnorientierenden Geschichten der Tradition weiter erzählt. Freilich werden sie dabei heute – um mit Bultmann gegen ihn zu sprechen – notwendig entmythologisiert *statt* interpretiert. Die christliche, wie überhaupt die religiöse Tradition in der Neuzeit bewegt sich nur auf einem Bein voran. Eingeschlossen ins Getto der Geisteswissenschaften verliert sie nach und nach die Fähigkeit zum kritischen Anschluß an die Sinnproduktion neuzeitlicher Gesellschaften im ganzen. Auf der anderen Seite macht es jene sinnstrukturierende gesellschaftliche Grunddifferenz schwierig, nichtbeliebige gesellschaftliche und technische Vorgaben und Rückwirkungen religiös zu thematisieren. Die praktische Vermittlung zwischen dem Reich der Freiheit und dem Reich der Notwendigkeit wird dem einzelnen zugelastet, und diese ethische wird wie und als religiöse Identität bestimmt.⁸⁴

84 Dies belegt anschaulich die Reduktion der Identitätstheorien auf das Paradigma der Moderne in der Entwicklungslinie von Jean Piaget (Das moralische Urteil beim Kinde [fr. 1932], Zürich [1954] ²1983) über Lawrence Kohlberg (Zur kognitiven Entwicklung des Kindes [am. 1966-1969], Frankfurt [1974] ⁴1985) zu Jürgen Habermas (Kultur und Kritik, Frankfurt 1973, bes. 118-223; vgl. ders., Zur Rekonstruktion des Historischen

Christliche Orientierung ist durch das Paradigma Hermeneutischer Theologie gebunden an die moderne Medienkonstellation – und sie wird sich wandeln müssen oder mit ihr vergehen. Blicken wir auf unsere bisherige Interpretation des christlichen Traditionsprozesses im Paradigma Theologischer Hermeneutik zurück, so konnten wir uns auch in diesem Kapitel wie auf vertrautem Boden bewegen. Nicht nur im Methodischen, sondern auch gleichsam im Ästhetischen – was die Beurteilung der Muster und die Qualität der Lebensskripte angeht, auf die sie hinorientieren. Obwohl die Lebensspuren Jesu schwer zu identifizieren waren, überwog Kontinuität. Wie soll man das deuten? Zurückführen muß man die Anonymisierung der Überlieferung im Kern auf ein hermeneutisches Versagen. Kirche und Theologie haben am Beginn der Moderne den Strom christlicher Tradition in den toten Arm der Geisteswissenschaften gelenkt. Die Moderne selbst schreit nach Gott. Antwortet sie sich selbst in eigenwilligen Rückorientierungen? Oder antwortet Gott in fraktalen Strukturen, wo die Kirchen schweigen? Fehlt in den neuen Orientierungsmustern, die beim Übergang der Moderne in die Postmoderne Muster entstehen, der Name Jesus Christus tatsächlich? Oder hören wir ihn nicht, weil wir am Ufer stehen, während der Sog bereits die stillen Wasser mit sich gerissen hat? Um solche Fragen kreist der abschließende Rück- und Ausblick des VIII. Kapitels.

VIII Theologische Hermeneutik in der Postmoderne

Bei der Aufgabenbestimmung Theologischer Hermeneutik zu Beginn dieses Buches mußten wir von der neuzeitlichen hermeneutischen Grundkonstellation von Wort, Begriff und Sache ausgehen, der sich die Hermeneutische Theologie verschrieben hat. Wir konnten sie rekonstruieren und uns von dieser Konstellation distanzieren durch eine Konzeption von Orientierung, die paradigmatisch auf die Vermittlung und Speicherung von Mustern bezogen ist und die es ermöglicht, Konsequenzen des Medienwandels theoretisch und methodisch zu erfassen. Sicher setzt dies, wie sich spätestens im vorangegangenen Kapitel gezeigt hat, eine erneute mediale Verschiebung kollektiver Musterspeicherung voraus, die über die moderne Ausgangskonstellation hinausführt. Die Einsicht in die ideologische Selbstbegründung Hermeneutischer Theologie relativiert sich dadurch nicht. Durch vormoderne Identitätssetzungen immunisiert sie sich vor Kritik: »Jesus, das Wort Gottes« – »Theologie als Hermeneutik«; sie richtet ihre Arbeit aus an Wesensbeziehungen zwischen der in der Geschichte aufleuchtenden Wahrheit der Botschaft und ihrer subjektiven Aneignung. Aber dahinter verstecken sich die neuzeitlichen bzw. modernen Konstellationen des Zeichen- und des Sender-Nachricht-Empfänger-Modells, die in eine postmoderne Krise geraten sind. In dieser Hinsicht leitete die einleitende Rekonstruktion eine Dekonstruktion ein, die von Kapitel zu Kapitel weitergeführt wurde.¹

¹ Den Ausdruck »Dekonstruktion« verwendet bereits Jacques Derrida (Grammatologie [fr. 1967], Frankfurt (1974) 1983) in einem – nach seiner Fassung – theologischen Kontext: »Diese Bezugnahme auf den Sinn eines außerhalb jedes Signifikanten denkbaren und möglichen Signifikats bleibt abhängig von der Onto-Theo-Teleologie ... Es gilt also, die Idee des Zeichens durch eine Betrachtung der Schrift zu dekonstruieren« (128; vgl. a.a.O. Anm. 38). Aus der den französischen Poststrukturalismus aufgreifenden amerikanischen Literaturkritik übernehmen diesen Ausdruck dann Mark C. Taylor (Deconstructing Theology, New York 1982) und Thomas J.J. Altizer (vgl. ders., Deconstruction and Theology, hrsg. von demselben, New York 1982). Im Unterschied zur Einführung bei Taylor (»Deconstruction is postmodernism raised to method« [a.a.O. XX]) scheint jedoch die amerikanische Verarbeitung der postmodernen (d.h. dort auch: selbst innerhalb von Konfessionsgrenzen multikulturellen) Situation breiter zu sein. Dies bezeugt die Diskussion über »pluralism and theology« (vgl. z.B. Charles McCoy, Götter ändern sich. Hoffnung für die Theologie [am. 1980], München 1983. Peter L. Berger

Dabei scheint ja zunächst nicht ausgeschlossen zu sein, daß im postmodernen Szenario der Hermeneutischen Theologie jene Führungsrolle wieder zufallen könnte, die sie auch in den Krisen-Szenen nach den Befreiungskriegen und nach beiden Weltkriegen vor allem in Deutschland unzweifelhaft gehabt hat – wobei sie schon damals die Konkurrenz der anderen Kulturwissenschaften aus dem Felde schlug. Diese Theologie trägt zwar ebenso wie jene offensichtlich moderne Züge; so hat sie sich den spröden Charme der Historischen Kritik bis heute bewahrt. Aber sie gewann die Herzen eines verstörten Publikums, weil sie in orientierungslosen Zeiten trotz dieser durchgehaltenen Modernität das Uralte erfolgreicher als andere wieder beschwor: das religiöse Gefühl (nach Napoleon), die Nähe des ganz anderen (nach Wilhelm II.), und den Ruf in die existentielle Entscheidung für das Eigentliche (vor und nach Hitler). Sie stellte religiös ergreifende und überzeugende Gestalten des Christlichen dar aufgrund eines zugleich ehrlichen und kunstvollen Umgangs mit dem Text der Bibel als Präsenz des Alten im Neuen. Aber der Vorhang senkte sich jeweils bald, und immer verklang der Beifall rasch. Dies ist kein Zufall, wie sich sowohl rückblickend als auch weiterführend zeigen läßt, wenn wir uns jetzt zum Schluß der Situation und den Umrissen einer Theologischen Hermeneutik in der Postmoderne zuwenden. Daß dies die angemessene Frage nach der »Theologischen Hermeneutik heute« ist (VIII.3), läßt sich leichter erkennen, wenn jenes Paradigma zuvor in seiner Eigenschaft als »Theologische Medienhermeneutik« dargestellt wird (VIII.2). Denn dorthin führen auch die voranstehenden paradigmatischen Konstruktionen des Buches. Sie lassen sich vorab auch zusammenfassen als »Dekonstruktion Hermeneutischer Theologie« (VIII.1).

1. Dekonstruktion Hermeneutischer Theologie

a) Sender, Botschaft und Empfänger moderner theologischer Zeichen

Vor dem Hintergrund des Paradigmas Theologischer Hermeneutik läßt sich zunächst die *Geschichte der Geschichte* erzählen, die in der Hermeneutischen Theologie zum Sender moderner theologischer Zeichen wird. Durch ihre geschichtliche Perspektive scheint diese Theologie die Ambivalenz unserer kulturgeschichtlichen Gegenwarts-situation auffangen und deuten zu können. Ist sie nicht gegenwärtig

(Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft [am. 1979], Frankfurt 1980) hat hier einen Weg bereitet, auf dem inzwischen auch Harvey Cox den seinen fortsetzt (Religion in the secular city: towards postmodern theology, New York 1984; vgl. ders., Theologien für eine postmoderne Welt, Ref. 35, 1986, 183-190).

deshalb zukunftsweisend, weil sie gegen die moderne, geschichtsvergessene Selbstbegründung die Erinnerung an die Ursprünge präsent hält, deren Aktualität z.B. der Boom von Alltags-, Lokal- und Laiengeschichtsschreibung bezeugt? Aber: Das Geschichtsbild der Hermeneutischen Theologie ist modern und nichts anderes. Moderne Theologie begreift sich innerhalb einer Auslegungsgeschichte des Evangeliums, die durch das ein für allemal gesprochene Wort Gottes in Jesus Christus begründet wurde und die von der so markierten Mitte der Zeit auf ihr Ende zuläuft, so daß sie Existenz eschatologisch qualifiziert. Da zwischen dem jeweiligen Selbstverstehen der Zeugen im Anruf und im Bekenntnis das Rechtfertigungsgeschehen dort und damals für diese Geschichte konstitutiv wurde, wird sie hier und heute zugleich als Heils- und Freiheits- wie als universale Überlieferungsgeschichte begriffen. Und da die Weitergabe des Evangeliums als Verlängerung der Zeugenkette gedacht wird, setzt das ein geschichtliches Selbstverständnis voraus, sodann die Fähigkeit, dieses mit dem Horizont der christlichen Universalgeschichte zu verschmelzen, und schließlich die Bereitschaft, missionierend die Zeugenreihe in die offene Zukunft des christlichen Geschichtshorizonts hinein zu verlängern. Dieser theologisch konstruierte universale Geschichtszusammenhang provozierte seine materialistische Umkehrung², aber wenig Alternativen.

Die Postmoderne hingegen ist posthistoire – »geschichtslos«. Das postmoderne Bild eines Weltmediendorfes, das dennoch bis in unsere Nachbarschaften hinein zwischen ethnischen und zwischen Subkulturen jedenfalls keine Vermittlung geschichtlicher Perspektiven mehr ermöglicht, wo der Medienkonsum immer öfter und für immer mehr Menschen zum Ersatz für die materielle Partizipation an der Geschichte durch die Produktion von Gütern wird und wo ein optimales Sich-Verstehen und Einfügen in Regelkreise und Kreisläufe die universale Ersatzreligion geworden ist – dieses postmoderne Schreckensbild zeigt, daß keine der empirischen Voraussetzungen der Prolongierung des Christentums als »Geschichte« mehr gegeben ist.³ Da hier mit den

² So als Konsequenz des bilderbrechenden Marxschen Hinweises, man müsse die kopfstehende Hegelsche Dialektik »umstülpen, um den rationalen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken« (Das Kapital, Bd. 1 [1867, Nachwort zur 2. Aufl. 1873], Berlin/DDR 1969 [Marx Engels Werke 23], 27). Er ist wohl ironisch bezogen auf Hegels Begeisterung über die von ihm unterstellte Wirksamkeit des Verfassungsgedankens für die Französische Revolution: »Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d.i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesen erbaut« (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte [1822/1823-1830/1831], Frankfurt 1970 [Theorie-Werkausg. 12], 529).

³ Vgl. Herbert Marshall McLuhan, Die magischen Kanäle (am.: Understanding Media. The Extensions of Man, 1964), Düsseldorf/Wien (1968) ²1970; ders., War and Peace in the Global Village. An Inventory of Some of the current spastic Situations that could be Minimated by more feedforward, New York 1968. Zu McLuhan vgl. auch o. Kap. VII bei Anm. 3 und u. Abschn. 3b bei Anm. 65.

Voraussetzungen christlich-geschichtlichen Selbstverstehens auch die Vermittlung christlicher Handlungsperspektiven gefährdet scheint – »zu Tode amüsieren« wir uns trotz Fernsehkirche unerlöst –, werden diese Phänomene auch von Theologen aller Schattierungen in seltener Einmütigkeit beklagt.⁴ Stellen wir die Frage noch zurück, ob sie damit theologisch auch schon richtig diagnostiziert sind. Jedenfalls gibt es die moderne Geschichte nicht als konzessionierten Sendebereich der christlichen Botschaft.

Die Differenz zwischen Postmoderne und Moderne erscheint erstmals in der Perspektive, die der französische Poststrukturalismus einnimmt, als Überdeterminierung des Alten durch das Neue. So wie der Strukturalismus den Positivismus in den Kulturwissenschaften (und also auch die Historische Kritik) voraussetzt, wenn er seine Zeichen- und Strukturmodelle anwendet, so setzt der Poststrukturalismus die damals schon klassische Strukturale Analyse voraus. Im Poststrukturalismus überlagert also ein Strukturalismus den anderen, so wie in der Postmoderne eine Moderne die andere überlagert. Diese Sonderform der Überdeterminierung, der wir unterwegs durch die christliche Traditionsgeschichte immer wieder begegnet sind, haben wir als Indiz eines Paradigmenwechsels zu deuten gelernt. So werden uns mit den Abgrenzungsschwierigkeiten zugleich die extremen Abgrenzungsbemühungen um Postmoderne und Poststrukturalismus herum verständlich. Theologischer Hermeneutik eröffnet sich mit dieser Verständnismöglichkeit aber auch eine Analyseperspektive postmoderner Phänomene, die sich nun als notwendiges Pendant hermeneutisch-theologischer Dekonstruktion entfalten läßt.

In der poststrukturalen Perspektive des Antistrukturalisten Michel Foucault werden die mit »Geschichte« argumentierenden Theologien lesbar als Pendant jener Neuzeit-Diskurse, die sich der »Natur« bemächtigen.⁵ Sich geschichtlich verstehen, heißt sich als Entwerfer jener Hypothesennetze zu verstehen, die Natur einfangen, und als Bewegter jener Werkzeuge, die sie verändern. Solche verständigen sich untereinander und solche sind Ansprechpartner Gottes! Geschichtslos sein, heißt zurücktreten in einen vorgeschichtlich-naturalen Zusammenhang. Freilich heißt es zugleich auch, sich dem Kontrollbewußt-

4 Neue theologische Koalitionen bilden sich etwa in der Anknüpfung an die kulturkritischen Analysen von Neil Postman, *Wir amüsieren uns zu Tode*. Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie (am. 1982), Frankfurt 1985 (»Im Fernsehen wird auch die Religion einschränkungslos ohne jede Nachsicht als Unterhaltung präsentiert. Alles was aus der Religionsausübung ein geschichtlich begründetes, innig erlebtes und geheiligtes Handeln macht, ist abgedunkelt« 144); vgl. ders., *Das Verschwinden der Kindheit* (am. 1985), Frankfurt 1985.

5 Vgl. Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften (1966), Frankfurt (1971) 1974, bes. 165-210 (»Klassifizieren«); 269-306 (»Die Grenzen der Repräsentation«); 439-447 (»Die Geschichte«); dazu Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1984, 102-243 (5./6.-12. Vorl.) über die an den Neostrukturalismus zu stellende Frage, wie er sich zum Phänomen der Geschichtlichkeit stellt.

sein der Moderne zu entziehen, dessen unabdingbare Voraussetzung gerade die Trennung von »Natur« und »Geschichte« ist. Moderne Theologen beklagen in der postmodernen Geschichtslosigkeit zunächst einmal ihre Ohnmacht vor der verdrängten prämodernen Präsenz der Natur in der Geschichte, als sei diese eine Störquelle zwischen ihnen und dem Sender allen Sinns.

Die Botschaft, die die Hermeneutische Theologie in die postmoderne Situation hinein verkündet, haben wir bereits im zweiten Kapitel zu dekonstruieren begonnen, als wir den *Mythos vom Mythos*⁶ rekonstruierten. Man kann ja heute fragen, ob diese Theologie nicht stellvertretend für andere der rationalistischen Versuchung widerstanden hat, das geschichtliche Erbe, die religiöse Inhaltlichkeit, aufzulösen in Moral und sie einzutauschen gegen den Stumpfsinn blinden Fortschritts. Dann wäre sie in der Tat auf der Höhe der Zeit. Die Postmoderne scheint als Protest gegen die nachmythische Moderne ein riesiges Remythologisierungsunternehmen zu sein. In Wahrheit stehen die Theologen aber als Moderne einigermaßen fassungslos vor den Phänomenen der Neuen Religiosität, vor dem Wiedererstarken der Religion in Ländern, die schon den Anschluß an die Moderne gefunden zu haben schienen, und vor den sich immer mehr verdichtenden Phänomenen der Civil Religion sowie der zunehmenden Remythologisierung der Politik in den modernen westlichen Industrienationen. Gurus führen durch Mythen, wo modernes Christentum sich gerade zur Entmythologisierung der biblischen Botschaft und dazu durchgerungen hat, deren Ergebnisse im herrschaftsfreien Diskurs gesellschaftlich zu vermitteln. Jene ganz praktisch-theologisch bedrängenden Phänomene erweisen sich bei näherer Betrachtung allerdings derart deutlich als Repräsentationen religiöser Vergangenheit, daß sich unser Analyseverfahren auch als Diagnoseinstrument dieser mythischen Wiederkehr anbietet.

Gegen den Augenschein (der ja der des historischen Zitats ist) wird dann nämlich die postmoderne Fülle erkennbar als Produkt einer internen Spiegelung; mehr desselben. Nur wird in diesen Spiegelungen die verdrängte Konstitution, der Hintergrund im Bild der Moderne sichtbar: Sie gewann ihre Identität nur angesichts der Widerständigkeit von Natur und Geschichte. In Naturromantik, Exotismus und Archaik bildete deren beschworene Präsenz die Folie ihrer Selbstvergewisserung. So ist der klassische Strukturalismus modern vor allem in der Differenz seiner Modelle zur Ursprünglichkeit seiner Analyseobjekte (an denen die Werkzeuge des Positivismus stumpf geworden waren): spontaner Sprechakt, fremder Brauch und Mythos, hermetisches Gedicht. Bereits im Poststrukturalismus waren dann (wie jetzt in der

6 Vgl. dazu Frank, zit. Anm. 5, 497-572 (25.-27. Vorl.) über die an den Neostrukturalismus zu richtende Frage, wie er Sinn und Bedeuten erklärt.

Postmoderne, wie in »Katastrophentheorie« und »Chaosforschung«) die ganz anderen natürlich-unordentlichen Bezugspunkte der Moderne wieder da, massen-, aber bruchstückhaft und wie halbverdaut. Unzerstörbar, unausschöpflich: fraktal.

Dies sind kennzeichnende Eigenschaften postmoderner Strukturen. Der Kleinform des Zitats entspricht im Großen das Agglomerat oder das Pars pro toto. Poststrukturalistische Darstellungen sind gigantische Unternehmen, die im Detail zerfallen⁷, sie beleuchten Ausschnitte grell⁸, verlieren sich im Kommentar⁹, klammern sich unter Stichwörtern an die sekundäre Ordnung des Alphabets¹⁰ oder werden unkenntlich unter Assoziationen, Zitaten und Anmerkungen¹¹. Wie Disney-World, Versandhauskatalog und Plastik-Fantasy im Kinderzimmer sind die Produkte postmoderner Ästhetik. Aber sie verraten leichter ihre Machart und ihren Ursprung: Sie reproduzieren das frühe Trauma des contacts, echter Begegnung mit dem Fremden und dem anderen. In der Postmoderne kehrt jenes ursprüngliche Bild des Mythos wieder, mit dem sich die Neuzeit einst von den kolonisierten Völkern und von ihrer eigenen schriftlosen religiösen Vergangenheit distanziert hatte. Im Entmythologisierungsprogramm wird auch deutlich, was daraus folgt: Im Akt der existentialen Interpretation werden die kosmologischen und geschichtlichen Erfahrungen ausgeblendet, die sich im Mythos niedergeschlagen haben, und statt dessen legt sich das Welt- und Geschichtsbild der Existenztheologie in fremden Inhalten aus. Sie wird selbst zu dem, was sie als »Mythos« denunziert.¹²

Blicken wir auf den von der Hermeneutischen Theologie intendierten Empfänger dieser Botschaft, so tritt vor dem paradigmatischen Hintergrund Theologischer Hermeneutik auch das *Subjektive am Subjekt* hervor, das in jenem Paradigma vorausgesetzt ist. Diese Theologie empfiehlt sich in der gegenwärtigen Umorientierungskrise der Moderne zwar als dessen bewährter Anwalt: Sie verteidigt das

7 Als Beispiel (und Vorbild) kann man schon das Unternehmen der »Mythologie« von Claude Lévi-Strauss ansehen, vgl. o. bes. Kap. II.2; vgl. allerdings dagegen Frank, zit. Anm. 5, 66-87 (4. Vorl.), der hier nur »Auflösungserscheinungen der klassisch-taxonomischen Version des Strukturalismus« sieht und noch nicht »die Idee einer nicht-geschlossenen und dezentralen Struktur als »Keimgedanken« des Neostrukturalismus« findet (609).

8 So immer wieder Derrida (z.B. Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie, in: ders., Apokalypse, Graz/Wien 1985, 9-90).

9 »Klassisch« geworden ist Roland Barthes' Lektüre der Balzac-Novelle »Sarrasine«, in: S/Z (fr. 1970), Frankfurt (1975) 1987.

10 Vgl. ders., Fragmente einer Sprache der Liebe (fr. 1977), Frankfurt (1984) 1988.

11 Vgl. etwa Jean-François Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht (fr.: La condition postmoderne, 1979), Bremen (1982) 1986; Jean Baudrillard, Koolhaas oder der Aufstand der Zeichen, Berlin 1978; anschauliche bundesrepublikanische Parallelercheinungen sind etwa Klaus Theweleit, Männerphantasien (2 Bde., 1977/1978), Reinbek 1987; Hans Peter Duerr, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt (1978) 1985.

12 Vgl. o., bes. Kap. II.3.

Individuum als Einheit unvertretbar und unersetzbar erschlossener Inhaltlichkeit – gegen den modernen Reduktionismus, der endet mit einem Plädoyer für Gleichheit als Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit. Sie bewahrt auch in der Tat gegen solche Tendenzen die Leitbilder jenes inneren Reichtums abendländischen Subjektivitätsbewußtseins, die sie durch ihre Augustin-, Luther- und Kierkegaard-Lektüre erschlossen hat. Darüber hinaus verweist sie auf die fortwährende Aktualität ihres Angebots, die von ihr rekonstruierte christliche Urgeschichte von den Propheten bis zu Paulus als unsere eigene Vorgeschichte zu ergreifen.

Die Frage ist, ob dieses Angebot heute überhaupt ergriffen werden kann. Die Kunst, vor allem die Literatur bietet so viele Belege einer Verfallsgeschichte der Subjektivität¹³, daß Foucaults provozierende Wette auf das baldige »Ende des Menschen«¹⁴ schon gewonnen scheint – und eben dieser »Mensch« ist ja in jener Theologie als individuelle und geschichtliche Subjektivität vorausgesetzt. Wenn wir Subjektivität im Paradigma der Hermeneutischen Theologie denken müssen, dann markiert die postmoderne Realität gerade das Ende der christlich-abendländischen Subjektivitätsgeschichte. Im Poststrukturalismus enthüllte sich die Zitathaftigkeit der Postmoderne als begriffene Intertextualität des Subjekts. So wie der Poststrukturalismus die Anwendung einer strukturalen Analyse auf die Strukturalanalyse selbst ist, so ist die Postmoderne die Fortsetzung der modernen Konstitution des Selbst in der zitathaften Vergegenwärtigung der Diskurse, mit denen es sich ursprünglich von Natur und Geschichte distanziert hat.

Im Paradigma Theologischer Hermeneutik zeigt sich nun, wo die poststrukturalistische Dekonstruktion ihren Ort hat. Der von der modernen Theologie beklagte Verlust an personaler und kultureller Identität, die Versuchung, Gurus oder anonymen Institutionen persönlich zu treffende und zu verantwortende Entscheidungen zu überlassen, die Unfähigkeit der Familie, zur Bindungsfähigkeit zu erziehen, und die Unfähigkeit der so Erzogenen, die Kontinuität der Familie und anderer Sozialisationsstrukturen zu gewährleisten – kurz: die Probleme, die der »Neue Sozialisierungstyp« mit sich bringt und in denen sich die gegenwärtigen Schwierigkeiten mit der Rechtfertigungslehre spie-

13 Vgl. Heinz-Günter Vester, Die Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft, Bonn 1984, 29-49 (»Das Selbst in der Literatur der Moderne«, »Übergänge von moderner zu postmoderner Literatur«, »Thomas Pynchons »Gravity's Rainbow« als postmodernes Paradigma«).

14 Das berühmt-berüchtigte Zitat findet sich in: Ordnung, zit. Anm. 5, 462; vgl. schon 27 »... daß der Mensch lediglich eine junge Erfindung ist, eine Gestalt, die noch nicht zwei Jahrhunderte zählt, eine einfache Falte in unserem Wissen, und daß er verschwinden wird, sobald unser Wissen eine neue Form gefunden haben wird«; vgl. dazu Frank, zit. Anm. 5, 243-496 (12.-24. Vorl.) über die an den Neostrukturalismus zu richtende Frage, wie er sich zum Phänomen der Subjektivität stellt.

geln¹⁵, lassen sich von jenem Paradigma her ebenfalls bestimmen als die zitathafte Wiederkehr der Selbstbegründung der Moderne, und zwar der modernen Konstitution von Subjektivität.¹⁶ Sie sind Epiphänomene einer medial verschobenen »Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft«.¹⁷

So enthüllt sich schließlich insgesamt der modern theologische *Schein der Zeichen*.¹⁸ In der postmodernen Präsenz des Alten im Neuen lösen sich mit Sender, Botschaft und Empfänger auch die Zeichen als Konstituenten des modernen Paradigmas Hermeneutischer Theologie auf. Natürlich nicht ins Nichts hinein. Aber sie werden sich wohl nach ihrem »linguistic turn« abermals verwandeln und neu definiert werden müssen. »Verstehen« nennt Dilthey »den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen«.¹⁹ Heidegger kritisiert den hier hermeneutisch relevant werdenden Zeichenbegriff fast postmodern: In der Praxis der Zeichensetzung aktualisiert sich je und je der vorgegebene Verweisungszusammenhang, in dem das »Zeigzeug« steht.²⁰ Aber wenn wir nach dem harten Kern der postmodernen Erscheinungen fragen, so erscheint auch diese Relation noch als vergleichsweise »kartesianisch«; und wir werden auch hinausgeführt über jene anschaulich ästhetische Vergegenwärtigung der Postmoderne in der Architektur, wo Zitate, in denen man wohnt, ja zunächst auch noch als Zeichen wahrgenommen werden.²¹

In der für unsere naturwissenschaftlich-technisch geprägte Lebenswelt ebenso wie für das Paradigma Theologischer Hermeneutik immer wichtiger werdenden metabiologischen Erkenntnistheorie Maturanas fehlt bezeichnenderweise die für die moderne Hermeneutik fundamentale Äquivalenz von Außen- und Innenperspektive: »In der Zelle gibt es keine Bestimmung dessen, was sie nicht ist.« Die Beschreibung »konsensueller kommunikativer Interaktionen« zwischen Lebewesen

15 Unübersehbar seit der Vollversammlung des LWB in Helsinki; vgl. Helsinki 1963, hrsg. von Erwin Wilckens, Hamburg 1964, bes. 11-20, 25-90 (die Berichte von Hanns Lilje und Wilhelm Andersen) sowie den sich daran schließenden Versuch des Theologischen Ausschusses der VELKD, »Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang« zu interpretieren (hrsg. von Wenzel Lohff / Christian Walther, Gütersloh 1974).

16 Auch in dieser Hinsicht erweisen sich die genetischen Rekonstruktionen der Kap. III-VI zugleich Dekonstruktionen des Paradigmas Hermeneutischer Theologie.

17 Vgl. o. Anm. 13. Vester führt dieses Phänomen im breiten Spektrum seiner sozialen Erscheinungsformen vor Augen; zum »Neuen Sozialisationstyp« vgl. bes. a.a.O. 183-188 (»Das umsorgte Kind und die Einsamkeit des Kindes«).

18 Vgl. o., bes. Kap. I.

19 Die Entstehung der Hermeneutik (1900), Stuttgart/Göttingen 1957 (GS 5), 317-338, hier: 318.

20 Sein und Zeit (1926), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1977 (GA 1/2), 102-111 (17: »Verweisung und Zeichen«).

21 Vgl. Robert Venturi / Denis Scott-Brown / Steven Izenour, Lernen von Las Vegas. Zur Ikonographie und Architektursymbolik der Geschäftsstadt (am. 1972), hrsg. von Ulrich Conrads, Wiesbaden 1979.

muß gerade von Aussagen über die Beschaffenheit (und Befindlichkeit) der Kommunikationssubjekte unterschieden werden. Hier, wo es um Identität als »Spezifität« geht, gibt es zunächst nur autopoietische Prozesse. Gerade weil Niklas Luhmann diesen Ansatz zur Grundlage seines jüngsten »Paradigmenwechsels in der Systemtheorie« gemacht hat, bemerkt Jürgen Habermas dazu: »Vielleicht geben die sprachlich erzeugte Intersubjektivität und das selbstreferentiell geschlossene System Stichworte für eine Kontroverse, die an die Stelle der entwerteten Geist-Körper-Problematik tritt.«²² Von der hier sich andeutenden dritten Runde des Positivismus-Streits dürfen wir wichtige Hilfen zum tieferen Verständnis des Übergangs vom Paradigma Hermeneutischer Theologie zur Theologischen Hermeneutik erwarten, den wir in den voranstehenden Kapiteln ja immer wieder verstrickt in konkrete Auslegungsprobleme vollzogen haben – freilich auch nur so vollziehen konnten. Wagen wir immerhin, da wir ja auf einen Ausblick zum Schluß nicht verzichten wollen, von der paradigmatischen Dekonstruktion modern-hermeneutischer Theologie aus eine Umschau auf die Postmoderne als Verstehenshorizont dieses Übergangs.

b) Die Postmoderne als Verstehenshorizont

»Lacancan und Derridada«: Ist die Postmoderne eine französische Feuilletonverrücktheit?²³ Oder ist damit präzise »die Welt nach Tschernobyl« auf den Begriff gebracht? Zerplatzte mit dem LeninReaktor dort auch die moderne Illusion, sozialen und technischen Fortschritt verbinden zu können (»Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes«²⁴)? Oder verstärkt die verseuchte Rauchwolke, die dort aufstieg, jeden »neue Unübersichtlichkeit«, in der Jürgen Habermas eine teils neokonservative, teils ästhetisch-anarchistische »Gegenaufklärung als Nachaufklärung« zu entdecken fürch-

22 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt 1985, 444f (als Fazit im »Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse«; a.a.O. 426-445). Vgl. dazu Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, bes. 15-19. In dieser Perspektive stehen bei Luhmann Bemerkungen wie: »Der Begriff der symbolischen Generalisierung des Selbstbezuges ersetzt den Begriff des Zeichens, der bis heute die Theorietradition beherrscht« (127) und: »Wir kommen daher weder auf eine subjekttheoretische (handlungstheoretische) noch auf eine zeichentheoretische (sprachtheoretische, strukturalistische) Grundstellung zurück, sondern müssen gegebenenfalls fallweise prüfen, welche von den Einsichten, die in diesen Theorieperspektiven gewonnen sind, sich als übernehmbar erweisen« (203). Vgl. auch Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns, hrsg. von Edmund Arens, Düsseldorf 1989.

23 Klaus Laermann hält sie sogar für eine gefährliche Verrücktheit: »Diese Wissenschaftsmode will allen Ernstes die letzte sein« (Lacancan und Derridada. Über die Frankolatry in den Kulturwissenschaften, in: Kursbuch Nr. 84, 1986, 34-43, hier: 43).

24 So Lenin programmatisch in einer Fraktionsrede vor dem VIII. Gesamtrussischen Sowjetkongreß am 21.12.1920; später öfter im Zusammenhang dieses Kongresses (Berlin/DDR 1966 [Werke 31], 483-515, hier: 512; vgl. 414).

tet; eine reale Gefährdung des »unvollendeten Projekts der Moderne«, das Subjekt und seine Praxis durch vernünftige Kommunikation zu vermitteln?²⁵

Darüber wurde zunächst durch Habermas in der Sozialwissenschaft und in der Literaturwissenschaft durch Manfred Frank²⁶ ein auf hohem Niveau geführtes Gespräch mit den französischen Poststrukturalisten geführt, die man mit einem gewissen Recht als die intellektuellen Repräsentanten des vor allem in Amerika allerdings umfassenderen kulturellen und sozialen Syndroms der Postmoderne ansehen konnte.²⁷ Die transzendental-pragmatische bzw. -philosophische Denkfigur, die dabei von den deutschen Gesprächspartnern verwendet wird, schien sich auch für eine theologische Reflexion der sich dann immer deutlicher abzeichnenden »postmodernen Bedingtheiten unseres Wissens« anzubieten²⁸, auf deren ästhetische Signatur und philosophische Bedeutung vor allem Wolfgang Iser das deutsche Publikum hinwies.²⁹ Ich meine nun nicht, daß jene Gespräche ergebnislos geblieben sind. Es ist nach dieser ersten Runde aber schlecht zu erkennen, wie unter dem Druck der Erfahrungen der Postmodernen sich bei den Modernen die Interpretation der Grundannahmen transzendentaler Reflexion gewandelt hat oder wie umgekehrt die Argumentationskultur der

25 Die Neue Unübersichtlichkeit (Kleine Politische Schriften 5), Frankfurt 1985; vgl. ders., Diskurs, zit. Anm. 22. Habermas setzt in dieser Veröffentlichung ein mit dem Titel-Zitat seiner Adorno-Preis-Rede von 1980 »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt« (a.a.O. 7; vgl. ders., Kleine politische Schriften 3, Frankfurt 1981, 444-464); den Verdacht der »Kopplizenschaft mit einer ehrwürdigen Tradition der Gegenauflärung« äußert er a.a.O. 13.

26 Vgl. v.a. Neostukturalismus, zit. Anm. 5; ders., Das individuelle Allgemeine, Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt 1977, bes. 247-364 (»Überwindung des Konflikts zwischen strukturaler Textanalyse und sinnverstehender Interpretation«); ders., Das Sagbare und das Unsagbare, Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Texttheorie, Frankfurt 1980.

27 Zur notwendigen Differenzierung vgl. z.B. Andreas Huyssen, Postmoderne – eine amerikanische Internationale?, in: Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, hrsg. von ders. / Klaus R. Scherpe, Reinbek 1986, 13-44 (Lit.).

28 Vgl. Lyotard und Baudrillard, zit. Anm. 11. Ihr Darstellungsstil ebenso wie der von Jacques Lacan oder Jacques Derrida macht auch vielen ernsthaft bemühten amerikanischen und deutschen Gesprächspartnern die Aufgabe nicht eben leicht. Vgl. theologisch immerhin unter den Veröffentlichungen von Hermann Timm v.a. Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion, Gütersloh 1990; Klaus-Dieter Jahn, Theologische Impulse im Anschluß an die neuere Diskussion um den Vernunftbegriff, Erfurt 1990 (Typoskr.); Hans Martin-Barth, Der Protestantismus und die Pluralitätskonzeption der Postmoderne, MdKI 39, 1989, 110-113, sowie die in der folgenden Anm. genannte Literatur.

29 Welsch erörtert »Religiöse Implikationen und religionsphilosophische Konsequenzen ›postmodernen‹ Denkens« in: Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, hrsg. von Alois Halder / Klaus Künzler / Joseph Möller, Düsseldorf 1988, 117-129. Vgl. von ihm vor allem: Unsere postmoderne Moderne, Weinheim (1988) 1991, sowie ders., Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst, PhJ 97, 1990, 15-37; ders., Tradition und Innovation in der Kunst. Philosophische Perspektiven der Postmoderne, ZAAK 30, 1985, 79-100; ders. (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Weinheim 1988.

Modernen den Postmodernen wenigstens neue Theorieerfahrungen ermöglicht. In dieser offenen Situation, in der zudem Ähnlichkeiten und Überschneidungen des postmodernen Paradigmas mit den neuen naturwissenschaftlich-technischen Paradigmen nach dem Leitbild der Biologie noch kaum thematisiert werden, halte ich es für schädlich, wenn sich transzendente Ausrufezeichen nach wie vor unbesehen auch in theologische verwandeln.

Welchen Sinn hat es nun, unseren Verstehenshorizont »postmodern« zu nennen? – Wir lebten einst post war. Heute leben wir posthistorisch in einer postindustriellen Gesellschaft, die zwar postmaterialistisch, aber selbstverständlich posthumanistisch und postchristlich ist. Wir werden postliberal verwaltet, das Weltbild unserer Wissenschaften ist postaristotelisch und postrationalistisch, und postavantgardistisch sind die Künste, in denen wir uns spiegeln. Das alles ist postmodern und damit ambivalent.³⁰ In der Moderne kommt die Neuzeit zu sich selbst. Schon deren Vorväter gaben zu, als Moderne Zwerge auf den Schultern von Riesen zu sein. Aber niemand konnte ihnen mehr die Augen zuhalten, und nichts ihre Gewißheit erschüttern, weiter zu sehen als jemals zuvor eines Menschen Auge geblickt hatte. Solche Gewißheit ist sei dem Beginn der Neuzeit die Plattform, von der aus ein Netzwerk formaler Strukturen in die Überfülle des Wirklichen geworfen wird. Das Selbstbewußtsein der Moderne nährt sich aus der Evidenz des Sinns, der so eingefangen wird. Die Neuzeit brauchte die geschichtliche Selbstvergewisserung gar nicht (auf die viele sie reduzieren wollen)³¹, sondern sie schreitet unbekümmert von Sieg zu Sieg, den sie gerade über bloß historische Sinnbegründung davonzutragen pflegt. Geschichtlich gewachsener Sicherheit stellt sie das trotzig Bekenntnis zur unsicheren Deutung ihrer Ergebnisse entgegen und den gewachsenen Ungleichheiten die Forderungen, die sich aus der evidenten Gleichheit aller ergeben, die ehrlich nach der Wahrheit suchen. Nach diesem Zweckbündnis mit der Aufklärung prägt immer deutlicher die Faszination durch die Technik das Gesicht der Moderne. Hier scheint ja der neuzeitliche Wirklichkeitszugriff selbst zum Motor der Geschichte zu werden. Die modernen Künstler schließlich werfen sich dem Fortschritt in die Arme und singen mit den Motoren der Zukunft ihr Lied.³²

30 Viele dieser Begriffsbildungen sind inspiriert von Daniel Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft (am.: The Coming of Post-Industrial Society, 1973), Frankfurt / New York (1975) 1985; vgl. dazu Michael Köhler, »Postmodernismus«. Ein begriffsgeschichtlicher Überblick, in: Amerikastudien 22/1 (Themenheft), 1977, 1-18 sowie die Einleitungen der Veröffentlichungen von Welsch, zit. Anm. 29.

31 Z.B. Habermas, Diskurs, zit. Anm. 22, 99-33 (»Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstverweigerung«).

32 Vgl. etwa Bertold Brecht, Der Ozeanflug, Radiohörstück für Knaben und Mädchen (1928/1929), Frankfurt 1967 (GW 2), 565-585.

Aber: Post war ist postmodern, weil es nach dem Zweiten Weltkrieg auch für die letzten Enthusiasten der Neuzeit ein böses Erwachen gab.³³ In Italien hatten moderne Künstler mit dem Faschismus geteilt, und ein Freund jenes Motorengedröhns, das alte Mauern zerbröseln läßt, waren sowohl der aufgeschlossene Kunstfreund Benito Mussolini als auch der antimoderne Banause Adolf Hitler. Und wissen wir inzwischen nicht noch mehr über moderne Strukturen der Lebensfeindlichkeit? Setzt die nischenfeindliche Parteitagsästhetik der Riefenstahl sich nicht fort in der Fertigteil-Monotonie der Trabantenstädte, die man uns einst als Meisterwerk moderner Architektur verkauft hat? Und spiegelt nicht noch die kalte Sicherheitsästhetik der Atomanlagen die strukturelle Logik der Moderne, die auf den organisierten Terror des SS-Staates mit der Organisation des Manhattan-Projekts antwortete: der ersten Atombombe? Auf den vor traditionalem Hintergrund modern angetretenen Saddam Hussein wartet ein rationales Sicherheitskalkül, das konsequent in den hypermodernen High-Tech-Schrecken führt. Auf ein verstrichenes Ultimatum muß der Krieg folgen. Postmodern: der Ausstieg aus diesem Terror der Vernunft?

Auch hier die Gegenrechnung: Der führerscheinlose Hitler war ebenso ein Repräsentant des Schizo-Biedermeiers beim trauten Schein der Lampenschirme aus Menschenhaut wie sein KZ-Kommandant Höß. In manchen grünen Manifesten wabern Blut und Boden eurhythmisch wieder heran, und unseren postmodernen Führern gar fröstelt bei Picasso; sie lieben Heino und John Wayne und bei High-Tech eher die Newsshow mit dem Krieg als Telespiel. Die postmodernen Architekten, die unsere Städte zur Disney-World historischer Zitate machen wollen³⁴: staffieren sie nicht als Zyniker und Opportunisten auch jene Ranchen und Bungalows zur Fantasy-Kulisse aus, in denen »Krieg der Sterne, Letzter Teil« produziert wird? Und ist das nicht das Manifest aller postmodernen Intellektuellen: Auf zum letzten Geschäft? Der historische Ausverkauf der Wissenden, weil statt des Postkapitalismus der apokalyptische Boom gekommen ist?³⁵ »Postmo-

33 Vgl. a.a.O. Anm. 1*-3* die Begründung, warum Brecht den ursprünglichen Titel »Flug der Lindberghs« nicht beibehielt; umgelenkt auf die Hörer heißt die späte Einsicht: »Ihr aber / seid gewarnt: Nicht Mut noch Kenntnis / Von Motoren und Seekarten tragen den Asozialen / ins Heldenlied.«

34 Vgl. Venturi u.a., zit. Anm. 21. Dieses Manifest postmoderner Architektur, in dem (und als die) die Postmoderne deutlich Gestalt annahm, führt das empirisch Vielfältige gegen das empirisch Monotone ins Feld. Habermas beschwört den »wahren Geist« gegen die Erscheinungsformen modernen Bauens und schließt von den postmodernen Erscheinungsformen auf das Programm: »... alles übrige soll bleiben, wie es ist« (»Moderne und postmoderne Architektur«, in: Unübersichtlichkeit, zit. Anm. 25, 11-29, hier: 26; vgl. 15). Die amerikanisch-pragmatische Gegenfrage würde vermutlich lauten: »Soll alles bleiben, wie es ist?«

35 Habermas sieht hierin Strategien statt Tendenzen: »Die science fiction vom Krieg der Sterne ist den Ideologieplanern gerade gut genug, um mit der makabren Vision eines militarisierten Weltraums den Innovationsschub auszulösen, der den Koloß des weltweiten Kapitalismus für die nächste Technologierunde auf die Beine bringt« (Diskurs, zit.

dern« hieße dann tatsächlich das Ende des christlichen, humanen und sozialen Engagements jener Vernunft, die einst die Neuzeit als Epoche ihrer schöpferischen Selbstentfaltung begrüßt hatte. Die Zwerge schließen entsetzt die Augen und erinnern sich ihrer hedonistisch-hermeneutischen Vergangenheit.

Doch auch so geht die Rechnung nicht auf. Die Neuzeit begreift sich als Renaissance und Reformation. Die Moderne im engeren Sinne nahm ihren Anlauf als Postromantik, die sich selbst wiederum postmodern als postnaive Kunst des Zitats begreifen konnte. Geht es um die immerwährende »Querelle des Anciens et des Modernes«, um ein kulturelles Generationsproblem oder sogar um ein allgemein generatives Phänomen kulturellen Wachstums?³⁶ Wir sollten dann den Blick auf das »post« statt auf das »modern« richten, eher auf jene klar bestimmbare Funktion statt auf die Ambivalenz des Modernen achten, die inhaltlich Heterogenes zu verhüllen scheint. Also: Wenn »post-« sich nicht auf ein »neo-« reduzieren läßt, heißt es einfach »nach-«, »Postmodern« wäre dann der aktualisierte alte Relationsbegriff des jeweils Modernen³⁷, und ontologisiert würde »die Postmoderne« zum Phantom, dazu verdammt, auf der Suche nach ihrem Inhalt und Ursprung schließlich bei Homer und in der Bibel herumzuspucken und noch die Urpoesie der Völker postmodern zu rekonstruieren.

Diesem Ja und Nein lassen sich einige orientierende Bestimmungen des heute postmodernen Verstehenshorizonts biblischer Texte entnehmen, wenn wir uns nach diesem hermeneutischen Einsatz bei feuilletonistischen Brechungen nun zunächst an den ästhetischen Phänomenen selbst orientieren. Ihre paradigmatisch ausgerichtete Analyse zeigt zunächst:

Erstens: »Postmodern« will unsere kulturgeschichtliche Situation als eine bestimmte kennzeichnen. Es ist ein »umbrella-word«, ein Verlegenheitsbegriff, weil das Neue sich vorerst nur bestimmen läßt als Differenz zum Alten. Zweitens: Als diese Differenz ist »postmodern« zunächst durch individuelle inhaltliche Fülle gekennzeichnet und steht dadurch im Gegensatz zum abstrahierenden Funktionalismus der Moderne. Drittens: Die inhaltliche Fülle der Postmoderne hat die Form des Zitats. Und viertens: Zeichen, Text und Textbezug erscheinen im Zentrum aller postmodernen Phänomene.

Im Kontext der Postmoderne begegnen also auch tragende Elemente des modernen Paradigmas Hermeneutischer Theologie. Aber eben in

Anm. 22, 425). Charakteristisch anders – wie schon der Titel zeigt – diagnostiziert etwa Hans-Jürgen Heinrichs, Die katastrophale Moderne, Frankfurt/Paris 1984.

36 Diese Frage diskutiert Hans Robert Jauss, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt (1970) 1974, 11-66 (»Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität«); vgl. auch a.a.O. 67-106 (»Schlegels und Schillers Replik auf die Querelle des Anciens et des Modernes«).

37 Vgl. dazu Rainer Piepmeier, Art. Modern, die Moderne, HWP 6, 1984, Sp. 54-62, hier: 54.

dieser Kontextualität kommt dessen Dekonstruktion zum Abschluß. Das moderne theologische Paradigma ist als ganzes überdeterminiert durch das postmoderne und entfaltet seine größte hermeneutische Kraft als Interpretationshorizont unserer postmodernen Gegenwartssituation. Hiervon bin ich bereits im Einleitungskapitel dieses Buches ausgegangen. Nun zeigt sich, daß wir so vom Feuilletonistischen über das Ästhetische zu härteren, aber auch tragfähigeren Schichten jener postmodernen Realität geführt werden, der sich die Theologische Hermeneutik heute zu stellen hat.

c) »Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten«³⁸: christliche Grundtugenden im Paradigmenwechsel

Wir stehen im Wendepunkt von der erinnernden Dekonstruktion des gegenwärtigen Paradigmas Hermeneutischer Theologie zum Abschluß der Konstruktion des Paradigmas Theologischer Hermeneutik, gleichsam »zwischen den Zeiten«. Hier treten noch einmal schmerzhaft die Ausblendungen des alten »modernen« theologischen Paradigmas und die Aufgaben vor Augen, mit denen es uns zurückläßt. Die Hermeneutische Theologie hat die *physikalischen Vorgänge und Voraussetzungen* des christlichen Traditionsprozesses ausgeblendet. Sie hat die notwendigen Bedingungen der Zeichenprozesse vergessen, die sie als Sinnprozesse verdinglicht hat. Es gibt aber – auch in ihrem Sinn – keine Bedeutung, ohne daß sich der »dahinter« stehende Willensakt materialisiert; es gibt keine Digitalität ohne die überdeterminierten analogen Prozesse. Was immer später »Zeichen« genannt wird, es muß sich ablösen von der Haut, vom Körper des »Senders«, um »Nachricht« eines »Empfängers« werden zu können. Es geht dabei wohl gemerkt nicht mehr nur um Lesen oder Schreiben, auch nicht nur um Reden und Hören, sondern auch um Singen und Tanzen, Bauen, Schnitzen, Malen und die jeweils entsprechenden Wahrnehmungen; es geht um alles, was christliche Tradition vermittelt.³⁹ Hier gibt es überall Konstanten (z.B. erträglicher menschlicher Produktions- und Rezeptionsbedingungen) und Transformationen mit nicht zuletzt ethischen Implikationen. Die Verschriftlichung hat einst die Bindung an Face-to-face-Situationen durchbrochen, heute ist durch die elektronischen Medien die Bindung der Information an einen materialen Bedeutungsträger durchbrochen, morgen wird sich die Verkündigung in Substrukturen selbst organisieren und uns vielleicht übermorgen in einem Kontext treffen, in dem wir selbst (gentechnisch) bloß noch als Information definiert sind (wenn wir nicht lernen, dies zu verhindern).

38 Sigmund Freud (1914), London 1946 (GW 19), 125-136.

39 Vgl. o. Kap. VI.

Die Hermeneutische Theologie hat auch die *biologischen Aspekte* dieses Traditionsprozesses ausgeblendet (obwohl sie sich auf ihren anthropologischen Unterbau viel zugute hält). Wir wissen theologisch nichts über physiologische Vorgänge menschlicher Sinneswahrnehmung, an die jener Traditionsprozeß gebunden ist, obwohl sich hier überall von der psycho-physischen Wechselwirkung im Gehirn über die biokybernetische Aneignung und Voraussetzung von Erfahrung bis hin zur Biosoziologie (etwa des lebensermöglichenden ersten Angesprochen-Werdens oder des real tötenden Bannfluchs) auch theologisch keineswegs triviale Themenfelder abzeichnen.

Möglicherweise wird eine Neufassung des Kommunikationsprozesses von seiner Genese her, wie er sich gleichermaßen im Poststrukturalismus, im angloamerikanischen Dekonstruktivismus und von einer metabiologischen Erkenntnistheorie her abzeichnet, zu einer erneuten Abblendung vieler dieser Bezüge führen, in denen der christliche Traditionsprozeß steht. Aber wir werden dann hoffentlich ein Paradigma gewählt haben, das als Ganzes diese Abblendungen gerade gegenwärtig hält. Dieser genetische Aspekt, von dem her dann vielleicht erneut zeichenähnliche Relationen formulierbar werden, wird dann jedenfalls bewirken können, daß uns aus den heute hermeneutisch-theologisch ausgeblendeten Bereichen des Psychischen und des Politischen die von Lacan und Foucault thematisierten Parameter »Begehren« und »Macht« erkennbar werden als die »großen Konstrukteure« des christlichen (wie jedes anderen) Traditionsprozesses. Es ist der Bereich der individuellen und sozialen Überdeterminierungen des Wunsches. Er ist gefährlich für die Hermeneutische Theologie, weil die Sprache und genauer: ihre Semiotisierung das Urmedium dieser Überdeterminierungen ist. Und weil jede Lektüre ein Freiheitsakt ist, der zunächst keinen »Sinn« erzeugt, sondern erst einmal »Lust am Text« ist.

Die Präsenz des Alten im Neuen, als die sich vom Poststrukturalismus her die postmodernen Verwirrungen im Paradigma der modernen Theologie diagnostizieren lassen, weist über den gegenwärtigen hermeneutisch-theologischen Horizont hinaus, weil diese Präsenz den Konstitutionsprozeß des gesamten Paradigmas moderner Hermeneutischer Theologie thematisiert. Die Postmoderne ist mehr als bloß ein Feuilletonphänomen, mehr als eine ästhetisch-kulturelle Erscheinung. Zugrunde liegt eine sich auch bereits erkenntnistheoretisch reflektierende gesellschaftliche Praxis, in der sich eine vielleicht epochale Verschiebung im Auseinandersetzungsprozeß der Menschheitsgattung mit der Natur andeutet: der Übergang vom energetischen zum informellen Grundmuster der Produktion und Reproduktion. Weil sich hierbei das alte Zeichenparadigma zunächst auflöst in einem autopoietischen Paradigma des konsensuellen Austausches und der internen Verarbeitung von Mustern, ist die Theologie von der Identität theo-

gischer Sinnvermittlung auf die Kontinuität christlicher Traditionsvermittlung verwiesen. Ein neues theologisches Paradigma, so viel ist sicher, muß bei seiner Konstitution zunächst den Prozeß theologischer Arbeit breit erfassen – von der religiösen Prägung bis hin zur theologischen Gestaltung. Sein erster Bewährungstest wird allerdings sein, ob es gelingt, die Hermeneutische Theologie als »Spezialfall« aus sich abzuleiten.

»Zwischen den Zeiten« sei – gerade wegen der Struktur solcher Paradigmenwechsel – theologisch für diesmal nicht der Mut zu radikalen Entscheidungen, sondern zunächst einmal die Kunst geduldiger Suspension von Scheinalternativen empfohlen. Denn die Präsenz des Alten im Neuen kann Ankunftssignal *neuer* Erkenntnis- und damit auch neuer Praxismöglichkeiten sein. Wendet man die Diagnoseperspektive des Poststrukturalismus therapeutisch, so erscheinen Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten als christlich-theologische Grundtugenden. »Poststrukturelle Exegese«, z.B. wäre in einer Hinsicht zu viel, in anderer zu wenig. Vom Ersatz Historischer Kritik oder Strukturale Analyse bei der Textauslegung kann ja keine Rede sein. Mit Blick auf den postmodernen Verstehenshorizont war und bleibt es wichtig, erstens die Geschichte von der Geschichte, nämlich von der *Verdrängung der Natur aus dem christlichen Grunddiskurs*, erzählbar zu machen. Erst mit Hilfe dieser Geschichte können wir uns wieder ganzheitliche Bilder von Schöpfung und Fall, von Rechtfertigung und Erlösung erschließen. Denn hier läßt sich nichts glatt in »Geschichte« und »Natur« aufteilen. In der Postmoderne fragt jetzt alles »Ungeschichtliche« und fragen moderne Theologen nach der kosmologischen Erschließungskraft von Rechtfertigung und Erlösung. Zu Recht, denn unsere Texte sind sowohl Ursprungsmythen unseres Rechtfertigungsglaubens als auch kosmologische Modelle. Von ihnen her gewinnen wir vielleicht theologisch einen Zugang zur postmodernen Erkenntnis, daß unsere Geschichte untrennbar vom Prozeß der Evolution ist und sich innerhalb des Paradigmas »Geschichte« nicht hinreichend begreifen läßt. Mit dem Wegfall jener modernen Dichotomie wird dann aber gerade nicht alles »Natur«, sondern es geht um eine tiefer ansetzende Neubestimmung dieser Differenz innerhalb eines anderen Paradigmas.

So auch, wenn es folglich zweitens darauf ankam und weiter darauf ankommt, die *christliche Verdrängungsgeschichte des Mythos* erzählbar zu machen. Nur die Neuerfahrung dessen, was wir heute tun, wenn wir mythische Welterfahrung als unchristlich abweisen, kann uns die Freiheit geben, der Postmoderne den Mythos von Jesus Christus so zu erzählen, daß seine Wahrheit erfahrbar wird. Nur ein solches Wahrheitsverständnis wird dem Mythos gerecht, und nur eine solche Praxis kann die welterschließende Funktion des christlichen Mythos von Jesus als dem Christus wieder ethisch wirksam werden lassen.

Drittens sollten wir ein »objektives« Verhältnis zu den Bildern postmodernen Subjektivitätsverfalls immer wieder dadurch zu erreichen suchen, daß wir sie als Bilder unserer nicht nur individuell, sondern auch kollektiv höchst »subjektiven« *Genese zum theologischen Subjekt* erkennen und verwenden lernen. Denn paradoxerweise kommt unser postmoderner Nächster nur so als »anderer« in den Blick. Kurz gesagt ging und geht es weiterhin um die christliche Freiheit gegenüber den wiederkehrenden Bildern vormoderne: »geschichtsloser«, »mythischer«, »narzißtischer« Einheit.

Die an Lacan anknüpfende poststrukturelle Freud-Orthodoxie insistiert darauf, daß damit wesentlich mehr als eine bewußte Rekonstruktion vergangener Inhalte gemeint ist. Und dieses Mehr erhält seine Chancen vielleicht gerade dann, wenn sich das moderne Paradigma Hermeneutischer Theologie auflöst. Denn die postmoderne Dekonstruktion der Hermeneutik führt nicht wie die moderne »Kritik der Kritik« in endloser Reflexion fort vom Text, sondern sie vermag uns sowohl von der Lektürelähmung zu befreien, die uns befällt, wenn wir aus der Bibel unmittelbar unser Handeln begründen sollen, wie auch vor jener anderen, die aus der Zumutung erwächst, erst einmal nicht weniger als alles zu wissen und reflektiert zu haben, ehe wir als Bibelleser christlich handeln. Vor einem Paulustext etwa stehen wir im Eingeständnis, daß dessen Rechtfertigungslehre auch ein »entsubjektivierender, ungeschichtlicher Mythos« sein könnte, denn das sind Chiffren für die Lücken unserer theologischen Diskurse, solange nur ein bloßes Reagieren auf postmoderne Zitate anzeigt, was das alles für uns bedeutet. »Rechtfertigung« kann einen Moment lang alles bedeuten, wie es Paulus vor Damaskus und Luther im Kloster alles bedeuten konnte. Im Paradigmenwechsel gilt es, gekonnt Abschied zu nehmen – weil sonst Wissen zu Ideologie wird. So wie Anfechtung ausgehalten werden muß, bis das Gesetz nicht weiter als Evangelium verkannt, sondern dieses als das stets neue umfassendere Paradigma erkennbar wird, in dem das Gesetz enthalten ist und interpretiert wird. Im theologischen Paradigmenwechsel konkretisiert sich daher historisches Wissen auch als qualifiziertes Nichtwissen. »Rechtfertigung« kann aber nicht immer und in jeder beliebigen Situation alles bedeuten. Das am Text qualifizierte Nichtwissen spiegelt nur von der einen Seite den postmodernen »Nullpunkt der Literatur«⁴⁰, der sich auf der anderen Seite spiegeln würde im überscharfen Bild eines jetzt und hier schreibenden Paulus.

Wie erklärt man seine Liebe postmodern – in einer Zeit, in der alle Liebeserklärungen bereits gemacht und als Zitate im Kopf gegenwärtig sind? Umberto Eco gibt in seiner »Nachschrift zum ›Namen der Rose‹«

40 »Am Nullpunkt der Literatur« (dt. Frankfurt [1959] 1981) sieht Barthes schon 1953 den »nouveau roman«.

die Lösung. Man zitiert: »Wie X jetzt sagen würde: »Ich liebe dich.«⁴¹ Paulus' theologische Arbeit produziert einen Text, in dem »Rechtfertigung« zwar noch alles bedeuten kann, aber auch schon alles bedeutet. Allerdings nicht so, wie Eco meinte, daß ich postmodern eine zweite Naivität des Verstehens herstellen muß, weil ich weiß, Paulus wußte, daß ich seine Liebe zu mir verstehe, wenn ich weiß, was »Rechtfertigung« heißt, und deshalb schreibt er »Rechtfertigung«. Sondern so, wie man eine Liebeserklärung wirklich versteht und beantwortet. Durch alle Anführungszeichen hindurch und alle Zergliederung übergreifend wird »Rechtfertigung« wie »ich liebe dich« verstanden werden – wie es ja auch von Paulus und von Luther verstanden worden ist. Daher kann auch am postmodernen Nullpunkt der Literatur die moderne Unlust der Theologen am Text vielleicht wieder durch jene eigentümliche Lust am Text abgelöst werden, die wir als Kinder kannten und die wir bei den Theologen der Umbruchzeiten wiedererkennen.

Roland Barthes, der diese Lust am Text und besonders jene Lust am Sprachzeichen der Liebeserklärung im Auge des postmodernen Tai-funs der Zeichen beschrieb, analysierte auch die Antwort des Geliebten auf das »Ich liebe dich«:

»Ich auch leitet einen Wandel ein: die alten Regeln verfallen – sogar folgendes: daß ich darauf verzichte, dich haben, in Besitz nehmen zu wollen. Kurz eine Revolution – die vielleicht nicht weit von der politischen entfernt ist: denn im einen wie im andern Fall ist, was ich phantasiere, das absolut Neue.«⁴²

Dieses Neue an der Grenze der postmodernen Inhalte und Strukturen läßt sich theologisch nicht prognostizieren, aber doch mit gutem Grund erhoffen. Es läßt die Texte zu Ausgangspunkten wirklich neuen, Schleiermacher würde sagen: divinitorischen Sprachgebrauchs werden. Die missionarische Rede von Gott und das Ja und Nein zu den postmodernen Erscheinungen haben hier ihren Platz. Wo? Jacques Derrida nennt eine zweite solcher Holophrasen, ein Wort, das ebenso wie »ich liebe dich« die Kategorien des modernen hermeneutischen Paradigmas gerade bei genauer Analyse durchbricht: »Es läßt sich ebensowenig noch durch eine Onto-Theo-Eschatologie überprüfen wie durch eine Logik der Ereignisse, so neuartig sie auch sei und welche Politik sie auch verkünden mag.«⁴³ Derrida meint jenes »Komm, Herr Jesus« am Ende unserer Bibel, das auf das »Ja, ich komme bald« Jesu antwortet und von diesem her erst möglich wird (Apk 22,20).

Indem wir wieder neu die semantischen Netze flechten und aufs Neue die alten Texte als Modelle auswerfen in die postmoderne Welt,

41 (it. 1983), München/Wien (1984) 1987, vgl. 78f.

42 Zit. Anm. 10, 141.

43 Zit. Anm. 8, 85.

geben wir jenen Impuls christlicher Liebe weiter, mit dem Paulus seinem Schreiber das Rohr aus der Hand nimmt: »Seht, mit wie großen Buchstaben ich euch schreibe mit meiner eigenen Hand.« (Gal 6,11)

2. Theologische Medienhermeneutik

a) Kontinuität statt Identität

»Da nun schon viele es unternommen haben, eine Erzählung der Ereignisse abzufassen, die sich unter und zugetragen haben, wie sie uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind und Diener des Wortes, hielt auch ich es für gut, nachdem ich allem von vorn an genau nachgegangen, es der Reihenfolge nach für dich aufzuzeichnen«.

schreibt der Verfasser des Lukas-Evangeliums dem »hochangesehenen Theophilus«, »damit du die Zuverlässigkeit der Dinge erkennst, über die du unterrichtet worden bist.« (Lk 1,1f) In diese Kontinuitätskette stellen wir uns, wenn wir heute Lukas lesen. Wie so oft führt die Frage: Was bedeutet das genau?, führt die Betrachtung der »Randbedingungen«, die das alte Paradigma »ceteris paribus« ausschaltet, um seine Ergebnisse produzieren zu können, tiefer auf den Boden eines neuen, umfassenderen Verstehensmodells. Von hier aus sind dann typischerweise nach der notwendigen Dekonstruktion Konstruktionen möglich, die die alten Modellgrößen abzuleiten gestatten. So lassen sich die Elemente des Zeichenmodells als Stationen eines Orientierungsprozesses beschreiben und die Identitätssetzungen der Hermeneutischen Theologie als Übersprungshandlungen, die dennoch im Kontinuitätsrahmen des christlichen Traditions- als Orientierungsprozesses bleiben.

Müssen wir dabei von den Urszenen ausgehen, die sich uns in den Kapiteln III-V vor Augen stellten? Jesus predigt vom Reich Gottes. In der Neuzeit rekonstruiert man den Ursignifikanten als Ausschluß: Er und nicht Johannes oder Elias; hier und jetzt und nicht irgendwann ist die Sache von Messias und Menschensohn bezeichnet. Das Ursignifikat als Bindung: Wenn er spricht und nicht anders ist das Reich Gottes nahe. Jesu Willensakt setzt seine Gegenwart zugleich vor und für das Reich Gottes: Das Ur-Skandalon ist das Ur-Signum. Die erste Übertragung: Jesu Predigt vom Reich Gottes. Doch auch dann würde mit der ersten Codierung ein Syntagma entfaltet, das den Überlieferungsprozeß als Muster prägt. Ein materieller Prozeß unterliegt jedem Sinn. Der Text Jesu ist ein Syntagma, das sich in Lautgestalt ablöst von seinem Körper und als Muster eingeht in die Körper der Hörer, unter denen seine Jünger und Jüngerinnen sind. Wer sich die Botschaft aber wirklich »einverleiben« will, muß zugleich sein eigenstes, die Freiheit

seiner Phantasie und seines Begehrens, investieren, und er muß sich dem Fremdesten beugen: Er muß seine Assoziationen an die syntagmatische Folge binden. In der Verarbeitung von »Störungen« an der Umweltgrenze des jeweiligen autopoietischen Systems entstehen Bilder und Sinngestalten, die zwischen der eigenen Erfahrung und dem ganz Neuen, der Intention Jesu auf das Reich Gottes, vermitteln müssen. So orientierte man sich christlich.

Müssen wir daher immer wieder – poststrukturalistisch – von unserer eigenen modernen-postmodernen Urszene ausgehen, der wir uns im vorigen Kapitel angenähert haben? Für jeden von uns gibt es ein Syntagma und ein Paradigma besonderer Bücher, in denen wir gelesen haben (meine Fibel, meine Bibel). Und es gibt – etwas verschoben dazu – für jeden von uns eine Folge, aber eben auch einen Typus von Lektüren in solchen »Lebensbüchern«: Leseerlebnisse, die uns geprägt haben, weil sich durch sie unser Selbst- und unser Weltbild entscheidend verändert hat. Mir scheint, daß dieser Lektüretypus uns hier und heute sogar in einer ganz besonderen Weise kennzeichnet. Zu anderen Zeiten (und heute vielleicht anderswo) tendierte jedes individuelle Lesen dazu, sich in den kulturellen Kanon hinein aufzulösen, den es einübte. Wir dagegen lesen fast immer in einem individuell gesetzten Fragehorizont. Und dieser erstreckt sich von einem »Was soll ich jetzt damit?« allemal bis zu einer Integration des Lesens und seiner Ergebnisse in eine intellektuelle Biographie, die man formal als fortschreitende Integration von Fragehorizonten beschreiben könnte. Es ist keine Frage, daß dieser Horizont immer schon mit denen der Vergangenheit zu dem *einem* Horizont des für mich und andere hier und jetzt Gültigen »verschmolzen« ist.⁴⁴ Sobald wir aber fragen, wie dies geschieht, und wenn wir dabei in der Perspektive der Poststrukturalisten genau nach dem Vorgang bei der Rezeption eines einzelnen Textes fragen, dann betreten wir hermeneutisches Neuland. Es zeichnet sich die Evolution von Mustern ab, für die in diesem Paradigma die Kategorien fehlen.

Ich sage seit einiger Zeit »wir«, weil man sich durch die hermeneutische Perspektive in eine Gemeinschaft einbinden lassen kann. Es geht – gerade bei der Integration des Historischen – um eine kollektive Gültigkeit von Anschauungen. Niemand liest nur für sich. Aber jeder liest für sich allein. Jeder kann den Platz des Theophilus einnehmen, den Lukas wie am Anfang seines Gesamtwerkes, so auch am Beginn der Apostelgeschichte noch einmal anspricht (Act 1,1-3). »Ich« weiß auch schon, was Lukas mir dann geben will: »das Evangelium von

Jesus« (1,1 u.ö.; Lk 1,19 u.ö.), und zwar als eine Gabe des »Geistes« (1,2.4 u.ö.; Lk 1,15 u.ö.).⁴⁵ Nur:

»Evangelion aber heysset nichts anderes, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzigkeytt Gottis, durch den herren Christum mit seynem todt verdienet und erworben, Und ist eyentlich nicht das, das ynn buechern stehet und ynn buchstaben verfasst wirt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz welt erschallet und offentlich wirt ausgeschryen, das mans ublich hoeret.«⁴⁶

Und: »Das man aber hat müssen bucher schreyben, ist schon eyn grosser abbruch und eyn gebrechen des geystis.«⁴⁷

Lukas ist so ein Schriftsteller. Beim Lesen »habe« ich nicht das Evangelium, sondern *er* tritt mir zunächst entgegen. Gerade beim individuellen Lektürevorgang sind Christ und Christin eingebunden, sind Teil einer evolutionären, »geschichtlichen«, unumkehrbaren Folge singulärer Konstellationen des christlichen Traditionsprozesses, der wiederum partizipiert an übergreifenden gesellschaftlichen Medienkonstellationen. Wie verhält sich diese Ebenen zueinander? Nur geduldige Rekonstruktion kann hier zu weiterführenden Einsichten führen. – Ich sehe die alten Bilder vor mir: die Evangelisten auf die Eingebungen des Geistes lauschend, die Feder in der Hand. Luther, der junge Luther, hat Recht: Das Geschenk des Geistes läßt sich schlecht auf Flaschen ziehen und paßt nicht recht in die Verpackung der Schrift. Aber dieser Vorgang kennzeichnet die Überlieferung im ganzen. Die Analyse der Lektüre erschließt vom Extrembeispiel der Verschriftlichung aus das christliche Paradigma der Zeichenentzifferung, das durch Jesus selbst konstituiert wird. In der Sprache der (Post-)Strukturalisten: Das Paradigma ist durch ein internes Syntagma charakterisiert. Gegen Bultmanns Verbannung des Historischen Jesus in die »Vorgeschichte der Theologie des Neuen Testaments« gibt zu denken, daß sich dieses Syntagma auch vor Ostern schon vollständig rekonstruieren läßt. »Ostern« verweist auf jenes tieferliegende Paradigma, dem die Ostererscheinungen – in ihrer historischen Einmaligkeit! – zuzuordnen sind.⁴⁸ Von ihm her müßte sich auch ein hermeneutischer Kategorienrahmen ergeben, in dem sich Luthers Schwanken bei der Bewertung der Geistbindung an die Schrift – gerade in seiner historischen Bedingtheit! – interpretieren ließe.

Dieser Prozeß kann sich zwischen dem Schriftsteller Lukas und mir wiederholen. Er schiebt sich dann zwischen mich und das »Evangelium von Jesus«, das schon vor dem Evangelium Jesu steht. Wir haben

44 Vgl. Hans Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Hermeneutik 1), Tübingen (1960)⁵1986 (GW 4), 285f.

45 Vgl. auch o. Kap. V.3 (zu Act 8,35.40 bzw. 8,29.40).

46 Luther, WA 12, 259 (Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt [1523]).

47 WA 10 I, 627 (Kirchenpostille [1522]).

48 Vgl. o. Kap. IV.

im einzelnen verfolgt, wie professionell der Schriftsteller Lukas seine Codierungen setzt. Er wählt aus, schafft Einheiten, setzt und kombiniert Bilder, fixiert Bedeutungen durch poetische Inventionen – jeder muß dies in sich nachschaffen, der seine Sache verstehen will. Der Vorgang der Verschriftlichung akzentuiert dabei Randerscheinungen mündlicher Tradition so, daß man daraus qualitative Unterschiede durchaus ableiten kann. So geht die Körperlichkeit des Evangelisten ein in das Medium der Schrift. »Geschrei« und »lebendiges Wort« sind verstummt, wenn niemand sie mehr in sich neu erklingen läßt. Rückfragen an den Text bleiben stumm, wenn nicht – in der Nachfolge des äthiopischen Kämmerers – das Gespräch über das Gelesene gesucht wird. Sobald sich aber jemand in die Nachfolge des Lukas begibt und sich einreihet in die Kette derer, die nun erst einmal sklavisch Wort für Wort oder sogar Buchstabe für Buchstabe »Lukas« reproduzieren, die sich also zunächst und vor allem andern der Kontrollinstitution Schrift unterstellen, dann wird auch immer wieder die Gefahr reproduziert, daß die Ausschließungen und Beschränkungen des Schriftstellers für die Sache selbst eintreten, die eigentlich eben »als Geschrei« und »öffentlich« und »in der ganzen Welt« laut werden sollte.

Dies ist nicht nur das ganz besondere Ende einer im Laufe der Zeit vielfältig mutierenden Kette der Signifikanten, einer Transformation der Medien – von der Leiblichkeit Jesu über seine Rede, das Hören und Weitererzählen seiner Jünger, das erste Schreiben und Lesen, das Abschreiben und Lesen bis hin zu mir, der ich jetzt »Lukas lese« –, sondern dies ist eben auch die Fortdauer des Skandalons, jenes ewigen *Quid pro Quo*, in dem immer wieder neue Muster in ihrer Materialität, Geschichtlichkeit, Ausschließlichkeit sich vor die Sache stellen, vor die sich schon Jesus gestellt hat: die Nähe Gottes, die der Zeichen bedarf und sie doch nicht zu dulden scheint – die jedenfalls diesen Prozeß nicht hat zur Ruhe und an sein Ende kommen lassen. Kierkegaard hat ja gezeigt, wie die »Augenzeugen« den Nachfolgenden nicht den Anstoß nehmen, sondern gerade durch ihr Zeugnis selbst zum Skandalon werden, wie dessen Überwindung aber beide einreihet in das Paradigma der »Gleichzeitigen in des Glaubens Autopsie«. D.h. immer wieder folgt dem Skandalon des Kreuzes, der Erfüllung und der Chiffre der Geschichtlichkeit Jesu ein neues Ostern und ein neues Pfingsten. Eben dies ist der Inbegriff jenes Paradigmas, das ich am Beginn der Lektüre erkenne: In ihm wiederholen sich stets Karfreitag, Ostern und Pfingsten, wo dann der Geist jenes Skandalon überwindet und mächtig wird in der Erneuerung des ursprünglichen Zeugnisses von der Nähe Gottes.

Was bleibt also nach einem Zerfall des modernen Paradigmas Hermeneutischer Theologie? Herausgeworfen aus der Illusion einer zwischen Subjekt (gar dem ursprünglichen) und Subjekt vermittelnden Geschichte der Identität christlichen Sinns finden wir uns wieder auf

dem harten Boden des christlichen Traditionsprozesses. Freilich ist dies der Boden eben der Realität, über den schon der Mann Jesus aus Nazareth gegangen ist, und während wir nicht einmal mehr sagen dürfen, daß jenes unzerreißbare Band, das uns mit ihm verknüpft, die Kette der Signifikanten ist (denn dann würden wir das Zeichenparadigma unbefragt voraussetzen: während uns die alten geisteswissenschaftlichen Sicherheiten der modernen Theologie eine nach der anderen aus der Hand geschlagen werden, werden wir im Übergang vom alten zum neuen Paradigma zunächst darauf geführt, unser Augenmerk auf die mediale Kontinuität des christlichen Traditionsprozesses zu lenken, ehe wir vorschnell Identitäten festsetzen, an denen wir uns und andere orientieren.

Schon am Anfang steht Jesus als Gestalt zwischen oraler und literaler Tradition quer zu gewohnten hermeneutischen Vorstellungsmodellen. Wer hier nur die Begegnungsgebundenheit und die aktualistischen Momente beachtet, übersieht den situations- und zeitübergreifenden Aspekt von traditionssprengenden Vorgängen, in denen auch intersubjektive, ja objektive Wahrheitsansprüche und -kriterien eingepreßt werden. Nur werden – trotz aller Bemühungen – eben nicht gleichbleibende Informationen über etwas Gleichbleibendes »draußen« mit Hilfe eines konventionalisierten Regel- und Zeichensystems vermittelt. Dies ist die semantische Fiktion des Beobachters. Rekonstruieren wir jedoch modellhaft von einer zweiten Beschreibungsstufe aus, was er »wirklich« sieht, so müssen wir entlang der Traditionslinie die materielle Kontinuität einer Mustervermittlung – vom Historischen Jesus zu uns – unterscheiden von dem autopoietischen Rearrangement der Menschen, die diese Muster jeweils verarbeiten. Das Christusparadigma als kennzeichnendes Orientierungsmuster des christlichen Traditionsprozesses ist also einerseits zu bestimmen als das, was in jenem einen kontinuierlichen Traditionsstrom vom damals bis heute immer wieder in medialer Vermittlung überliefert worden ist und diesem evolutionären Prozeß seine unverwechselbare Gestalt gibt. Andererseits entsteht es immer wieder neu als als spontane Reaktion auf diese Überlieferung, und muß dann zunächst als Selbstorientierung verstanden werden. Es verwirklicht sich als unableitbar individuelle Gestalt im Lebensprozeß.⁴⁹

Erst vor dem damit gesetzten theoretischen Hintergrund läßt sich die religiöse Identitätsbildung qua Lehrgestalt in ihrer Eigentümlichkeit erfassen. Wie wir gesehen haben, ist in der Semiliteralität die traditio-

49 Weitere kategoriale Bestimmungen müssen außerhalb der Prolegomena in der Christologie entfaltet werden. Sie führen in Abhängigkeit von den je festgehaltenen aktuellen Unbeliebigkeiten zu ästhetischen, d.h. wahrnehmungsabhängigen Gestaltkriterien des Integration und der Ausgrenzung. Zur Durchführung sei vorläufig (wegen der vielfältigen Analogien, die sich von einem anderen Paradigma aus ergeben) auf Schleiermachers »Glaubenslehre« verwiesen; vgl. u. 3.c.

nale kulturelle Orientierung durch Überlagerung personal appäsentierter Muster durchbrochen (aber eben nicht vollständig ersetzt) durch den kontrollierenden Bezug auf einen zweiten Musterspeicher: die heilige Schrift. So prägt sich dem Individuum gleichzeitig mit den Grundmustern der Tradition jene eine, sagen wir ruhig: erkenntnis-kritische Differenz ein, die wir durch dieses ganze Buch hindurch immer wieder in ihrer Genese und Funktion für den christlichen Traditionsprozeß betrachtet haben. Religiöse Identitätsbildung unter dem Einfluß der Schrift impliziert immer die Möglichkeit, sich gerade identifizierend vom Face-to-face-Zusammenhang der oralen Überlieferungskultur distanzieren zu können. In dieser Differenz setzen sich Individuum und soziales System wechselseitig voraus, oder: »Sinn ermöglicht die Interpenetration psychischer und sozialer Systembildungen bei Wahrung ihrer Autopoiesis«, wie Luhmann in der Verarbeitung der biologischen Erkenntnislehre Maturanas sagt.⁵⁰

Gegen beide ist kritisch einzuwenden, daß die Bestimmtheit und Unbeliebigkeit, die Gestalthaftigkeit von Individuum, Gesellschaft, Geschichte und Evolution methodisch abgearbeitet, statt in universalen Systemen durchdekliniert werden müssen. Daher habe ich – gerade weil es mir um christliche Orientierung hier und heute ging – so lange wie möglich die singulären Differenzen aus der Anfangssituation des Christentums im Auge behalten; zumindest als kritisches Korrektiv bei der Kategorienbildung. Entlang einer unumkehrbaren Verlaufsrichtung bilden sich um die Zeitenwende religiöse als geschichtliche Individualitäten immer auch aus als gestaltbildende Grenzziehungen innerhalb der weiten Muster-Topologie des zwischen Semi- und Fast-Literalität schwankenden Hellenismus. Wir haben versucht zu rekonstruieren, wie Jesu Jüngerinnen und Jünger in seiner Nachfolge und gleichsam seinen Körper suchend selbst wie er über Grenzen gehen, wo sie ihn dann auch in neuen Mahlgemeinschaften finden können. Aber in seiner Nachfolge gab es auch christliche Schreiber, Briefautoren und Schriftsteller; Paulus ist so zum »Begründer einer christlichen Theologie geworden«.⁵¹ Der wohl auch literarisch archaisierende Wanderradikalismus der Jesusbewegung auf der einen, die Brief- und Buchkultur des Paulus und des Lukas mit der Tendenz zur Welt- als literalen Religion auf der anderen Seite, dazwischen der Chiasmus zwischen starkem Kontrollbedürfnis und wachsender literarischer Produktion, vor allem in der apokalyptischen Literatur – sie verweisen auf psychisch-soziale »Interpenetrationen«, die insgesamt quer zu gewohnten hermeneutischen (wie sozialwissenschaftlichen) Kategorien stehen.

50 Zit. Anm. 13, 297.

51 Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1958) durchges. und erg. von Otto Merk, Tübingen 1984 (UTB 630), 188.

Paulus war Lehrer, dessen Autorität vom Gewicht seiner Gründe her hinterfragt wurde, von Anfang an, in und außerhalb seiner Gemeinden. Und doch wird er in den christlichen Kirchen auch als Lehr-Gestalt verehrt, ebenfalls von Anfang an. Er wurde zum Heiligen, er wurde zur Ikone, zur Statue, zum Bild, zum Typus von Päpsten. Kinder tragen seinen Namen; auch so hat er orientiert. Eben als diese Doppelgestalt konnte er in der Reformationsszeit zur Übergangsgestalt für etwas wiederum Neues werden. Bedenken wir, wo hier Konstanten und wo Variablen sind, dann zeigt sich eine vielleicht ambivalente, aber in jedem Fall nicht oberflächliche Berechtigung der heute durchgängig zu beobachtenden exegetischen Konzentration auf den Überlieferungsvorgang. Wenn wir kritisch die Geschichte der Überlieferung schreiben, statt uns gleichsam einzuschwingen in die geträumten Überlieferungen – mögen diese nun als »Wahrheit« oder als »Geschichte« oder sonstwie daher kommen –, dann mögen wir zwar zunächst gegen die Intentionen der Autoren verstoßen und die Traditionen durchbrechen, die sie inaugurierten. Aber wenn wir im Interesse gegenwärtiger Orientierung kontrollierend zurückgreifen auf materiell fixierte Traditionsmuster, verfahren wir nicht anders, als sie einst verfahren sind – und nicht anders als einst Jesus selbst.⁵²

Verweist dieser kritische Algorithmus also direkt auf die Konstante christlicher Identität? Setzt sich die biblische Revolutionskette einfach fort in einer Kette medialer Revolutionen? Wir müßten dann nicht nur, wenn wir zurück- und uns umblicken in der Gegenwart, einerseits in Frage stellen, ob das Christusparadigma überhaupt in oralen Kulturen hinreichend impersonalisiert werden kann. Dies würde heute äußere Mission (in schriftlosen Kulturen) ebenso wie innere (z.B. religiöse Vorschulerziehung) in Frage stellen und Fragen stellen an unsere religiöse Identität, denn wir sind eine alt gewordene Missionskirche. Zu fragen ist, ob das Christusparadigma nicht derart an eine schriftkontrollierte Vermittlung gebunden ist, daß es zugleich beschränkt ist auf den Bereich der Schriftreligionen.⁵³ Zu denen hätten wir dann – mutatis mutandis – auch die klassische griechische Philosophie zu zählen, so daß sich eine präzise Bestimmung des von Jacques Derrida im Anschluß an Martin Heidegger beschworenen »Logozentrismus« als Problemanzeige nahelegt.⁵⁴ Schriftreligion als die zum universalen Paradigma gewordene Selbstideologisierung des Schriftsystems gegenüber einer mündlichen, »mythischen« Überlieferungskultur. Da dies auch eine Abgrenzung gegenüber allen Kulturen impliziert, die jenes System heute in Frage stellen (wie die aktuellen mythischen Reprisen)

52 Vgl. o. bes. IV.2.

53 Einige Aspekte dieser Frage beleuchten die Beiträge in: *Offenbarung durch Bücher? Impulse zu einer »Theologie des Lesens«*, hrsg. von Walter Seidel, Freiburg/Basel/Wien 1987.

54 Vgl. bes. *Grammatologie*, zit. Anm. 1, 173.

oder die es modifizieren und vielleicht überwinden (wie die elektronischen Medien), sollten wir diese Herausforderung mit hineinnehmen in die Rekonstruktion unserer religiösen Gegenwartssituation. Sie wird dann zu einer vertieften Frage nach der paradigmatischen Funktion der Medien im christlichen Traditionsprozeß.

b) Das Muster und die Medien

Gestaltlosigkeit scheint das eigentliche Kennzeichen des technisch vermittelten Christusparadigmas der Moderne zu sein. Doch in Wahrheit ist dieses nur für die moderne theologische Metasprache durchsichtig geworden auf das in Geltung stehende Paradigma der Moderne; es ist Inbegriff des Wahren, Guten, Gültigen geworden und wird für die moderne theologische Reflexion ununterscheidbar von den einzelnen Gestalten, die sie sich erschließt. Schon das ist wohl – wie gesagt – nur aussprechbar, weil sich eine erneute Verschiebung im konsensuellen Milieu anbahnt, die das gültige als ein bestimmtes Paradigma kenntlich macht. Die sinnstiftende Differenz zwischen Kultur und Natur ist abgelöst worden und aufgehoben in der zwischen Gesellschaftssystem und Umwelt⁵⁵, die ganz andere Bezüge und Identitäten zu thematisieren erlaubt. Parallel dazu löst sich die Koppelung aller, auch der technischen Kulturmuster an die Speicherung durch die mechanisierte Schrift. Die naturwissenschaftliche Ausbildung enthält immer weniger historische Elemente und wird immer mehr zur Anpassung an das Milieu technisch-industrieller Laboratorien, die im ganzen zum kulturellen Musterspeicher werden.⁵⁶ In der modernsten Roboterfabrik der Welt, bei Fanuc am Fuße des Fudschijama, gibt es bereits keine Bibliothek mehr. »Meine Leute brauchen keine Bücher«, sagt der Leiter dieser Fabrik. »Wenn Ingenieure lesen, können sie nichts Neues entdecken. Wenn sie an der Vergangenheit hängen, können sie die Zukunft nicht erfinden.«⁵⁷

Mit einem gewissen Recht konnte man das Buch den Computer des 15. Jahrhunderts nennen – aber dann wird schlagartig deutlich, daß der Computer heute die Ablösung der Schrift durch die elektronische

55 Vgl. Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen 1986. Luhmanns Rat, die christliche Religion möge in den ökologischen Orientierungsschwierigkeiten »(festhalten) an der durch Jesus gelebten und bezeugten Sicherheit des Begleitetseins durch Gott« (193), sollte allerdings ergänzt werden durch eine Aufforderung an die Theologie, diese Sicherheit auch geltend zu machen in einem Plädoyer für Unbeliebigkeiten quer durch Luhmanns Systemdenken hindurch. Als konkurrenzfähige Grunddifferenz bietet sich die Unterscheidung von paradigmatischen und syntagmatischen Orientierungen an (vgl. o. Kap. VII.1).

56 Vgl. Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis. Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt 1984.

57 Tiziano Terzani, *Es gibt in der Welt nichts Vergleichbares. Über die japanische Roboterfabrik Fanuc am Fudjijama*, Spiegel 40, 1986, Nr. 33 (vom 11.8.), 114.

Musterspeicherung signalisiert. Dies tritt durch den graphischen Zugriff auf Genmuster-«Bibliotheken«, durch die analogen Steuerungs- und Konstruktionstechniken nur an die Oberfläche, und es wird eher in ein exotisches Licht getaucht durch die ersten Experten-Systeme, die direkt auf Sprachmuster reagieren. Die »künstliche Intelligenz« der Computer war immer schon unsere externalisierte natürliche Intelligenz⁵⁸. Sie deutet eher das Ende eines Übergangszeitalters an, das man zugleich als technisch ermöglichte volle Literalität wie als literal noch gebundene Semi-Technizität kennzeichnen könnte. Insofern verweisen die Computer auf das, was die elektronischen Medien im Kern sind: Musterspeicher; und diese weisen über das, was die Computer gerade lernen – Gestalten zu erkennen und zu produzieren –, voraus auf das, was sie noch werden können: biotechnisch externalisiertes Leben.

Solche Konfigurationen, die als Gestalten erkennbar und ansprechbar werden, verschwinden immer wieder im Nebel unvorhersehbarer Entwicklungen. Das im Vordergrund Erkennbare reicht aber aus, um innerhalb des hier skizzierten theologischen Paradigmas die Veränderungen unserer elektronischen Medienlandschaft in eine Beziehung zu denjenigen Problemen christlicher, ja religiöser Identität zu setzen, die viele von uns bedrücken. Die Bücher Neil Postmans: »Das Verschwinden der Kindheit« und: »Wir amüsieren und zu Tode« mit dem Untertitel »Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie« (natürlich in der Tradition der Torontoer Schule) machen das elektronische Zeitalter für Entwicklungen verantwortlich, in denen die Voraussetzung christlicher Identität gefährdet zu sein scheinen.⁵⁹ Dabei geht es im Kern nicht um intellektuelle Fähigkeiten. Aber die Rechtfertigungslehre scheint ein reifes Ich im Sinne Freuds vorauszusetzen, das Fernseh- und Computerzeitalter scheint dessen Reifung zu verhindern. Die moderne Theologie denkt das theologische Subjekt gleichzeitig als verantwortungs- und diskursfähig. Der postmoderne »neue Sozialisationstyp«, der jetzt zum Yuppie herangewachsen ist, fällt durch alle ihre Begriffsnetze – ganz zu schweigen von praktisch-theologischen Orientierungen in dieser schwierigen Situation.⁶⁰

58 Vgl. dazu etwa die plastische Einführung von Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach. Ein Endlos Geflochtenes Band (am. 1979), Stuttgart (1985) ¹²1989.

59 Beide zit. in Anm. 4.

60 Mit welchem Typus von Schwierigkeiten Theologie und christliche Verkündigung hier kämpfen, zeigt das Dilemma neokonservativer Politik. Das freie Spiel der Kräfte, das sie favorisiert, produziert eben jene Medienwirklichkeit, deren Ergebnisse, vom Dauerfernsehen bis zum Horrorvideo, ihre proklamierten Moral- und Wertvorstellungen untergraben. Schlimmer: Wenn die Theorien über die Sozialisation durch die neuen Medien stimmen, dann werden die so Sozialisierten niemals die leistungsorientierten und verantwortungsbewußten, notfalls verteidigungsbereiten Familienväter und -mütter, die im neokonservativen Gesellschaftsbild vorausgesetzt sind. Allenfalls manipulierte Wähler und fanatisierte Mini-Rambos ließen sich so produzieren (vgl. Jochen Schulte-Sasse, *Der Angriff auf Libyen und Hands Across America als Postmoderne Ereignisse*, kultuRRevo-

Problemkonstellationen dieser Art sollten von Kassandrarufer unterschieden werden, die aus dem Lager Hermeneutischer Theologie herüberschallen. Was gerade nicht bedeutet, daß jene Probleme nicht ernstgenommen werden müßten. Aber eine »Theologie des Wortes« oder eine »Schrifttheologie«, die jetzt schwindende Möglichkeiten »eigentlichen Verstehens« beklagen – sie sind ja nicht nur monomedial beschränkt, so daß sie mediale Verlagerungsmöglichkeiten von Mustern innerhalb des christlichen Traditionsprozesses nicht erkennen können. Die Hermeneutische Theologie verfügt überhaupt nicht über einen paradigmatisch fundierten Medienbegriff.⁶¹ Im Paradigma Theologischer Hermeneutik lassen sich hingegen Kontexte erkennen, Differenzierungen durchführen und Perspektiven werden sichtbar, von denen her sich theologisch-hermeneutische Erwartungen, Befürchtungen und Strategien rational diskutieren lassen.

Ich möchte auch vor diesem Hintergrund einige Aspekte festhalten, die zur gegenwärtigen Orientierung beitragen können. Die Neuzeit hat klar einzugrenzende Probleme mit der Gestaltwahrnehmung und -tradierung. Sie gehören in den größeren Rahmen »Theologischer Arbeit in der Wendezeit« und können von der Theologischen Hermeneutik immerhin diagnostiziert werden. Obwohl diese Aufgabe bis in die jüngste Zeit immer wieder den Geisteswissenschaften zugespielt worden ist und dort auch aufgegriffen wurde – als »Verstehen« einer Ganzheit im Unterschied zu ihrer »erklärenden« Analyse –, entzieht sich hier die wahrnehmungsschulende und formprägende Orientierungskraft der Traditionsmuster dem theoretischen wie praktischen Zugriff. So wird für die neuzeitliche Theologie Jesus zum Christus als Führer zu oder eigentlich nur als Leitstern persönlicher Gewißheit, Wahrheitsfähigkeit und für das Streben zum Guten.

Dies steht in einer eigentümlichen Spannung zu den Inhalten, an denen sich unter modern-theologischen Bedingungen das Christusparadigma als individualisiertes Regulativ transzendentaler Ideen zu bewähren hat. In der Welt der Christen heute wachsen nämlich die Objektbereiche von Geistes- und Naturwissenschaften immer mehr zusammen, und zwar indem die Ergebnisse freier Handlungen als mediale Prägungen notwendige Bedingungen von Folgehandlungen werden. Aber natürliche und technische »Objekte« zeigen sich ja überhaupt nur als Antworten auf die mathematisch-axiomatischen und konstruktiv-kreativen Entwürfe des Menschen, eben seines Geistes. Und umgekehrt ist genau diese Korrespondenz der tiefste, weil meta-biologische Ausdruck unserer Naturverbundenheit. Jesus ist so – wie

lution Nr. 15, 1987, 32-39).

61 Vgl. etwa die dann konsequenten Theologisierungen schon der bloß medialen »dreifachen Gestalt« des Wortes Gottes in KD 1.1 (1932), 4f; hier ergeben sich Parallelen zu den Hypostasierungen der Postmodernen in der Nachfolge Heideggers (vgl. z.B. o. bei Anm. 54).

wir gesehen haben – in der Neuzeit zum Christus jenes Paradigmas der »zwei Kulturen« geworden, dessen bestimmte Umriss heute sichtbar werden – was sicher schon Ausdruck eines neuen Übergangs ist. Sein Rahmen heißt Evolution in jener die Naturwissenschaften voraussetzenden Tiefendimension, die Teilhard de Chardin und Whitehead visionär erschlossen haben.⁶² Am deutlichsten greifbar wird jene Gestalthaftigkeit des Gesamtprozesses, der zwischen Natur und Kultur vermittelt, in der Entwicklungsgeschichte der Technik. Sie ist der evolvierende Rahmen externalisierter Hypothesen, als dessen Antworten Kultur und Natur dann gesellschaftlich real werden. In diesem Kontext sind Bücher und Instrumente mit uns ko-evolvierende Musterspeicher an der kulturellen Grenze, die unseren Umweltbezug stabilisiert. Semi- und auch bloß handwerklich-literal vermittelte Traditionen werden ausgegrenzt durch die bereits quasi-naturhaft vorgegebenen Resultate und Voraussetzungen einer technisch sich konkretisierenden und *daher* geschichtlichen Beziehung zwischen Kultur und Natur. Die religiöse Identitätsvermittlung am Beginn der Neuzeit trennt sich nicht allein und nicht vor allem durch die neuen »Diskurse« von Vernunft, Freiheit, Geschichte, Existenz und Verantwortung von traditionellen Autoritätsverhältnissen.

Daraus sind Folgerungen für das theologische Paradigma zu ziehen, in dem sich Identitäten und Differenzen christlicher Traditionsvermittlung erkennen und denken lassen. Das Christusparadigma vermittelt sich als Muster in einer Grenzschicht zwischen einem Individuum und seiner Umwelt, in der es wieder andere Individuen gibt. Eben für diesen ko-evolvierenden Kontaktbereich zwischen autopoietischen Einheiten möchte ich im Anschluß an Maturana den Ausdruck »konsensuelles Milieu« vorschlagen.⁶³ Dies ist der Bereich Theologischer Arbeit. Ich entnehme ihm für das Paradigma Theologischer Hermeneutik die Definition, die jetzt, nach Abschluß des Konstruktionsversuchs, ihren Zweck erfüllen kann:

Medien sind gestaltbildende Musterspeicher im konsensuellen Milieu. In der Regel überlagern sich verschiedene Medien zu einem

62 Vgl. dazu: Stefan Niklaus Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, Freiburg/Basel/Wien 1985 (QD 103).

63 Dies ist nicht mit der von (Habermas und) Karl-Otto Apel entfalteten Konzeption »konsensualer Kommunikation« zu verwechseln: »Ein konsensueller Bereich ist ein Bereich ineinandergreifender (verzahnter oder einander auslösender) Zustandssequenzen, der durch ontogenetische Aktionen zwischen strukturell plastischen zustandsdeterminierten Systemen erzeugt und bestimmt wird ... Lebende Systeme erzeugen konsensuelle Bereiche durch die Aufrechterhaltung ihrer lebendigen Organisation« (Die Organisation des Lebendigen: eine Theorie der lebendigen Organisation (1970), in: Humberto R. Maturana, Erkennen. Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig/Wiesbaden (1982) 21985, 138; vgl. z.B. a.a.O. Biologie der Sprache: die Epistemologie der Realität (1978), bes. 255-263: »Sprache und konsensuelle Bereiche«).

Konsensualitätssystem, das sich gerade durch seine internen Differenzen stabilisiert, d.h. durch die Abgrenzung zwischen verschiedenen Übermittlungs- und Speicherungssystemen. In diesem Sinne sind von der Körperoberfläche über die Sprache, die Schrift und die Technik heute alle Medien auch an der christlicher Identitätsbildung beteiligt. Und vor diesem Hintergrund werden nun auch die elektronischen Medien, die zunehmend unsere kulturelle Gegenwartssituation bestimmen, zum Thema christlicher Theologie.

Jene paradigmatisch verankerte Mediendefinition erlaubt zu unterscheiden zwischen Traditionsspeichern und Traditionsmustern. Da es möglich ist, daß ein Muster in verschiedenen Medien, aber auch verschiedene Muster von einem Medium gespeichert werden, besteht die Möglichkeit, daß das Christusparadigma als Grundmuster christlicher Tradition sich zwar einer singulären Medienkonstellation verdankt, sie in gewisser Weise auch abbildet und selbst speichert, aber dennoch nicht daran gebunden ist. Dazu muß ferner unterscheiden werden zwischen dem paradigmatisch grundlegenden Medienbegriff (»Musterspeicher«), der Möglichkeit, von hier aus kollektive Musterspeicher als gesellschaftliche Leitmedien zu bestimmen (wie Schrift, Buchdruck, elektronische Medien) und dem Sprachgebrauch, der institutionalisierte Musterspeicher unserer Gegenwart wie Presse, Rundfunk oder Fernsehen als z.B. »Print-«, »audiovisuelle« oder »neue« Medien bezeichnet. Man kann hier durch spezialisierende Überdeterminierungen zu einem Sprachgebrauch kommen, der innerhalb des erkenntnisleitenden und alle diese Bereiche erst angemessen erschließenden Paradigmas Äquivokationen ausschließt.

Dann ist es aber auch möglich, wie sich als Ergebnis der voranstehenden Dekonstruktionen immer wieder im Ansatz gezeigt hat, vom Paradigma Theologischer Hermeneutik aus die relative Berechtigung der modernen semiotischen Unterscheidungen anzuerkennen (als Stationen des Orientierungsprozesses) und auch, was durch unsere Schlußbetrachtungen immer deutlicher in den Mittelpunkt des Interesses rückt, von der relativen Berechtigung »moderner« hermeneutisch-theologischer Befürchtungen her den Punkt zu erkennen, wo die Verteidigung des vergehenden Paradigmas ideologisch und hysterisch wird und den Blick auf die Realitäten: die realen Risiken und Chancen verbaut. Auch in dieser Weise wäre die Moderne und besonders das moderne Paradigma Hermeneutischer Theologie in der Postmoderne und besonders im Paradigma theologischer Hermeneutik gut »aufgehoben«.

c) Das Medium ist nicht die Botschaft

Das Medium ist also nicht die (Frohe) Botschaft (»message«) – es ist aber auch nicht nur (Seelen-)»Massage«, wie McLuhans Wortspiele

andeuten.⁶⁴ Aber allerdings: Medien bestimmen das theologische Paradigma. Der Wechsel des gesellschaftlichen Leitmediums zieht den Wechsel des theologischen Paradigmas nach sich. Das Christentum ist, wie die anderen Hochreligionen auch, in einer semiliteralen Gesellschaft entstanden. Jesus Christus ist Lehr-Gestalt, d.h. das Christentum ist konstituiert durch den Doppelaspekt von traditionaler (face-to-face) und schriftvermittelter Einprägung von Traditionsmustern. In der Traditionsgeschichte des Christentums wird dann durch das Leitmedium Schrift (ewige) »Wahrheit« (λόγος; verbum, veritas) konstitutiv für das theologische Paradigma. Mit dem Leitmedium Buchdruck und den anderen Möglichkeiten mechanischer Musterreproduktion (Tabellen und wissenschaftliche Instrumente) wird jener Leitbegriff am Beginn der Neuzeit abgelöst durch »Person« (Subjekt) und »Freiheit« (Reflexion). Vielleicht wird als nächstes »System« diese Funktion haben. Das neuzeitliche Wahrheitsbewußtsein hat sich jedenfalls einstweilen noch unauflöslich an empirische, d.h. jede Schriftwahrheit ihrerseits verifizierende Verfahren gebunden. Dieses Wahrheitsbewußtsein ist naturwissenschaftlich geprägt; rein theologische Wahrheiten müssen seitdem als geisteswissenschaftliche, streng genommen sogar nur noch philologische Sonderwahrheiten langsam vertrocknen.⁶⁵

Das Spätere überlagert in dieser medial gesteuerten Evolution das Frühere und verdrängt es nur so, wie die Sprache die Körpermuster überlagert und wie durch die Schrift die Face-to-face-Überlieferung als mythisch und abergläubisch verdrängt und denunziert wird. Der gegenwärtige Verstehenshorizont christlicher Traditionszeugnisse läßt sich also zur einen Seite hin nur bestimmen, wenn der reformatorisch-neuzeitliche Ursprung unserer Gegenwart auch medial begriffen wird. Dieses Begreifen bedeutet aber zur anderen Seite hin, das traditionelle hermeneutische Unternehmen insgesamt in Frage zu stellen. Versuche, das Religiöse (das Christliche) hermeneutisch, symbolisch oder als »Sinn« zu erfassen, sind an das neuzeitliche Paradigma Hermeneutischer Theologie gebunden. Daß wir im Übergang zum elektronischen Medienzeitalter sind, mußte also Konsequenzen für das theologische Paradigma haben. Es ist zu erwarten, daß dabei wieder Ambivalenzen aufbrechen. In der Übergangssituation wird der christliche Traditionsprozeß zwischen unbekanntem Risiken und neuen Chancen seinen Weg finden müssen.

64 Vgl. Die magischen Kanäle, zit. Anm. 3, 17-31; ders. / Quentin Fiore, Das Medium ist Massage (am. 1967), Düsseldorf/Wien 1984; ders., The Man and his Message, 1989; The Medium and the Messenger, 1989.

65 Im Rahmen solcher Fragestellung beschreibt Herbert Stachowiak »Modell und Wirklichkeit« (in: Abschied von der Wirklichkeit. Leben zwischen Denkmätern und Denkmodellen, hrsg. von Joachim Schmidt, München 1988, 64-78). Dann bestätigt sich u.a. (a.a.O. 67f), daß der Mythos durch Schrift gemachte Unmittelbarkeit ist (vgl. o. Kap. II) – und zwar in einer (Peirceschen) semiotischen Konstellation als »Drittheit in Erstheit« (vgl. o. Kap. I).

Die »Medien« im umgangssprachlichen Sinn haben in dieser Situation faktisch die Funktion gehabt, die paradigmatische Isolation der Theologie als Geisteswissenschaft in der Moderne zu durchbrechen.⁶⁶ Durch die Wahrnehmungsleistungen einzelner und indem sie die Wahrnehmungsleistungen der Propheten heute in den theologischen Diskurs einbringen, halten sie zunächst die immer wieder neuen lebensweltlichen Konstellationen fest, gegenwärtig natürlich vor allem die Risiken, in die uns die naturwissenschaftlich-technische Dynamik unserer Weltgesellschaften hineinführt. Die moderne Theologie erhält dadurch ihre Themen. Die Medien verhindern, daß sie durch Tautologien in neuen Konstellationen ungewollt ständig neue Themen produziert und dadurch christliche Desorientierung produziert. Die Medien initiieren – in der BRD meist durch die Evangelischen und Katholischen Akademien vermittelt – die flexible Anpassung der theologischen Forschung. Die Theologie überlebt dadurch gesellschaftlich, aber um welchen Preis? Die Unwilligkeit, mit der sie alle Fragen einst aufgenommen hat, die sie heute bewegen, zeugt davon, daß die Unruhe durch die Medien ihr über lange Zeit die eigene produktive Unruhe erspart hat. Sie hat nicht aus eigener Kraft die Kluft zwischen ihrer phänomenologischen Wahrnehmungs- und ihrer meist transzendental-analytischen Komponente überwinden müssen. Sie hat schon gar nicht ihre interne modern-hermeneutische, d.h. semiotische Wahrheitskonstellation in Frage gestellt, in der die empirischen, positivistischen und naturwissenschaftlichen Wahrheiten nur negativ zur »eigentlich« theologischen Wahrheit des Sinns definiert und nur gebrochen darauf bezogen sind.

Das Abarbeiten an konkreten Überdeterminationen zur Vermeidung von Äquivokationen im Medienbegriff könnte eine Möglichkeit sein, zu einem paradigmatisch tiefergelagerten Verständnis theologischer Arbeit vorzustoßen. Die Auswirkungen der Trennung sind offenkundig. Unter der gänzlich unrealistischen Erwartung, »draußen« medial rezipiert zu werden, erhöhen theologische Papiere oft sinnlos den Komplexitätsgrad theologischer und kirchlicher Selbstorientierung und

66 Vgl. als grundlegende kirchliche Verlautbarungen zum einen die 1971 (im Anschluß an das Konzildiktet »Inter Mirifica«) erlassene Pastoralinstruktion *Communio et Progressio* über die Instrumente der sozialen Kommunikation, kommt von Hans Wagner, Trier 1971 (NKD 11), zum anderen den Publizistischen Gesamtplan der Evangelischen Kirche in Deutschland, vorgelegt von der Kammer der EKD für publizistische Arbeit, Gütersloh 1979, und dazu Bernhard Häring, *Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe* (Frei in Christus, Bd. 2), Freiburg/Basel/Wien (1980), Sonderausg. 1989, 155-195 (»Ethik der Kommunikation«); Hans A. Bausch / Alfons Auer / Günter Virst, *Zur Ethik der Informationsmedien*, in: *Wege ethischer Praxis* (Handbuch christlicher Ethik, Bd. III), Freiburg/Basel/Wien und Gütersloh 1982, 531-556. Einführung und Überblick bieten die Studienbegleitbriefe des Funkkollegs Medien und Kommunikation. Konstruktion von Wirklichkeit, Weinheim/Basel 1990/1991 (Lit.). Institutionell vermittelt Information das Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik (gep) mit der angeschlossenen Christlichen Presseakademie (cpa), beide Frankfurt.

werden dabei immer zahl- und umfangreicher. Interessanterweise werden aber ausgerechnet die theologischen Begründungen kirchenpolitischer oder kirchlich-ethischer Entscheidungen, die »drinnen« am meisten Arbeit und Ärger produzieren, in den Medien so gut wie gar nicht rezipiert. Die bislang nur systematisch-theologische Reflexion auf die Medien als gesellschaftliche Musterspeicher (Körper, Sprache, Schrift, Druck, neuronale Netzwerke) könnte sich daher verbinden mit der bislang nur praktisch-theologischen Frage nach »den Medien« und dabei ausgehen von Problemen wie Pressekonzentration, Privatfernsehen, Videokonsum, Gemeindepublishistik usw. In solcher Arbeit zeigt sich z.B., daß nur die genaue Beobachtung der Medien, nicht die Reflexion irgendwelcher spekulierter Möglichkeitsbedingungen erkennen läßt, wie unter dem Eindruck von Aids die Gesellschaft als »offenes System« Zustände »fern vom Gleichgewicht« annimmt. Die Zeitungen erzählen die Geschichten – sie stellen einzelne Gerichtsurteile in den jeweiligen individuellen Lebenskontext. Diese Orientierungsmöglichkeit ist durch nichts zu ersetzen. Sie läßt sich ohne konkrete, realistische Erfahrung im Umgang mit den Medien ebensowenig schulen wie ohne diese Vielfalt sich wandelnder Medien erfahren.

Die dann fälligen Begegnungen mit Medien und ihren Vertretern sind theologisch keine *Adiaphora*, kein *Allotria*, sondern von gewissermaßen strategischer Bedeutung für die Weiterentwicklung von theologischer Theorie und Praxis. Theologisch-hermeneutische Kompetenz, die zwischen beiden vermittelt, wird nämlich nicht durch Information über Medien als solche, und nur schwer durch reine Schulung und Simulation erworben. Für mich selbst wurde die Weite des Paradigmas Theologischer Hermeneutik und seine Einheit zugleich spürbar durch einen medialen Spannungsbogen, der mich von einer theologischen Theorienähe zu den Medien im allgemeinen Sinn über die Nähe zu »den Medien« als Thema meines sozialetischen Kurses, über einen erworbenen Realismus im Einsatz von Medien (dort sind sie bestimmt nicht die Botschaft) bis hin zu einer ausgesprochenen Medienskepsis führte, die sich als das unerwartete Ergebnis der Arbeit dort ergab.

Zur Zeit arbeite ich daran, wie der dort neu hervortretende Eigenwert von Face-to-face-Kommunikation für die christliche Tradition zusammenzudenken ist mit dem Hintergrund, vor dem er hervortritt: der differenzierten Erörterung Neuer Medien und medial vermittelter christlicher Kommunikation⁶⁷, d.h. wie er auch zu unterscheiden ist von einer bloßen Regression ins Vor-Hermeneutische und Vor-Moderne. Es läuft auf einen Algorithmus theologischer Arbeit hinaus, der diesen Hintergrund mit jener Figur verbindet. Deutlich ist, daß die

67 Vgl. Paul A. Soukoup, *Christian Communication. A Bibliographical Survey*, London 1989 (Bibliographies and Indexes in Religious Studies 14).

ernsthafte Erforschung religiöser Veränderungen unter dem Einfluß »der Medien« notwendig den medialen Prozeß der Vermittlung christlich orientierender Traditionsmuster zum Brennpunkt theologischer Forschung macht – was schließlich die exegetische Forschung in ein Wechselspiel spannender Fragen und Antworten verwickeln müßte. Die voranstehenden Studien ermutigen hoffentlich zu einem solchen Forschungsprozeß.

Blicke ich zurück auf die voranstehenden Kapitel, dann hoffe ich, daß sich der innere Zusammenhang zweier Einsichten erweist, die den medialen Aspekt des Paradigmas Theologischer Hermeneutik am deutlichsten haben hervortreten lassen: Einerseits schließt die Orientierung an Jesus Christus ab mit einer Unbeliebigkeit, die Medien ihrerseits orientiert und die konstant im medialen Wechsel bleibt. Andererseits steht eine Orientierung durch Medien im Gegensatz zu einer kausalen Einwirkung auf andere. Medien erscheinen so als eine notwendige Voraussetzung für das Wirken des Heiligen Geistes. Erschließt ein medial interpretiertes Paradigma Theologischer Hermeneutik von daher notwendige Beziehungen und Gestaltumrisse des christlichen Traditionsprozesses in der Postmoderne?

3. Theologische Hermeneutik heute

a) Hermeneutik heute

Sie können dieses Buch und auch sein letztes Kapitel leise und daher schnell lesen – eine erstaunliche Sache, die noch Augustin auffiel, als er Ambrosius so die Bibel lesen sah.⁶⁸ Es ist, wie ein französischer Strukturalist einmal sagte, als ob man über die Textlandschaft flöge, statt durch sie zu gehen. Wenn wir so Texte überfliegen, kommen durch Zitate oder Assoziationen andere, ferne Texte in den Blick. Vor unseren Augen öffnet sich der weite geschichtliche Horizont unseres Kulturkreises, während gleichzeitig die Kopräsens aller Ereignisse unseres Weltmediendorfes uns bedrängt. Es ist diese postmoderne Weite und Fülle, die Orientierung so schwierig und so notwendig macht. Während wir so durch die Zeiten und Räume fliegen können, bis nach Australien beispielsweise, geht unsere Seele immer zu Fuß, wie ein afrikanisches Sprichwort festhält. Manchmal ist es, als seien wir im hermeneutischen Zirkel wie im Kreis um jene uralte Herme gelaufen, von der wir im ersten Kapitel ausgingen. Der Schriftsteller Bruce Chatwin scheint uns wieder an den Anfang zurückzuführen, wenn er uns von den Orientierungsbemühungen der Aborigines am

68 Vgl. Confessiones VI 3 (3): Confessiones libri XIII, hrsg. von Lucas Verheijen, Turnhout 1981 (CChr.SL 27), 75f.

anderen Ende der Welt berichtet, die doch heute mit uns zusammenleben:

»Eine Tschuringa ... ist ein ovaler Gegenstand aus Stein oder Mulgaholz. Er ist sowohl Partitur als auch mythologischer Leitfaden für die Reisen des Ahnen. Er ist der jetzige Leib des Ahnen (*pars pro toto*). Er ist das *alter ego* des Menschen, seine Seele, sein Obolus an Charon, seine Besitzurkunde für das Land, sein Paß und seine Fahrkarte »zurück ins Innere.«⁶⁹

In diesen Hermen hat Hermes überlebt, er gibt lebenserhaltende Orientierung – und jene Gegenstände scheinen doch auch irgendwie Zeichen für das »ganz andere« zu sein. Bahnt sich hier eine Versöhnung von Moderne und Postmoderne an, die wegweisend für den christlichen Traditionsprozeß heute sein könnte? Sicher ist, daß in der gegenwärtigen konsensuellen Konstellation Medien selbst thematisiert werden. Auf der ÖRK-Vollversammlung in Seattle durfte das ständig brennende Feuer der Indianer auf dem Campus nicht gefilmt werden. Umgekehrt sollte ein späteres Gespräch der Dialog-Untereinheit des ÖRK mit den Ältesten auf deren Wunsch hin nicht aufgeschrieben, sondern nur als Video verbreitet werden. Fernseh-Folgen der alten Mythenzyklen sind Straßenfeger in Indien; Götter-Schauspieler werden in der Folge dieser Medienereignisse zu Wahlgewinnern und Spitzenpolitikern – auch insofern leben wir im postmodernen Weltmediendorf. Ein Medienereignis war der Sieg des Ajatollah Chomeini, dessen Botschaft über Kassettenrecorder verbreitet wurde, ebenso wie das Todesurteil über Salman Rushdie nach dem Welterfolg seiner »Satanischen Verse«.⁷⁰ Orientierung wird problematisch, wenn unter den heutigen medialen Bedingungen Moderne und Prämoderne zusammenprallen:

»Als Arkady das Steuer nach links drehte, geriet Limpy erneut in Bewegung. Wieder streckte er den Kopf durch das eine, dann durch das andere Fenster. Seine Augen rollten wild über Felsen, Klippen, Palmen, Wasser. Seine Lippen bewegten sich schnell wie die eines Bauchredners, und ein Zischeln kam zwischen ihnen hervor: das Rauschen des Windes in den Zweigen.

Arkady wußte sofort, was los war: Limpy hatte die Strophen seiner Katze für die Gehgeschwindigkeit gelernt, vier Meilen in der Stunde, und wir fuhren fünfundzwanzig Meilen in der Stunde.

Arkady schaltete in den ersten Gang, und wir schlichen gemächlich wie Fußgänger voran. Sofort paßte Limpy sein Tempo der neuen Geschwindigkeit an. Er lächelte. Sein Kopf schwankte hin und her. Das Zischeln wurde ein sanftes, melodisches Schnurren, und was ihn anging, wußten wir, daß er die Australische Katze war.«⁷¹

69 Traumpfade (engl.: The Songlines, 1987), München/Wien 1990, 386.

70 Die satanischen Verse (engl. 1989), (Verl) 1989.

71 Chatwin, zit. Anm. 69, 392.

Es gibt also die Möglichkeit von wechselseitiger Orientierung, aber es werden immer auch Verluste spürbar, Orientierungsverluste, weltweit, von Australien bis nach Amerika. Dort, erzählt Chatwin,

»liebten (die Stämme) es nach wie vor, über das Meer zu fahren, und sie steuerten ihre Kanus über die Strömung hinauf, die von Kalifornien bis zur Beringstraße verläuft und die sie »Klin Otto« nannten. Als Navigatoren fungierten Priesterinnen. In Sibirien waren sie als »Schamankas« bekannt. Die nachfolgend zitierten Worte einer alten Frau veranschaulichen eine über fünfzehntausend Jahre alte Tradition:

»Alles, was wir über die Bewegung des Meeres wußten, war in den Strophen eines Liedes enthalten. Tausende von Jahren gingen wir, wohin wir wollten, und dank des Liedes fanden wir sicher zurück ...

Es gab ein Lied für den Weg nach China und ein Lied für den Weg nach Japan, ein Lied für die große Insel und ein Lied für die kleinere. Sie mußte nur das Lied kennen, und sie wußte, wo sie war. Wenn sie heimkehren wollte, sang sie das Lied ganz einfach rückwärts ...«⁷²

Der endgültige Sieg der Moderne über die prämodernen Orientierungsmechanismen hätte hinsichtlich zukünftiger kultureller Überlebensmöglichkeiten eine ähnliche Folge wie der endgültige Sieg der Monokulturen über die Wildkräuter. Über das rituelle Zusammenspiel zweier eingeborener Informanten erfährt Chatwin von seinem Begleiter:

»Beide erfreuten sich der Riten des anderen in beider Länder, und sie arbeiteten im Team zusammen, um sie zu erhalten. Die Tatsache, daß »Boß« und »Manager« selten Männer gleichen Alters waren, hatte zur Folge, daß das Ritualwissen über Generationen nach unten weitergegeben wurde ...

Das Magische an dem System sei, fügte er hinzu, daß die Verantwortung für das Land letztlich nicht bei dem »Besitzer« liege, sondern bei dem Angehörigen des benachbarten Klans.

»Und umgekehrt?«, fragte ich.

»Natürlich.«

»Und das würde einen Krieg zwischen Nachbarn ziemlich problematisch machen?«

»Schach und matt«, sagte er.

»Es wäre so, als ob Amerika und die Sowjetunion sich darauf einigen würden, ihre jeweilige Innenpolitik auszutauschen« –

»Pst!«, flüsterte Arkady. »Sie kommen.«⁷³

Könnten sich hier politische und ökologische Lösungsmodelle verbergen, die auch dem prämodernen Christentum postmoderne Aktualität verleihen würden?

»Manchmal«, sagte Arkady, »wenn ich meine 'alten Männer' durch die Wüste fahre und wir zu einer Kette von Sandhügeln kommen, fangen sie plötzlich alle an zu singen. 'Was singt ihr Leute da?', frage ich sie, und sie antworten: 'Wir singen das Land herbei, Boß. Dann kommt das Land schneller.'« ...

»Das Land muß also zuerst als Vorstellung im Kopf existieren?«, sagte ich. »Und dann gesungen werden? Erst dann kann es als existent bezeichnet werden? ... Dann ist es also so, daß diese dreihundert Tonnen Stahl, die zahllose Songs durchschneiden, zwangsläufig das psychische Gleichgewicht Ihrer 'alten Männer' erschüttern werden?«

»Ja und nein«, sagte er. »Sie sind in emotionaler Hinsicht sehr stark, und sie sind sehr pragmatisch. Außerdem haben sie weit schlimmere Dinge erlebt als die Eisenbahn.«

Aborigines glauben, daß alle »lebenden Dinge« im verborgenen unter der Erdkruste gemacht worden waren, wie auch alle Maschinen des weißen Mannes – seine Flugzeuge, seine Gewehre – und alle Erfindungen, die man noch erfinden würde; sie schlummerten unter der Oberfläche und warteten, bis sie gerufen wurden.

»Vielleicht können sie die Eisenbahn in die erschaffene Welt Gottes zurücksingen?«, schlug ich vor.

»Da können Sie sicher sein«, sagte Arkady.«⁷⁴

Wir können nicht sicher sein. Aber wir können sicher sein, daß es Anlaß zu Respekt gibt vor der religiösen Begründung prämoderner, mit uns präsenter Orientierungsmöglichkeiten, die die postmoderne Medienkonstellation uns nahebringt:

»Dann, dem ersten Schrei eines Neugeborenen ähnlich, öffnete jeder Ahne den Mund und rief: »Ich bin!« »Ich bin Schlange ... Kakadu ... Honigameise ... Geißblatt!« Und dieses erste »Ich bin!«, diese uranfängliche Namensgebung, galt – in diesem Augenblick und für alle nachfolgende Zeit – als die geheimste und heiligste Strophe des Ahnen-Liedes ...

Die Alten sangen ihren Weg durch die ganze Welt. Sie sangen die Flüsse und Bergketten, die Salzpflanzen und Sanddünen. Sie aßen, liebten, tanzten, töteten: wo immer ihre Pfade hinführten, hinterließen sie eine musikalische Spur.

Sie hüllten die ganze Welt in ein Liednetz ein, und als die Erde schließlich gesungen war, fühlten sie sich müde ...

Alle kehrten sie »zurück ins Innere.«⁷⁵

Nicht ihre Wiederkehr ist das das Thema. Aber was sie uns im Verschwinden noch zeigen, ist der Reichtum an Orientierungsmöglichkeiten, den selbst eine »Theologie des Wortes« bereitstellen könnte. Die Postmoderne bietet selbst für die Koexistenz von Moderne und Postmoderne neue Möglichkeiten, und das gilt auch theologisch. Keine Panik!, kann man daher getrost jenen zurufen, die bei jedem Etappensieg der Neuen Medien immer die Botschaft selbst gefährdet sehen. Auf keinen Fall darf die hermeneutische bzw. semiotische Konstitution des gegenwärtigen theologischen Paradigmas mit der Sache der Theologie verwechselt werden. Aber auch der neue, postmoderne Sozialisationstyp: die Walkman-Generation, die die Augen nicht mehr zum Lesen der Bibel, sondern allenfalls noch für die Fernsehkirche und das Ohr überhaupt nicht mehr frei zu haben scheint – sie wird sich auf ihre Art an Jesus Christus orientieren können. Daß es eine christliche Traditionsvermittlung über das Medium der Schrift hinaus gibt, bewei-

72 A.a.O. 380 (gesp.).

73 A.a.O. 137f.

74 A.a.O. 25f.

75 A.a.O. 104f (kursiv).

sen in der Geschichte: der Phylogenese des Christentums neben zahlreichen Traditionsabschnitten und -inseln in semiliteralen Gesellschaften oder ganz ohne Heilige Schrift auch etwa die mit uns gleichzeitigen Prophetenkirchen in Afrika. Christlich-ontogenetisch sprechen wir jedenfalls Kindern, Behinderten und Alten das Christsein nicht ab, obwohl sie sich kaum oder gar nicht an der Schrift orientieren können. Jeder Wechsel des medialen Leitparadigmas führt auch das Christentum in eine offene Zukunft, die voller prinzipiell unvordenkbarer Konstellationen und Chancen ist.

b) Vom Mythos zu den Medien

Auch der von McLuhan und Ervin Goffman ausgehende amerikanische Mediensoziologe Joshua Meyrowitz weckt in einem Buch mit dem treffenden deutschen Untertitel »Wirklichkeit und Identität im Medienzeitalter« mindestens an der Vollständigkeit der pessimistischen modern-theologischen Analysen Zweifel.⁷⁶ Wie er am Beispiel von Politik, Frauenbewegung und Kindererziehung zeigt, hat das Fernsehen durch Bilder aus dem sozialen »Bühnenhintergrund« die privaten und öffentlichen Orientierungsmuster umgeprägt, und zwar ziemlich unabhängig von der Ideologie, die die Macher propagierten. Die Revolte der Sechziger Jahre sei die Manifestation der ersten abgeschlossenen Fernseh-Sozialisation, und diese sei weder gescheitert noch spurlos durch Institutionen integriert worden, sondern bewiese unter der anhaltenden Mithilfe jenes Mediums ihre Wirksamkeit bis heute in den hellwachen Emanzipationsbewegungen von Minderheiten in allen gesellschaftlichen Bereichen. Freilich, so auch Meyrowitz, sei dabei ein neuer Sozialisationstyp entstanden, der in Zukunft noch deutlicher Gestalt annehmen werde: der »Jäger und Sammler im Informations-Zeitalter«. So wie einst in jenen Gesellschaften haben wir ein lockeres Verhältnis zu unseren »Häuptlingen« auf Zeit; so wie dort sind die Frauen unter uns vergleichsweise emanzipiert; und so wie dort lassen wir unsere Kinder in Selbstverantwortung hineinwachsen, statt sie zu pädagogisieren. Meyrowitz beschreibt dies im Unterschied zu vielen radikalen Medienkritikern vorsichtig als Tendenz, die weder notwendig besser noch schlechter sei als der gegenwärtige Zustand und zudem spiralförmig Vor- mit Rückwärtsbewegungen vereine.⁷⁷

Ich verhehle nicht, daß mir das Bild von den Jägern und Sammlern gefällt. Es erinnert nämlich erstens daran, daß weit unter dem technischen vermittelten Bücher-Christus, dem Leitstern moderner Orientie-

76 Die Fernsehgesellschaft (No Sense of Place, 1985), Weinheim/Basel 1987.

77 A. a. O. 207-222 (»Woher kommen wir, wohin gehen wir«), bes. 212-214 (»Jäger und Sammler im Informationszeitalter«) und 214-216 (»Gut oder schlecht? – Wirklich oder unwirklich?«).

rung, der Lehrdiskurs des Christus als Magister nie ganz verstummt – daß aber beide ihren Ort und ihr Bild, vielleicht auch ihr Licht und ihr Leben empfangen von heute vielfach überlagerten, in ursprünglichen Situationen aber immer wieder neu eingepprägten christlichen Sprach- und Körpermustern. Sie zusammen ermöglichen heute christliche Orientierung. Ohne diese gelegentlich aufgefrischte ontogenetische Medienschulung als »Verstehenshintergrund« hätten wir heute weder ein Mythos- noch ein Problem mit den elektronischen Mitteln der Musterspeicherung. Zweitens führt jenes Bild plastisch vor Augen, daß die Begegnungen zwischen Menschen häufiger werden, die nicht nach Art seßhafter Gesellschaften im selben Ordnungsraum zusammenleben. Immer seltener ist es möglich, sich tatsächlich am Christusparadigma im theologischen Paradigma der Moderne zu orientieren. Und wenn wir an die vielen denken, die den dort vorausgesetzten Diskurs nicht führen können oder wollen, an die Kinder und Alten, an viele unserer eigenen Körper- und Gemütszustände: eine seltene Ausnahme und dünne Schicht war dies immer schon. Das verweist auf die universal gültige Wahrheit, daß alle Menschen nur durch Selbstorientierung auf Christus hin orientiert werden können. Drittens verbindet das Bild von den kommenden Jägern und Sammlern beide Aspekte: Es führt, ob nun als archaische Bedrohung oder exotische Einladung verstanden, abermals in eine bestimmte und eigentümliche Welt universal gültiger Wahrheiten – eine Welt zudem, in der deutliche Wahrnehmungen und richtige Bezeichnungen überlebenswichtig sind.

Schließlich aber: In solchen rousseauschen Bildern und Utopien wird Trauerarbeit geleistet. Jeder Wechsel des Leitmediums – von der Oralität zur Literalität, von dort zur Technik – löste kollektives Leid massenhaft aus und ging wegen der Diskriminierung des alten Leitmediums einher mit kulturellen Verlusten ungeheuren Ausmaßes. Ähnliches läßt sich schon für den Spracherwerb am Anfang der Kulturgeschichte vermuten, der die Kommunikation durch das bloße Medium Körper ablöste⁷⁸, und es ist zu befürchten, daß all dies sich wiederholt, wenn wir jetzt eintreten ins Zeitalter der elektronischen Medien. Aber vielleicht weil wir wieder in so einem Übergang stehen, ist es schwer zu entscheiden, ob die immer wieder aufbrechenden Widersprüche im Erkennen auf der sicheren Position eines Radikalen Konstruktivismus ausbalanciert werden sollen, der dabei nur eine jedesmal andere Musterprägung rekonstruiert⁷⁹, oder ob wir bei der Rekonstruktion dieser Abfolge über die Unumkehrbarkeit hinaus in der

78 Hier ergeben sich Übergänge zum evolutionsbiologischen Religionsverständnis (vgl. die Beiträge in Zygon. Journal of Religion and Science, Chicago 1966ff). Mediale Phylo- und Ontogenese kreuzen sich, wenn Postman das »Verschwinden der Kindheit« zwischen Print- und elektronischen Medien konstatiert (zit. o. Anm. 4).

79 Vgl. Der Diskurs des radikalen Konstruktivismus, hrsg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt 1987.

kulturellen Phylogenese ein Vorurteil bestätigen können, das uns unsere Sozialisation nahelegt: daß nämlich alle diese Opfer aufgewogen werden durch einen Zuwachs an Prägnanz bei der Kommunikation aller Muster, also auch des Christusparadigmas. Das evolutionäre Mittel waren immer neue schmerzhaft interne Differenzierungsschnitte: Mengenbildung, und wir könnten dann parallel zur Reihe Körper-, Sprach-, Schrift-, technische und elektronische Medien eine Entwicklungslinie der Muster nachzeichnen, die über »Mythos, Ritual, Dogmatik«, hineingeführt hat in die durch den gesellschaftlichen Diskurs immer noch getrennten Textwelten von Technik und Ethik.⁸⁰

Das Gute aber behaltet!, ließe sich als Axiom mittlerer Reichweite formulieren. Onto- wie phylogenetisch ist ja unübersehbar, daß wir den Zugewinn an Informationskontrolle, den uns die Medien beschere, jeweils teuer bezahlen. Kommunikative Unmittelbarkeit und Orientierungssicherheit sind mit dem Ende der Kindheit wie mit dem Zerschlagen traditionaler Gesellschaften dahin. Das Medium Schrift aber bewahrt nicht nur in einzigartiger Weise christliche Traditionsmuster, indem es die Heilige Schrift immer wieder neu zum Ausgangspunkt prägnanter Neuorientierungen macht. Es verknüpft solche Einschnitte in die Kontinuität des Überlieferten und Gewohnten auch mit jenem Zugewinn an Autonomie, der »Person«, »Freiheit« und »Wahrheit« zu Leitbegriffen unserer Kultur wie unserer Religion hat werden lassen. Und es ist voraussehbar, ja schon erfahrbar, daß die daran geknüpften Werte »postmodern« gefährdet sind. Und dies heißt nicht zuletzt: durch die Neuen Medien. Es geht dann also nicht um eine oberflächliche Zivilisationskritik, wenn etwa die mit der Kommerzialisierung einhergehende Informationsverflachung in den Printmedien, im Radio und im Fernsehen beklagt wird. Die medialen Entwicklungen unserer Gesellschaft wirken eben über individuelle und kollektive psychische Dispositionen tatsächlich bis hinein in unsere religiösen Orientierungen.

Im Zeitalter elektronischer Medien lägen Verlust und Gewinn dicht beieinander. Doch wenn in solch einer Situation im Gewande einer Antwort, die die Schriftkultur einst gab, der Mythos als Medium oraler Kultur vor uns hintritt, dann ist, wie gesagt, noch nicht einmal wirklich entschieden, ob wir ihn als Einladung verstehen sollen, es noch einmal ganz anders zu machen, oder ob er uns vor die Entscheidung stellt, unsere kulturelle Vergangenheit entweder verdrängend oder bewußt zu integrieren. Ein theologisches Paradigma, das dem Mythos kritisch bis zu den elektronischen Medien folgt, erlaubt immerhin, unaufgeregt diese Frage zu stellen. Darüberhinaus ermöglicht es, die echten Chancen und die wirklichen Gefahren zwischen Mythos

80 Vgl. Ingolf U. Dalferth, *Mythos, Ritual, Dogmatik. Strukturen der religiösen Textwelt*, *EvTh* 47, 1987, 272-291; vgl. o. Kap. II.5.

und Medien gemeinsam mit anderen zu erforschen. Der Theologie bietet sich dabei im Übergang zur postmodernen elektronischen Musterkommunikation die Chance, wieder deutlicher zur Kunst paradigmatischer Orientierung überhaupt zu werden. Dabei spielen allgemeingültige Einsichten etwa in die materielle Kontinuität der Mustervermittlung oder in die sittliche Unmöglichkeit, autopoietische Prozesse kausal zu steuern, in Übergangszeiten sicher eine besondere Rolle. Für eine christliche Theologie ist durch solche solidarische gesellschaftliche Arbeit nur, aber immerhin der Hintergrund geklärt, vor dem die bäuerlichen Informationsbesitzer in den Dörfern und Städten gestern und heute ebenso wie die Jäger und Sammler einst und in der Zukunft durch das Christusparadigma auf Gott hin orientiert werden können. Natürlich wird sie in ihren Hauptteilen diese christliche Orientierungsgestalt für unsere Zeit und für diese Medienwelt beschreiben und sie wird an Orientierungsgestalten aus anderen Zeiten und anderen Medienwelten erinnern. Sie wird dabei nicht nur über diese Zeiten und Welten orientieren, sondern sich auch selbst als eine solche christliche Orientierungsgestalt verstehen. Aber gerade dann zeigt sich, daß wir in bezug auf diese Orientierungsmöglichkeit selbst weder das Heil zu erhoffen haben im Rückgang auf frühere, noch Unheil befürchten müssen wegen des bloßen Übergangs zu neuen Konsensualitätsformen.⁸¹ Daß das Christusparadigma orientiert, liegt nicht bei uns.

c) Übergänge

Während ich dies schreibe, habe ich noch die Bilder der Fernsehtribüne und den Wald der Satellitenantennen vor dem Brandenburger Tor vor Augen, die mir die Gewißheit gaben: Die Mauer wird sich öffnen. Ich denke an Berichte über die orientierende Kraft der kleinen Kerzen zurück, die von den Fürbittgottesdiensten den Weg in die Führerstände von S-Bahnwagen quer durch die Stadt und auf die großen Massendemonstrationen fanden – Orientierungen zum Frieden. Während ich dies schreibe, rüsten die Fernsehstationen zur Direktübertragungen vom Krieg gegen den Irak. Orientierungen wohin? Die Botschaft ist nicht ohne Medien; das scheinbar medienlose »Wort« ist modern-hermeneutische Fiktion. Aber das Medium ist auch nicht die Botschaft; das ist eine postmoderne Mystifikation der modernen Semiotik. Das Medium ist schließlich nicht einfach »Massage«, so daß sich die Botschaft mit ihm und seinetwegen in ein postmodernes

81 Vgl. einerseits Dalferth, a.a.O., andererseits Eilert Herms, *Gottes Wirklichkeit*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie* 1, 1987, hrsg. von Wilfried Härle / Reiner Preul (MThSt 22), 82-101. Ich will diese Ansätze mit jenen Extremmöglichkeiten nicht identifizieren, sondern festhalten, wie sich durch unsere Gespräche meine Auffassungen geklärt und – wie ich hoffe – vertieft haben.

Feuilletonphänomen verwandeln könnte. Christliche Orientierung findet in einem Orientierungsprozeß statt, dessen Außenaspekt die mediale Vermittlung von Mustern an autopoietische Elemente des christlichen Traditionsprozesses ist. In einem Innenaspekt erschließen sich neue christliche Traditionsgestalten, die als Ergebnisse dieses Orientierungsprozesses hervorgebracht werden. Im konsensuellen Milieu, das Menschen miteinander und diese mit der Natur verbindet, erscheint das Christusparadigma als mediale Interferenz. Postmodern heißt dies: Eben in der Art und Weise, wie alt und neu, fern und nah einander zugeordnet werden, die in unterschiedlicher medialer Repräsentation unsere Körpergrenzen berühren, kommt Christus zu uns.

Dabei orientieren wir, weil wir orientiert sind. Solche verbindliche Gestalten sind das Ergebnis und neuer Ausgangspunkt Theologischer Arbeit. Wie im vorigen Kapitel angedeutet⁸², leitet das Paradigma Theologischer Hermeneutik über zur Rekonstruktion des christlichen Orientierungsprozesses zwischen Religion, Anfechtung, Offenbarung und Theologie. Er vermittelt zwischen Objekt- und Metasprache, synthetischem und analytischem Aspekt im Algorithmus der Phasen des kreativen Prozesses, der ja schon verschiedentlich in den Blick kam. In den dort thematischen psychischen, sozialen und ökologischen Dimensionen kann dann – nachdem das mediale Ungenügen deutlich geworden ist – das moderne Zeichenparadigma und mit der Hermeneutik insgesamt die Hermeneutische Theologie noch einmal anders in den Blick genommen werden. Nach einer Theologischen Hermeneutik »Vom Mythos zu den Medien« ist allerdings auch »Theologische Arbeit« gegenwärtig nur mit dem Zusatz »in der Wendezeit« darstellbar. Was vor der Darstellung des orientierenden Christusparadigmas zu sagen ist: christlich orientierendes Prolegomenawissen, das nicht bloß theologiegeschichtlich, sondern wirklich systematisch-theologisch orientiert, ist in der gegenwärtigen Situation nicht in der Form von Lehrbuchwissen zu haben.

Klarer und leichter lehrbar läßt sich nach solchen Vorarbeiten das Christusparadigma selbst in seinen Grundzügen darstellen, wie sich mir in der theologischen Vermittlungsarbeit zeigt. Macht man sich seinen Aufbau und die gestaltenden Kräfte etwa in Riemanns Schema psychischer Orientierungskräfte klar⁸³, so ermöglicht gerade Schleier-

82 Vgl. o. Kap. VII.1.

83 Vgl. bes. Fritz Riemann, Die Persönlichkeit des Predigers in tiefenpsychologischer Sicht (1972), in: Perspektiven der Pastoralpsychologie, hrsg. von Richard Riess, Göttingen 1974, 152-166; ders., Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie (1961), München/Basel 1981; dazu Joachim Scharfenberg / Horst Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbewältigung, Olten 1981, bes. 170-197 (»Anthropologische Grundlagen einer Theorie des religiösen Symbols«).

achers Konstellation der »natürlichen Ketzereien am Christentum«⁸⁴ sowie der konfessionellen Polaritäten⁸⁵ eine Verbindung zwischen den heutigen paradigmatischen Anforderungen und den traditionellen Vorgaben christlicher Orientierung. Das Christusparadigma wirkt orientierend als »gute Gestalt«.

84 Vgl. Der christliche Glaube (21830), hrsg. von Martin Radecker, Berlin 1960, bes. Bd. 1, 129-134 (§ 22).

85 Vgl. a.a.O., bes. Bd. 1, 137-142 (§ 24).

Anhang 1

Notizen zur Geschichte der Hermeneutik

Die voranstehenden Analysen folgen zwar der diachronen Ordnung des christlichen Traditionsprozesses, aber in systematischer Absicht. Die Dekonstruktion der Hermeneutischen Theologie sollte die Umrisse des Paradigmas Theologischer Hermeneutik erkennen lassen. Die folgenden Notizen zur (Vor-)Geschichte der Hermeneutik wollen nur festhalten, daß sich auch unter der hermeneutischen Perspektive, die dieser (und die diesen) Paradigmenwechsel nahelegt, historisch noch mehr und anderes sagen ließe, als durch die Argumentationslinie der einzelnen Kapitel – vor allem in Kap. I – in den Blick kam.

1. Von Augustin zu Luther

a) Mittelalter: christliche Orientierung antik

Nicht nur die semiotische Terminologie (Signum, Signifikant, Signifikat, Designat, Denotat usw.) ist scholastisch. Auch zu den Distinktionen und Relationen der semiotischen Modelle gibt es schon Vorstufen bis zurück zu Augustin. Aber Vorsicht! Allenfalls kann man sagen, daß auch hier schon eine Integration von Platon *und* Aristoteles vorliegt, deren unterschiedliche Konstellierung der Kraftquell der höchst dynamischen mittelalterlichen Entwicklung ist. Augustin interpretiert alle aristotelischen Distinktionen innerhalb eines theo-ontologischen Modells in der Tradition von Philo und Origenes (und der Gnosis). Und in diesem Rahmen orientiert Christus als Lehrer quasi räumlich, auch wenn das Vorbild seiner Liebe moralisch oder erkenntnistheoretisch interpretiert wird. Gerade dann: Die Gottesliebe lenkt *alle* Triebe nach »oben« (zur Heimat, wie im gnostischen Mythos) – in derselben Bewegung weg von Körper, Stoff, Sinnlichkeit, Irrtum und Egoismus. Diese Bewegung beugt sich gehorsam unter das signum (die Welt), und folgt doch der Intention des Autors Christus auf die wahre res (Gott) hin.¹

1 Vgl. neben den praktische Beispielen in den Kommentaren zu den biblischen Schriften v.a. De doctrina christiana libri IV (397/426), hrsg. von Joseph Martin, Turnhout 1962

1. Von Augustin zu Luther

287

Das Mittelalter steht in dieser Tradition, wenn es die sich verfestigende Lehre vom vierfachen Schriftsinn insgesamt als Prinzip christlicher Orientierung versteht:

»Quadruplex sensus scripturae habetur in usu:
Littera gesta docet; quid credas allegoria;
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.«

Das ist als sensus scientiae, fidei, caritatis et spei der Heilsweg, der auch auf der Stelle (raptus) vom Lesen eines alttestamentlichen Textes über das Erkennen seiner christologischen und christlich-ethischen Dimension bis in die Tiefe seiner zeitenthobenen Wahrheits- und Sinn dimension, und d.h. vom inneren Bild der israelitischen Königsstadt bis vor die Tore des Himmlischen Jerusalem führen kann.

b) Luther: die Wende zur Neuzeit

Auch in seiner Hermeneutik ist Luther von Vorbildern abhängig. So hebt schon die Kommentierung der Bibeltexte durch Nicolaus von Lyra, von denen er ausgeht, den Literalsinn hervor als Orientierungslinie durch die mitgelieferte Auslegung der Tradition. Selbst die katholische Polemik wußte:

»Si Lyra non lyrasset,
Lutherus non saltasset.«²

Aber diese »Zurückführungen« verdecken das Wesentliche: Sie sind möglich, weil etwas Neues – wie stets, so auch hier – durch das Neuarrangement einzelner Erkenntnisse und durch Radikalisierung partieller Einsichten entstanden ist. Ich stelle das zuerst durch Karl Holl erschlossene und in dieser Perspektive gedeutete Material noch einmal zusammen, weil es die hermeneutische Umorientierung zu Beginn auch als semiotische zu verstehen erlaubt und weil heute im Übergang von der Hermeneutischen Theologie zu einer Theologischen Hermeneutik gerade die Lutherische Deutungsbewegung motivierend wirken kann.³

(CChr.SL 32), 1-167.

2 Zu Nicolaus von Lyra vgl. Henri de Lubac, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture, Paris, Bd. 2/2, 1964, 344-367 (»Nicolas de Lyre«), bes. 353. Zu jenem Distichon, das Nicolaus in seinen Postillae perpetuae in universa Biblia (1322/1330) zitiert (In Gal IV,3), vgl. a.a.O. Bd. 1/1 (1959), 23; zu entsprechenden Formeln bes. 23-39 (»Introduction«); 119-169 (»Les listes en présence«).

3 Vgl. dazu (mit Angaben der Quellenschriften) Karl Holl, Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst (1900), in: ders., Ges. Aufs. zur Kirchengeschichte, Bd. 1, Tübingen 2³1923, 544-582; Gerhard Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (1942) (FGLP 10/1), Nachdr. Darmstadt 1962. Die entscheidenden Hinweise verdanke ich meinem Lehrer Eberhard Wölfel; vgl. ders., Luther und die Skepsis. Eine Studie zur Kohelet-Exegese Luthers, München 1958

Die vielzitierte hermeneutische Konzentration Luthers auf den Literalsinn (für ihn: auf den *sensus grammaticus, historicus*) ist nicht methodisch, sondern theologisch begründet, und daher von paradigmensprengender Radikalität: »Sed primo grammatica videamus, verum ea Theologia.«⁴ Daß sich aber diese Theologie damit an eben jenes Textverstehen bindet, wie es gerade vom Humanismus methodisch und editionstechnisch, aber auch mit einem fast weltanschaulichen Selbstbewußtsein (»ad fontes«) gepflegt wird, darf wiederum nicht vergessen werden, wenn man Luthers Rede von der »claritas scripturae« zitiert, seine Anweisung, die dunklen Stellen seien von den klaren her auszu legen, und seine Behauptung, die Heilige Schrift sei »per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans.«⁵

Dabei haben wir wohl die größten Schwierigkeiten, das in seiner paradigmatischen Bedeutung zu verstehen, was uns an Luthers Hermeneutik sofort einleuchtet. Zunächst, daß wir den Sinn eines Textes verstehen, wenn wir die Intention des Autors erfassen, jenes geniale »wo er hinauswill videbo«, das dann bei Flaccius zur bis heute hermeneutisch weiterwirkenden Skopuslehre wird.⁶ Das muß aber zusammen gesehen werden mit der tiefbegründeten Einsicht, jedes Verstehen sei letztlich Erfahrungsverstehen, wie es ergreifend in Luthers letzter Notiz zum Ausdruck kommt:

»Den Vergil in seinen Hirten- und Bauernliedern kann niemand verstehen, er sei denn 5 Jahre Hirte oder Bauer gewesen. Den Cicero in seinen Briefen, so stelle ich mir's vor, kann niemand verstehen, er habe denn 20 Jahre sich in einem hervorragenden Staatswesen bewegt. Die Heilige Schrift meine niemand hinreichend verstanden zu haben, er habe denn hundert Jahre lang mit den Propheten die Gemeinden regiert. Du lege nicht Hand an die göttliche Aeneis, sondern tief anbetend gehe ihren Fußstapfen nach. Wir sind Bettler. Das ist wahr.«⁷

Wir selber stehen immer noch in eben derselben Tradition, die Verstehen an Erfahrung bindet, ja wir stehen in derselben neuzeitlichen, zunehmend von Wissenschaft und Technik geprägten Erfahrungslinie, vor deren Hintergrund erst die in Kap. I herausgearbeitete Hintergrundfunktion »empirischer«, singulärer, stets neuer Konstellationen hervortritt.⁸ Daher verstehen wir Luthers Hermeneutik immer auch »von innen«, d.h. wir haben es schwer, ihre geschichtliche Besonderheit zu erkennen. Zu dieser gehört aber eben die Hervorhebung

(FGLP 10/12).

4 WA 5, 27 (Operationes in Psalmos [1519/1521]).

5 WA 7, 97 (Assertio omnium articulorum [1520]).

6 WA 40 I 126 (Galaterbrief-Vorlesung [1535]).

7 WA.TR 6, 168, Nr. 5468, vgl. WA 48, 241, übers. nach Walther von Loewenich, Martin Luther. Der Mann und das Werk, München 1882, 367.

8 Vgl. Hans Wißmann u.a., Art. Erfahrung, TRE 10, 1982, 83-141; Eilert Herms, Theologie, eine Erfahrungswissenschaft, München 1978 (TEH 199).

»eigentlicher«, innerer Einsicht, echten Verstehens: eine Orientierung von Affekten, die von den *affectationes* der Schrift geleitet wird, und die als einzige wie in den Text hinein, so auch wieder herausführt. Gerade vor dem Hintergrund einer bereits neuzeitlichen, semiotischen Konstellation von eigentlicher und uneigentlicher Wahrheit erhält Luthers Hermeneutik ihr Profil – und dieses ist dann: theologisch. So leitet sich auch die innere Berechtigung, ja Unausweichlichkeit Hermeneutischer Theologie ab.

Luther kann die Bewegung zum Eigentlichen vorläufig als Übergang von bloßer Verstandeserkenntnis über jene schon erwähnte intentionale zur Willenserkenntnis beschreiben. Und die Unterscheidung von *claritas externa* und *interna* kann von uns manchmal »bloß hermeneutisch« gedeutet werden; sie ist aber »theologisch hermeneutisch«. In *De servo arbitrio* scheiden sich dann auch schon erstmals die philologischen von den hermeneutischen Theologen.⁹ Im Textverständnis tobt sich ein Kampf unterschiedlicher Willensrichtungen aus. In der Innenschau, im Verstehen der an die Lektüre gebundenen Erfahrung, daß eigentliches Verstehen keine Leistung, sondern Geschenk ist, wird daraus die Deutung der christliche Grundorientierung als Sieg des durch Gott gebundenen Willens über einen vorgeblich freien.

Vor dem Hintergrund dieses Geschehens wird dann Christus als Mitte, als *punctus mathematicus* der Heiligen Schrift gedeutet:

»Und darinne stimmen alle rechtschaffene Bücher über eins, das sie alle samt Christum predigen und treiben... Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret. Wiederumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thet.«¹⁰

Aus jener Erkenntnis stammt also diese Sicherheit zur Kritik, mit der Luther – bei aller Zeitgebundenheit in der Durchführung und bei aller Diskontinuität in der anschließenden Entwicklung – das Tor zur Moderne aufgestoßen hat: auch zur Historischen Kritik und zum kritischen Umgang mit der Tradition. Freilich: Wie er nun *Christus* gegen die Schrift ins Feld führen will, wenn seine Gegner die Schrift hinter sich wähten, und weil er *Christen* zutraut, in Fortsetzung der christlichen Tradition auch »neue Dekaloge« zu machen¹¹, ist Luther nicht einfach nur Vorläufer der Aufklärung und der Moderne.

Wir erinnern uns, daß er mit wachem Gespür wahrnahm, daß die Verschriftlichung den christlichen Traditionsstrom kanalisiert und christliche Orientierung auch erschweren kann.¹² Heute gilt beides:

9 1525; vgl. WA 18, 609.

10 WA.DB 7, 385-387 (Vorrede auf die Epistel S. Jacobi und Judae [1546]); vgl. WA.TR 2, Nr. 2383 (1532).

11 WA 39 I, 47 (Disputation vom 11.9.1535, Th. 53).

12 Vgl. o. Kap. VIII.2.a.

»Der Meister lehret im Herzen, doch durch das äußerliche Wort seiner Prediger, die es in die Ohren treiben, aber Christus treibt in das Herz.«¹³ Wir müssen uns hinabbeugen zur gebrochenen Gestalt der Überlieferung, wie sie uns in unserer Erfahrungswelt begegnet. Hinabbeugen müssen wir uns aber auch zu den Erfahrungsgestalten, die uns dort begegnen: Jesus in der Windel, Jesus am Kreuz, Paulus in seiner menschlichen »Schwachheit«. Hinabgebeugt hat sich schließlich Christus, wenn er sich durch das *testimonium internum* des Heiligen Geistes als »Christus in uns« zu verstehen gibt. Luthers Hermeneutik trägt also einerseits die moderne semiotische Signatur neuzeitlicher Hermeneutik. Andererseits sind die analogen christologischen Konstellationen auf allen Positionen, die das Zeichenmodell später definiert, mehr als bloß historisches Relikt. Diese Ausstrahlungen des Grundmusters christlicher Tradition verweisen auf Orientierungspotentiale, die eine bloß Hermeneutische Theologie nicht auszuschöpfen vermag.

2. Hermeneutik als Geisteswissenschaft

a) Theologische Entwicklung zur Historischen Kritik

In der Zeit nach Luther verbeißen sich protestantische Orthodoxie und nachtridentinischer Katholizismus in einem Kampf um das Schrift- oder Traditionsprinzip. Ob sich aber die Offenbarung an die Verbalinspiration oder an die sakramental-juristische Sphäre des Lehramtes bindet: Sie entfernt sich in beiden Fällen von der Basis des hermeneutischen Dreiecks, wo die innerweltlichen Gewißheiten der Neuzeit gewonnen werden. So gewinnt der außerkirchliche Versuch an Plausibilität, die vormodernen Gewißheiten eben durch die Konstellierung von empirischen (naturwissenschaftlichen) und transzendentalen (geisteswissenschaftlichen) Wahrheiten zu retten. »Offenbarung« gerät ins Zwielicht, etwa bei Lessing:

»... zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden ...

So ist auch das, leider, nur historisch gewiß; daß diese Geschichtsschreiber inspiriert waren, und nicht irren konnten.

Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.¹⁴

¹³ WA 10 II, 23 (Von beiderlei Gestalt des Sakraments zu nehmen [1522]).

¹⁴ Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), Philosophische und theologische Schriften, Bd. 2, Berlin/Weimar ²1968 (GW 8), 9-16, hier: 12.14.

Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen; daß er nie aufgehört hat, Mensch zu sein: das ist ausgemacht.

Folglich sind die Religion Christi und die christliche Religion zwei ganz verschiedene Dinge.«¹⁵

Das alte christliche Orientierungsbedürfnis produziert unter den modernen Wahrheitsbedingungen fast zwangsläufig eine historisch-kritische Betrachtung biblischer Traditionen. Dabei ist allerdings die Frage nach dem Historischen Jesus nicht identisch mit der nach dem Menschen Jesus, wie sie heute gestellt wird. Auch hier müssen wir uns, wenn wir geschichtliche Erkenntnis gewinnen wollen, um Distanz bemühen, weil wir noch in derselben Traditionslinie stehen. Bei Lessing ist noch die Anstrengung spürbar, den Zusammenbruch des alten Orientierungsgebäudes durch das semiotisch-hermeneutische Gestell der Neuzeit aufzufangen. Er kann dabei anknüpfen an Leibniz' Unterscheidung von »*verités de fait*« und »*verités de raison*«, die auf dem Boden aller Aufklärungsthemen schlummert – und auch aller Lösungen. (Daneben insistierte Pascal ähnlich wie Luther zukunftsweisend auf den »*verités de coeur*«.)

Diese Spannung durchzieht auch Lessings Argumentation. Sie sichert gleichsam im Rücken des theologisch im Vordergrund stehenden Orientierungsinteresses den Siegeszug der Historischen Kritik und des Positivismus bis in das Zentrum des modernen theologischen Paradigmas hinein. Die heimliche Botschaft lautet: Was wir wirklich sicher wissen, auch theologisch, wissen wir mit Bezug auf dieses selbst relationale Wissen. Wir können von Gott gar nichts wissen, was wir nicht durch Menschen wie Jesus erfahren. Was wir von ihm aber sicher wissen, das wissen wir aufgrund von historisch-kritisch erschlossenem Wissen. Die weiterführenden Fragestellungen an die Tradition verdanken sich alle den Forschungstechniken, die aus dieser Konstellation hervorgehen: Fragen nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der Predigt von Jesus wie der Predigt über ihn (Traditionskritik), nach dem Überlieferungsvorgang (Überlieferungs- und Quellenkritik), nach dem Messias- und Todesbewußtsein Jesu, nach der Jesusbewegung vor und nach Ostern. Differenzierungen und Polemiken an diesem Sachverhalt bleiben alle auf ihn bezogen und setzen ihn – auch in der Verdrängung – voraus.

b) Theologische Entwicklung zur Geisteswissenschaft

Seit der Aufklärungszeit wird das Wort Hermeneutik zwar in Philosophie und Theologie ins Deutsche übernommen – Johann Salomo Sem-

¹⁵ Ders., Die Religion Christi (1780), a. a. O. 538f, hier: 538.

ler etwa und Friedrich Schleiermacher haben es¹⁶ –, aber als Schuldisziplin führt die Hermeneutik in beiden Fächern zunächst ein Schattendasein. (Text-)»Auslegung« und »Exegese« entwickeln als historisch-kritische, schließlich positivistische Verfahren einen eigenen Methodenkanon, und auf sie richtet sich eine eigene Grundlagenreflexion, die sich nur noch zufällig unter diesem Dach einfindet. Erst auf Umwegen prägt sich die theologisch-hermeneutische Gesamt- und Ausgangskonstellation auch geschichtlich aus.

»Die Auslegungskunst ist eine philologische Disziplin, die auf eben so festen Prinzipien, als irgendeine andere beruht«, hatte zwar der Platon-Übersetzer Schleiermacher 1811 in seiner »Kurzen Darstellung des theologischen Studiums« geschrieben, und »Die Spezialhermeneutik des Kanon ist nur die nähere Bestimmung jener Regeln«. ¹⁷ Aber eben durch diese formale Allgemeinheit sicherte damals die Hermeneutik noch einmal die religiöse Dimension philologischen Bemühens. In den frühen hermeneutischen Manuskripten leiten gerade »Anschauung« und »Gefühl« von der (ideenhaften) Bedeutungseinheit eines Wortes zu der jeweiligen Sprachkonstellation, in der wir ihm begegnen: »Alles was Aufgabe der Hermeneutik sein kann, ist Glied eines Satzes«. Dort aber »verstehe (ich) nichts, was ich nicht als notwendig einsehe und konstruieren kann«. ¹⁸ Bei dieser Ausgangslage drängen Hermeneutik und Theologie über die Philologie hinaus. Der Schleiermacher der »Glaubenslehre« bestimmt Offenbarung als »eine Verknüpfung von Sätzen«, die nicht »aus ihrem Zusammenhang mit andern (verstanden werden kann)«. Diese Sätze selbst jedoch

»können auch zunächst nur erfaßt werden, worüber wir uns nur auf die ersten Grundsätze der Hermeneutik berufen, als Teile eines anderen Ganzen, als Lebensmoment eines denkenden Wesens, welches ursprünglich auf uns wirkt als eigentümliche Existenz, durch seinen Totaleindruck, und diese Wirkung ist immer eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein.«¹⁹

16 Von Semler vgl. u.a. Vorbereitung zur theologischen Hermeneutik, 4 Bde., Halle 1760/1769; vgl. Friedrich D.E. Schleiermacher, Hermeneutik, hrsg. von Heinz Kimmerle, Heidelberg 1959 (= AHAW.PH 1959/2).

17 28.30 (hrsg. von Heinrich Scholz, 1910, Nachdr. Darmstadt 1969, 54f); vgl. die 2. Aufl. 1830, 132: »Das vollkommene Verstehen einer Rede oder Schrift ist eine Kunstleistung und erheischt eine Kunstlehre oder Technik, welche wir durch den Ausdruck Hermeneutik bezeichnen«; 137: »Die neutestamentliche Spezialhermeneutik kann nur aus genaueren Bestimmungen der allgemeinen Regeln in Bezug auf die eigentümlichen Verhältnisse des Kanon bestehen« (a.a.O. 53f).

18 Vgl. dazu Manfred Frank, Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher, Frankfurt 1977; Schleiermacher, Hermeneutik, zit. Anm. 16, 31.64.

19 Der christliche Glaube (1830), hrsg. von Martin Redeker, 2 Bde., Berlin 1960, Bd. 1, 72 (10 Zus.). Vgl. 130f bei der Diskussion von Kanonbegriff und Schriftprinzip: Schleiermacher korreliert die (kirchenleitende) »Berufs- (als Lebens-) tätigkeit« der Apostel, insofern sie die Einprägung der »schon in einem gewissen Sinn dem göttlichen Geist beizulegende(n) Auffassung der Lebensmomente Christi« ist (Bd. 2, 297), mit

Und umgekehrt: Wenn jetzt

»die Hermeneutik zu der ihr als Kunstlehre gebührenden Gestalt gelangt und von der einfachen Thatsache des Verstehens ausgehend aus der Natur der Sprache und aus den Grundbedingungen des Verhältnisses zwischen den Redenden und Vernehmenden ihre Regeln in geschlossenem Zusammenhang entwickelt werden«,

dann begnügt sich gerade die nun im Vordergrund stehende »divinatorische« d.h. (nach-)schöpferische Komponente nicht mehr

»mit dem, was sich aus dem Act der ursprünglichen Conception eines Werkes in der Seele entwickelt sondern die Aufgabe ist dieser (ganze Mensch, W.N.) selbst mit der ganzen Art und Weise seiner wirklichen Entwicklung aus der Einheit und dem Totalzusammenhang dieses bestimmten Lebens.«²⁰

Die über das gesamte 19. Jahrhundert hin einflußreiche »Encyclopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften« des Schleiermacher-Schülers August Boeckh zeigt, wie sich in der weiteren Entwicklung Historische Kritik und Hermeneutik wechselseitig auf Philologie reduzieren.²¹ Diese bestimmt Boeckh in einer berühmt gewordenen Definition von ihrem Logos her als »das Erkennen des vom menschlichen Geist Producierten, d.h. des Erkannten«. ²² »Wenn wir der Hermeneutik die Aufgabe zugewiesen haben, die Gegenstände an sich zu verstehen«, unterscheidet er dann weiter, so ist »Die Aufgabe der Kritik ..., das Verhältnis zwischen mehreren Gegenständen zu verstehen«. ²³ »Die Kritik soll im Verein mit der Hermeneutik die historische Wahrheit ausmitteln«, denn: »Der Zweck der Philologie ist rein historisch; sie stellt die Erkenntnis des Erkannten objectiv für sich hin.«²⁴ So stellt Boeckh denn auch im Gesamtaufbau seines Lehrbuchs folgerichtig Hermeneutik und Kritik als »Formale Theorie der philologischen Wissenschaft« zusammen und dann lediglich den »Materiale(n) Disciplinen der Alterthumslehre« gegenüber.

Dilthey verknüpft in seiner um die Jahrhundertwende erschienenen Abhandlung über »Die Entstehung der Hermeneutik« jene Akzentverlagerung bei Schleiermacher mit dessen Aufgabenbestimmung der Hermeneutik und wendet sie ins Prinzipielle. Schleiermachers Ortsbestimmung der Hermeneutik im »Leben« verdinglicht sich dabei zusehends. Wir folgen Diltheys Rekonstruktion Schritt für Schritt:

deren Ausprägung in der Heiligen Schrift, der er »die richtigen Äußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigentümlichen Denk- und Sprachgebiets eines jeden als seines individualisierten Schriftverständnisses« zuschreibt (a.a.O. 302f).

20 Hermeneutik, zit. Anm. 16, 156.150 (»Die Akademiereden von 1929«).

21 (Vorl. 1809-1865, hrsg. von Ernst Bratuschek, 1877), hrsg. von Rudolf Klusmann, 21886, Nachdr. Darmstadt 1966.

22 A.a.O. 10.

23 A.a.O. 77.

24 A.a.O. 175.18.

»Wir nennen den Vorgang, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen: *Verstehen* ...

Aber auch die angestrengteste Aufmerksamkeit kann nur dann zu einem kunstmäßigen Vorgang werden in welchem ein kontrollierbarer Grad von Objektivität erreicht wird, wenn die Lebensäußerung fixiert ist und wir so immer wieder zu ihr zurückkehren können. Solches *kunstmäßige Verstehen von dauernd fixierten Lebensäußerungen nennen wir Auslegung oder Interpretation* ...

Die Auslegung und die mit ihr untrennbar verbundene kritische Behandlung dieser (in der Schrift enthaltenen, W.N.) Reste (menschlichen Daseins, W.N.) war demnach der Ausgangspunkt der *Philologie*. Diese ist nach ihrem Kern die *persönliche Kunst und Virtuosität in solcher Behandlung des schriftlich Erhaltenen* ...

Daher bildete sich früh aus der Kunst der Auslegung die *Darstellung ihrer Regeln*. Und aus dem Widerstreit dieser Regeln ... und dem so bedingten Bedürfnis, die Regeln zu begründen, entstand die hermeneutische Wissenschaft. Sie ist die *Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmälern*.

Indem diese die Möglichkeit allgemeingültiger Auslegung aus der Analyse des Verstehens bestimmt, dringt sie schließlich zu der Auflösung des *ganz allgemeinen Problems* vor, mit dem diese Erörterung anhub; neben die Analyse der inneren Erfahrung tritt die des Verstehens ...²⁵

Dilthey selbst wird die Hermeneutik nur fortführen bis zu einer »Kritik der historischen Vernunft«.²⁶ Aber der Weg zu einer »Lebensphilosophie« mit der Hermeneutik als Leitwissenschaft ist eingeschlagen. Auch Edmund Husserls phänomenologische Philosophie konnte man noch als Methodologie mißverstehen. Doch sein Schüler Heidegger greift jenen Drang ins Universale auf und radikalisiert ihn zu einer »hermeneutischen Phänomenologie«, von der her sich begründen läßt, warum die Verhältnisbestimmung von »Sein und Zeit« beim Seinsverständnis des Menschen einsetzt. In dieser Geburtsstunde der Neuen Hermeneutik wird Diltheys Einsicht in das hermeneutische Grundproblem der Schriftlichkeit mit einem überheblichen Überbietungsgestus vom Tisch gewischt:

»... der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἐρμηνεύειν ... Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bedeutet ... diese Hermeneutik (wird) zugleich »Hermeneutik« im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat

25 In: Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, hrsg. von Georg Misch, Stuttgart / Göttingen 1957 (GS 5), 317-338, hier: 318-320. Die Abhandlung geht zurück auf die frühe Preisschrift (1860), die unter dem Titel »Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik« abgedruckt ist in: Leben Schleiermachers. Zweiter Band: Schleiermachers System als Philosophie und Theologie. Zweiter Halbband: Schleiermachers System als Theologie, hrsg. von Martin Redeker, Göttingen 1966 (GS 14/2), 595-787.

26 Diltheys »Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften« trägt den Untertitel »Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft«, in: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1905-1910), hrsg. von Bernhard Groethuysen, Göttingen 1958 (GS 7), 189-291.

vor allem Seienden als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, insofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet ..., das verwurzelt, was nur abgeleitetweise »Hermeneutik« genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften.²⁷

Später kann Heidegger direkt sagen, »in einem Spiel des Denkens, das verbindlicher ist als die Strenge der Wissenschaft« bringe Hermes »die Botschaft des Geschickes«, »die uns als Botengänger *braucht*«. ²⁸ Denn nach der »Kehre« spricht er mit dem Sein im Rücken:

»Das Sein kommt, sich lichtend, zur Sprache ... Diese wird so selbst in die Lichtung des Seins gehoben ... Indem die also voll ins Wesen gebrachte Sprache geschichtlich ist, ist das Sein in das Andenken verwahrt. Die Ek-sistenz bewohnt denkend das Haus des Seins.«²⁹

Als Hans-Georg Gadamer in »Wahrheit und Methode« diese »ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache« nachvollzieht, fordert er:

»Das Verstehen ist nicht so sehr als eine Handlung der Subjektivität zu denken, sondern als Einrücken in ein Überlieferungsgeschehen, in dem sich Vergangenheit und Gegenwart ständig vermitteln. Das ist es, was in der hermeneutischen Theorie zur Geltung kommen muß, die viel zu sehr von der Idee eines Verfahrens, einer Methode, beherrscht ist.«

Die daraufhin sich abzeichnenden »Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik«³⁰ münden gemeinsam mit der »phänomenologischen Hermeneutik« ein in jene Hermeneutische Theologie, die sich nicht mehr durch Gadamers »Überlieferungsgeschehen« oder »Wirkungsgeschichte«, sondern radikaler definiert: »Gegenstand der Hermeneutik

27 Sein und Zeit (1926), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1977 (GA 1/2), 36-52 (7: »Die phänomenologische Methode der Untersuchung«), hier: 50f.

28 Aus einem Gespräch von der Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: Unterwegs zur Sprache (1959), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt 1985 (GA 1/12), 79-146, hier: 121.146.

29 Über den Humanismus (1946), Frankfurt 1949, 45.

30 So der Utl. des Buches, jetzt: Hermeneutik I, Tübingen (1960) ⁵1986 (GW 4); Zitate als Überschrift des 3. Teils (S. 385ff) bzw. S. 295. Ähnlich wie bei Bultmann kontrollieren auch bei Gadamer philologische Disziplin und interpretatorisches Interesse an den »Phänomenen« die Auswirkungen der von Heidegger her sich stets nahelegenden Ontologisierungen (und Ideologisierungen). Beide Positionen werden dadurch janusköpfig. Erscheinen sie einerseits »weniger radikal« als die mancher Heidegger-Schüler, so weisen sie andererseits voraus in eine paradigmatisch weniger eingeschränkte Zukunft der Hermeneutik. So ist Gadamer schon in seinem Hauptwerk sehr sensibel für die mediale Sonderfunktion der Schrift innerhalb des Überlieferungsgeschehens; seine »ontologische Wende« weist voraus auf erkenntnistheoretische Einsichten des Konstruktivismus. Dies bestätigt unfreiwillig Heinz-Günther Stobbe, Hermeneutik – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Zürich/Köln und Gütersloh 1981 (Ökumenische Theologie 8).

(ist) das Wortgeschehen als solches.« »Theologische Hermeneutik ist Lehre vom Worte Gottes.«³¹ »Theologie ist eigentlich Hermeneutik.«³²

Anhang 2 Strukturalismus und Strukturele Analyse

Michael Biehl

Raconter pour le redire une dernière fois, ne sera jamais que dire ce qu'il advient d'une personne ou d'une chose, énoncer la succession des prédicats que son devenir lui confère.
(Claude Bremond)

Ich möchte in diesem Anhang eine strukturalistische Methode im Rahmen der Geschichte des Strukturalismus historisch und systematisch vorstellen, die besonders in bezug auf biblische Texte entwickelt wurde. Je nachdem, welche Perspektive und welches Interesse die Darstellung beherrschen, treten dabei andere Personen und Theorien in den Vordergrund. Die wichtigsten Beiträge zur Entwicklung einer strukturalen Theorie stammen aus dem Bereich der allgemeinen und vergleichenden Sprachwissenschaften und dem der Ethnologie (*cultural anthropology*). Auf dem Gebiet der Sprachwissenschaft sind insbesondere der sog. Genfer Strukturalismus von Ferdinand de Saussure, Vertreter des Russischen Formalismus sowie des Prager Strukturalismus zu nennen; unter den Ethnologen vor allem der Franzose Claude Lévi-Strauss, der in der Tradition der französischen Soziologie von Marcel Mauss steht.

In einem ersten Durchgang (1.) geht es kurz um den Strukturalismus als Theorie, insbesondere als Theorie der Literatur, wobei ich hier mit dem Russischen Formalismus einsetzen möchte, weil dort die theoretischen Implikationen und Konsequenzen für literarische Texte und Literaturtheorie wesentlich deutlicher hervortreten als bei einem Einsatz etwa bei de Saussure. Zudem kann dadurch wenigstens angedeutet werden, wo sich die Vertreter der breiten und bunten Strömung des sog. Poststrukturalismus vom Strukturalismus absetzen. Das wird, so meine ich, anhand ihrer Gedanken zur Theorie von Texten und zur Funktion von Literatur wesentlich schneller einsichtig als durch eine Rekonstruktion ihrer Kritik am Zeichenbegriff. Weiterhin sollen hier Modelle und Begrifflichkeit des Strukturalismus angesprochen werden, die für eine strukturale Theorie der Erzählung bedeutsam sind.

In einem zweiten Durchgang (2.) geht es dann um die Strukturele Analyse von Erzählungen. Auf dem bereitgestellten Hintergrund soll dargestellt werden, wie durch eine strukturale Theorie der Erzählung die Entwicklung von Modellen vorangetrieben wurde, die den Übergang von der Oberfläche des Textes zu den Tiefenstrukturen methodisch reflektieren.

31 Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Hermeneutik (1959), in: ders., Wort und Glaube, Bd. 1, Tübingen 1967, 319-348, hier: 335-338 (gesp.); auch in: Die neue Hermeneutik, hrsg. von James Robinson / John B. Cobb jr., Zürich/Stuttgart 1965 (NLT 2), 109-146, hier: 129-134.

32 Heinrich Ott, Was ist systematische Theologie? (1961), in: Der spätere Heidegger und die Theologie, hrsg. von James M. Robinson / John B. Cobb, jr., Zürich/Stuttgart 1964 (NLT 1), 95-133, hier: 96.

Was theoretisch erörtert wurde, soll dann in einem dritten Durchgang (3.) auf die Erzählung von der »Hure« Rahab angewendet und vertieft werden. Hier werden die Verfahrensschritte im einzelnen dargestellt, die den voranstehenden Textanalysen vorausgehen (vgl. o. III.2.c).

1. Strukturalismus als Theorie

a) Strukturalismus als Theorie der Literatur

(1) Seit 1916 veröffentlichten Theoretiker wie Boris Eichenbaum, Jurij Tynjanov, Viktor Schklovskij und Roman Jakobson ihre Arbeiten zur poetischen Sprache in der »Gesellschaft zur Erforschung der poetischen Sprache«, Opojaz. Der Name »Formalisten« wurde der Gruppe von der literarischen Opposition gegeben; die Gruppe selbst benutzte ihn in polemischer Absicht. Ich folge in dieser Darstellung Eichenbaum in seinem klassischen Aufsatz »Die Theorie der formalen Methode«.¹ Die Formalisten entwickelten ihre Methode in polemischer Opposition zu den Symbolisten, die annahmen, Denken vollziehe sich in Bildern, deren Inhalt die Dichter eine Form geben.² Eine Aufgabe der Kunst ist dagegen nach Auffassung der Formalisten, eine »nicht-psychologische« Wahrnehmung³ zu ermöglichen, deren Bearbeitung die Kunstmittel dienen; Begriffe wie »erschwerter Wahrnehmung« und »Verfremdung« werden im Zusammenhang damit gebraucht⁴. Sie sollen den Automatismus der normalen Wahrnehmung zerstören.

Die Form, die an sich inhaltlich ist, wird als »konkret-dynamisch« definiert.⁵ Aufgrund seiner Analysen der literarischen Formen, in denen sich die poetische Funktion der Sprache äußert, definiert der Russische Formalismus:

– Gegenstand der Literaturwissenschaft ist das Spezifische eines Werkes, das Literarische, das in der Gestaltung des Sujets, der Form, besteht⁶.

– Die Form eines Werkes wird auf der Folie der Form anderer Werke gesehen⁷. »Reihen« von Formen werden aufgestellt und untersucht.⁸

1 Vgl. Boris Eichenbaum, Die Theorie der formalen Methode (1925), in: ders., Aufsätze zur Theorie und Geschichte der Literatur, Frankfurt 1965, 7-52.

2 A.a.O. 19.

3 A.a.O. 20.

4 A.a.O. 22f.

5 A.a.O. 20.

6 A.a.O. 14.

7 A.a.O. 28.

8 A.a.O.

– Die neue Form tritt nicht auf, um einen anderen Inhalt auszudrücken, sondern um die alte Form abzulösen (Schklovskij).⁹

– Formen und Reihen entstehen in einem »Prozeß der dialektischen Selbsterzeugung«. Die Literatur wird als Sozialphänomen mit eigenen Entwicklungen aufgefaßt.¹⁰

Dem Russischen Formalismus zufolge ist es die Form, die das Spezifische eines Werkes »organisiert«. Durch die oben genannten Kunstmittel wird das Material bearbeitet.¹¹ Literatur wird nach den aufgetretenen Reihen und deren internen Bezügen untersucht. Es handelt sich hier m.E. um eine Vorform der Theorie der Intertextualität, die für den Poststrukturalismus wichtig werden wird. In beiden Fällen geht es darum, daß nicht die Beeinflussung eines Autors durch andere untersucht wird, sondern die Auseinandersetzung seiner Texte mit den vorausgegangenen Texten.¹² Der Russische Formalismus untersuchte dieses Phänomen als Reaktion von sprachlichen Kunstwerken auf frühere innerhalb von definierten Reihen, die anhand ihrer Formen aufgestellt werden konnten. Die literarischen Reihen stehen dabei auch in Beziehung zu nicht-literarischen Reihen. Der Einfluß der Epoche des Werkes, des Autors und seines Zeithintergrundes muß daher studiert werden als Beeinflussung einer Reihe durch andere.¹³

(2) Der Russische Formalismus kann entweder klar vom *Prager Strukturalismus* abgegrenzt oder als sein Vorläufer verstanden werden. Die erste Position hilft, seine eigenen Fragen und Ergebnisse zu

9 A.a.O. 43.

10 A.a.O. 47.

11 A.a.O. 78.

12 Der Begriff der Intertextualität stammt von dem russischen Semiotiker Michail Bachtin; vgl. Algirdas Julien Greimas / Joseph Courtès, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la Théorie du Langage*, Paris 1979, 194. Roland Barthes, *Das semiologische Abenteuer* (fr. 1985), Frankfurt 1988, 10, hat den Begriff der Intertextualität von der französischen Semiotikerin Julia Kristeva. Dort gehört er in den Zusammenhang der Auffassung, daß Sinngabe »signifikante Praxis« ist, deren Unbewußtes Prozeß der Triebdyaden, des körperlichen und ökologischen Kontinuums und der gesellschaftlichen Verhältnisse ist; vgl. Julia Kristeva, *Die Revolution der poetischen Sprache* (fr. 1974), Frankfurt 1978, 26ff.95. Literatur ist daher Praxis, »écriture«, Produktivität: »Er (der Text) ist eine Textverarbeitung ..., eine Intertextualität: Im Bereich des Textes überschneiden und neutralisieren einander mehrere Aussagen, die anderen Texten entstammen ... Die Auffassung des Textes als Ideologem entscheidet über das eigentliche Verfahren einer Semiotik, die den Text in der Gesellschaft und der Geschichte (in deren Text) ansiedelt, indem sie ihn als Intertextualität untersucht« (Julia Kristeva, *Der geschlossene Text*, in: *Textsemiotik als Ideologiekritik*, hrsg. v. Peter V. Zima, Frankfurt 1977, 194-229, hier: 194f). Von daher läßt sich die Thematik der Intertextualität bei allen wiederfinden, die sich strukturalistisch mit dem Diskurs auseinandersetzen als gesellschaftliche Praxis, z.B. bei Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (fr. 1969), Frankfurt 1981. Interessant ist, daß die Thematik auch im Poststrukturalismus wichtig ist, besonders in der eigenwilligen Ansicht von Harold Bloom, daß poetische Texte geschrieben werden, um die früheren »rivalisierenden« Texte zu verdrängen. Vgl. bes. ders., *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, New York 1973.

13 Vgl. hierzu auch Jean-Pierre Faye, *Fragen an Roman Jakobson* (1966), in: *Alternative* Nr. 65, 1969, 45-53, hier: 45f.

würdigen, wohingegen die zweite zu leicht nur die Ansätze hervorhebt, die im Prager Strukturalismus fortbestanden.¹⁴ Ich möchte den Strukturalismus des »Cercle Linguistique de Prague« unter der Perspektive einer biographischen Kontinuität beschreiben. Jakobson, eines der Gründungsmitglieder des Opojaz, gehörte auch zu den Initiatoren des Mitte der zwanziger Jahre gegründeten Prager Kreises. Die berühmten Thesen von Jakobson und Tynjanov¹⁵ betrachte ich daher als Manifest, das den Übergang vom Russischen Formalismus zum Prager Strukturalismus bezeichnet¹⁶.

Der entscheidende Schritt war hier die Einführung des Systembegriffes: Gegensätze werden nicht mehr puristisch geschieden, sondern ihre Interdependenz tritt in den Vordergrund, vor dem Hintergrund eines Ganzen, das andere Eigenschaften hat als die Teile, die es konstituieren.¹⁷ Im Rahmen der Phonologie, einem Schwerpunkt des Prager Kreises, führt dies zur Entdeckung des hierarchisch geordneten Systems von binären Oppositionen.¹⁸ Die Poetik, der zweite Schwerpunkt der Gruppe, wird in der Folge als eine Funktion der Sprache verstanden, in der nicht das Signifikat – wie in der kommunikativen Funktion der Sprache – dominiert, sondern das Signum selbst.¹⁹ Diese Unterscheidung beruhte auf der Arbeit von de Saussure, der bei einem Zeichen (Signum) Signifikat (Bedeutetes) und Signifikant (Bedeutendes) unterschied. In Ihrer poetischen Funktion verliert nach dem Prager Strukturalismus die Sprache den referentiellen Bezug des Zeichens auf einen Gegenstand (Signifikat); Laut und Bedeutung (Signifikant) treten enger zusammen als in der kommunikativen Funktion der Sprache.²⁰

Auch die Frage der Reihen wollten Jakobson und Tynjanov neu angehen, indem sie die Evolution als Diachronie auffaßten.²¹ Die statische Betrachtung einer Form unter episodischer Hinzuziehung von literarischem und außerliterarischem Material verwarfen beide. Evolution und Systembegriff werden in dem aufeinander definierten Begriffspaar Diachronie und Synchronie zusammengefaßt.²² Jetzt werden also die Beziehungen eines strukturierten Systems mit einer Dominante

14 Vgl. dazu Jurij Striedter, *Russischer Formalismus*, München (1971) ³1981 (UTB 40), IX-X.

15 Vgl. dazu Roman Jakobson, *Probleme der Literatur- und Sprachforschung*, in: ders., *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, hrsg. von Elmar Holenstein, Frankfurt 1979, 63-66. Bei diesem Text handelt es sich um das berühmte Strukturalistische Manifest von 1928, dessen Mitautor Tynjanov war.

16 Natürlich wird hier auch das Erbe des Russischen Formalismus formuliert, wie insbesondere die Begriffe »Dominante« und »Funktion« zeigen.

17 Vgl. dazu Elmar Holenstein, *Einführung. Von der Poesie und der Plurifunktionalität der Sprache*, in: Jakobson, zit. Anm. 15, 7-60.

18 A.a.O. 7f.

19 A.a.O. 24.

20 A.a.O. 23.

21 Vgl. Jakobson, zit. Anm. 15.

22 A.a.O. 64.

zu anderen Systemen zu einem Objekt der Literaturwissenschaft. Die Korrelation der Systeme hat eigene Strukturgesetze: Ein System der Systeme entsteht.²³

Wichtige Grundgedanken des Strukturalismus sind hier bereits angeklungen. Es sind vor allem die Einführung des Modellbegriffs über den Systembegriff, das Grundmodell der Phonologie sowie die Bestimmung des Gegenstands, auf den sich das theoretische Interesse richtet. Nicht das einzelne Werk steht im Mittelpunkt, sondern seine intertextuellen Verweise auf andere literarische Werke und nicht-literarische Komplexe.

Jakobson mußte fliehen, als die deutschen Truppen in die Tschechoslowakei einmarschierten, und gelangte über Umwege nach Amerika, wo er zuerst in New York und dann in Cambridge, MA, lehrte. Ein weiteres Mitglied des Prager Kreises, René Wellek, verließ den Kreis bereits in den Anfangsjahren und kam 1927 in die USA.

(3) Die Literaturtheorie des *New Criticism* bildete sich seit dem Ende der dreißiger Jahre im Milieu der amerikanischen Universitäten heraus.²⁴ Wellek ist ein Vertreter dieser Theorie und gab 1942 mit Austin Warren »Theorie der Literatur« heraus, das, mit Einschränkungen, als ein Handbuch des *New Criticism* verstanden werden kann.²⁵

Gemeinsam ist den Theoretikern des *New Criticism* die Konzentration auf die Analyse des einzelnen Textes, die oft in strenger Abkehr von der Untersuchung psychologischer Einflüsse geschieht. Auch Untersuchungen zum biographischen und sozialen Hintergrund des Autors und seines Werkes werden abgelehnt.²⁶

Nach Wellek-Warren betrachtet der *New Criticism* einen Text näherhin so: Als Dichtung wird ein Produkt in einer ästhetisch verwendeten Sprache bestimmt; die ästhetische Funktion der Sprache kann ihren Geltungsbereich einschränken oder ausdehnen.²⁷ Als Gegenstand der Literaturwissenschaft werden Texte bestimmt, die »fiktional« sind. Ein »ästhetisches Objekt« der Literatur ist in seiner Fiktionalität in dreifacher Hinsicht autonom: gegenüber seinem Autor,²⁸

23 A.a.O. 65.

24 Vgl. Armin P. Frank, *Nachbemerkung*, in: Elder Olson / Kenneth Burke / Eliseo Vivas / John C. Ransom, *Über Formalismus. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*, Frankfurt 1966, 145-152. Zu wichtigen Vorläufern des *New Criticism*, z.B. T. S. Eliot, vgl. Ulrich Horstmann, *Parakritik und Dekonstruktion. Eine Einführung in den amerikanischen Poststrukturalismus*, Würzburg 1983, 11.

25 (Am.: *Theory of Literature*), Berlin 1968, Neuaufl. Frankfurt 1985.

26 Vgl. Frank, zit. Anm. 24, 147.

27 Vgl. Wellek/Warren, zit. Anm. 25, 19.

28 A.a.O. 73ff.

gegenüber seiner Epoche und ihrer Gesellschaft²⁹ und in bezug auf den Leser³⁰.

Literaturgeschichte wurde für den Russischen Formalismus durch die Abweichung von der Norm skandiert, wobei eine neue Form entsteht (man denke an die Definition von Schklovskij).³¹ Für den New Criticism Wellek-Warrens dagegen zerfällt Literaturgeschichte in Perioden, die sich durch in der historischen Realität objektiv gegebene Normen bestimmen lassen.³²

Wellek-Warren kennen die Ansätze des Prager Kreises und des Russischen Formalismus. Auch sie sprechen von Struktur, wie der Prager Kreis; sie siedeln sie allerdings auf der materiellen Ebene der Form an und unterscheiden davon eine Botschaft, die sich dem Leser in einem »Erlebnisakt« erschließt.³³ Hinter dem New Criticism steht letztlich eine hermeneutische Position. Im New Criticism führt das zu Zwiespältigkeiten im Versuch, den Zusammenhang von Form, Inhalt, Gehalt etc. zu klären. Ein solcher Ansatz unterscheidet sich deutlich vom Gedanken eines formal explizierbaren Modells und der Betrachtung der Literaturgeschichte unter den Gesichtspunkten von Synchronie und Diachronie.

(4) Die Ausgangslage in den sechziger Jahren in *Frankreich* war ähnlich; hier kam es wegen der strukturalistischen anti-hermeneutischen Polemik zu einer Strukturalismusdebatte. Der Ethnologe Lévi-Strauss hatte mit seinem Buch »Das wilde Denken« die Behauptung aufgestellt, das wissenschaftliche Denken des Westens stehe den mythischen Strukturen im Denken der sog. »Wilden« viel näher, als westliche Denker wahrhaben wollten.³⁴ Aus der These über das »wilde Denken« folgt u.a., und das ist interessant für unsere Überlegungen, daß Bedeutung ein Phänomen des Verweises ist: Ein Wort verweist auf ein anderes, ein Text auf einen anderen (Intertextualität!), und alle Worte und alle Texte verweisen auf die Sprache und auf die Strukturen, die ihrerseits auf deren Träger verweisen. Dieser Träger ist das

29 A.a.O. 89f. Womit nicht gelegnet wird, daß Literatur immer im Bereich einer bestimmten Kultur auftritt und sich auch Einflüsse bestimmter Ereignisse auf ein Werk aufzeigen lassen. Diese sind jedoch immer im Rahmen der typischen Fiktionalität der Literatur zu sehen und zu werten und sind keinesfalls soziologische Anmerkungen.

30 A.a.O. 126.

31 Striedter, zit. Anm. 14, LXXI.

32 Wellek/Warren, zit. Anm. 25, 251.

33 A.a.O. 131ff, bes. 134.

34 Vgl. Claude Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (fr.: *La Pensée sauvage*, 1962), Frankfurt (1968) 1973, 25-36. Die Kritik kam vor allem von Paul Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus* (Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1) (fr. 1969), München 1973, bes. 37-79; vgl. auch *Das wilde Denken*. Eine Diskussion, in: Claude Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung*, Frankfurt 1980, 71-112; Wolfgang Iser, *Strukturen existenzieller Interpretation*. Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer Paradigmen, Göttingen 1983, 53ff, passim.

menschliche Hirn mit seinen neurophysiologischen Strukturen. Lévi-Strauss:

»Denn was habe ich anderes gelernt von den Meistern, denen ich gelauscht, von den Philosophen, die ich gelesen, von den Gesellschaften, die ich besucht habe und auch von jener Wissenschaft, auf die der Westen so stolz ist – was habe ich anderes gelernt als Bruchstücke von Lektionen, die, zusammengesetzt, die Meditation des Weisen am Fuße des Baums ergeben? Jedes Bemühen um Verständnis zerstört den Gegenstand, mit dem wir uns befassen, zugunsten eines anderen Bemühens, das ihn wiederum vernichtet zugunsten eines dritten und so weiter, bis wir Zugang finden zu der einzigen dauerhaften Gegenwart, derjenigen, bei der sich der Unterschied zwischen dem Sinn und dem Fehlen von Sinn verflüchtigt, jener, von der wir ausgegangen sind.«³⁵

Im Zusammenhang dieses Zitats weitet Lévi-Strauss das strukturalistische Verfahren bis auf die Ebene von ganzen Kulturhorizonten aus. Mit seiner skeptischen, fast pessimistischen Haltung steht er nicht allein. Auch Roland Barthes spricht von diesem Nicht-Sinn, dieser zerstörten Hoffnung auf die Existenz eines von uns unabhängigen Sinns hinter dem menschlichen Sprechen: Eine Erzählung ist nach ihm eine organisierte Ansammlung von Zitaten aus den ihr zugrundeliegenden Codes (vgl. u.). Eine Erzählung verweist auf diese Codes, die auf andere verweisen (vgl. den Gedanken der Reihen im Russischen Formalismus), die auf die Sprache verweisen, die auf nichts »da draußen«, außerhalb ihrer selbst, verweist.³⁶ Die Konsequenz dieses Ansatzes macht das Engagement der Gegner verständlich: Hinter dem Sinn der Erzählungen steht das Nichts, das kalte Licht der Sterne, und alle Erzählungen der Welt wären im Letzten nur ein Plappern, wie Barthes sagte, ein verzweifelter Versuch des Menschen, die Welt zu »besprechen«, um der Lektion des Weisen am Fuße des Baums zu entgehen (und wohl auch den Lektionen der Weisen auf einigen Pariser Lehrstühlen).

Das ist auch Religionskritik, denn das müßte auch für die Texte des »wilden« Denkens gelten, die zur Bibel zusammengefaßt wurden. Der Philosoph Paul Ricoeur antwortete daher auf theologischem Gebiet und meinte, die Methode von Lévi-Strauss könne das Eigentliche der biblischen Texte gerade nicht treffen. Während er zustimmte, daß im Denken der »Wilden« das Arrangement der Mythen dazu diene, Zeit zu vernichten, und ein Arrangement nur auf ein anderes verweise³⁷, liege das Spezifische der biblischen Texte in der darin erfaßten Zeit-

35 Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (fr. 1955), Frankfurt (1978) 1989 (stw 240), 408.

36 Ich möchte hier für Barthes aus literarischen Gründen verweisen auf ders., *Reich der Zeichen* (fr. 1970), Frankfurt 1981, 17ff.

37 Das führt Lévi-Strauss in den »Mythologica« vor: Bd. 1: *Das Rohe und das Gekochte* (fr. 1964), Frankfurt (1971) 1980; Bd. 2: *Vom Honig zur Asche* (fr. 1966), Frankfurt (1972) 1976; Bd. 3: *Der Ursprung der Tischsitten* (fr. 1968), Frankfurt 1976; Bd. 4: *Der nackte Mensch* (fr. 1971), 2 Bde., Frankfurt, 1975/1976.

lichkeit, die dem Hörer in der Interpretation jeweils immer wieder neu Transzendenz erschließt³⁸.

In der Kritik wird der Unterschied zwischen verstehenden und erklärenden Methoden behauptet: Der Sinn sei ein Phänomen, das sich nur dem Verstehen erschließe, seine Symbole »entbergen« sich. Die strukturelle Methode laufe daran vorbei, weil sie als »erklärende« Methode das Phänomen reduziere und dabei die Botschaft verliere. Schon die Metaphorik der verstehenden Methode weist auf den Unterschied hin. Für sie ist der Sinn »da«, er existiert hinter den Aussagen als das ewig Unsagbare, das dennoch immer wieder angegangen wird. Lévi-Strauss nennt diese Position einen Mystizismus:

»In meiner Perspektive ist der Sinn dagegen nie ein ursprüngliches Phänomen: Der Sinn ist immer auf etwas zurückzuführen. Anders gesagt, gibt es hinter jedem Sinn einen Unsinn und das Gegenteil ist nicht wahr.«³⁹

(5) In der amerikanischen Diskussion wurde seit Anfang der siebziger Jahre sowohl in den Literatur- und Textwissenschaften wie in der Ethnologie der französische Strukturalismus aufgegriffen.⁴⁰ Es überrascht daher wenig, wenn zwischen dem hermeneutischen New Criticism und strukturalistischen Denkern auch in den USA eine Strukturalismusdebatte entstand.⁴¹ Nur wenig später begann auch die

38 Vgl. Ricœur, zit. Anm. 34, 37ff.

39 Lévi-Strauss, *Mythos*, zit. Anm. 34, 86.

40 Aus der reichen Literatur möchte ich vor allem nennen Jonathan Culler, *Structuralist Poetics. Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*, London 1975; Frederic Jameson, *The Prison-House of Language. A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, NJ 1972 (sein Ausdruck »Prison-House« gibt gut wieder, welche Gefühle der Skepsis und Pessimismus die Rezipienten dem französischen Strukturalismus zuschrieben); außerdem Philip Pettit, *The Concept of Structuralism. A Critical Analysis*, Berkeley 1975.

41 Für biblische Exegese kann das paradigmatisch an der Debatte zwischen Dan O. Via und John D. Crossan gezeigt werden. Beide haben auf dem Hintergrund eines Forschungsprojektes der Society of Biblical Literature zu Jesu Gleichnissen Position bezogen. Die Ausgaben von Semeia, Missoula, MT 1974ff, der Arbeits- und Diskussionszeitschrift der Society of Biblical Literature, sind eine Fundgrube für diese Diskussion. Dazu Amos N. Wilder, Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism. An Introduction, Semeia Nr. 1, 1974, 1-16; vgl. auch Erhardt Gütgemanns, »Semeia« – ein Zeichen der Zeit! Zu einer neuen »linguistischen« Zeitschrift, LingBibl Nr. 35, 1975, 84-106. Der semiformal arbeitende Via, der dem New Criticism nahesteht, kommt dabei natürlich zu anderen Aussagen über den Sinn der Gleichnisse und ihren Erzähler Jesus als der strukturalistische Crossan. Vgl. bes. Dan O. Via, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension (am.: In Parables, 1967), München 1970 (BEvTh 57) (dieses Buch wurde übrigens von Erhardt Gütgemanns übersetzt; vgl. u. Anm. 51); ders., Parable and Example Story. A Literary-Structuralist Approach (Semeia Nr. 1, 1974, 105ff, abgedr. in:) LingBibl Nr. 25/26, 1973, 21-30. Vgl. von John D. Crossan, Structuralist Analysis and the Parables of Jesus (Semeia Nr. 1, 1974, 192ff, abgedr. in:) LingBibl Nr. 29/30, 1973, 41-51, sowie vor allem ders., In Parables. The Challenge of the Historical Jesus, New York u.a. 1973; ders., *Raid on the Articulate. Comic Eschatology in Jesus and Borges*, New York u.a. 1976. Zur Diskussion und ihrem weiteren Rahmen vgl. auch *Semiology and Parables. Exploration of the Possibilities Offered by Structuralism for Exegesis*, hrsg. von Daniel Patte, Pittsburgh 1976.

Diskussion über den poststrukturalistischen sog. *Deconstructionism* in den USA.⁴²

Der New Criticism ist bis in die jüngste Zeit hinein die einflußreichste Literaturtheorie in den USA gewesen, die natürlich auch ihre Kritiker gefunden hatte. Diesen kam der Deconstructionismus zupass, der sich als Erbe und zugleich Überwinder des französischen Strukturalismus versteht. Es war der Franzose Jacques Derrida, der vor allem mit seiner »Grammatologie« bereits zu den Hochzeiten des Strukturalismus in Paris eine Gegentheorie bieten wollte, die nun Jahre später in den USA begeistert aufgegriffen wurde.⁴³ In den Rahmen dieser Theorie konnten die amerikanischen Kritiker des New Criticism ihr Unbehagen gegenüber dem hermeneutischen New Criticism, dem europäischen Existentialismus und der Phänomenologie eintragen.⁴⁴

Der Strukturalismus hatte mit der Einführung des Modellbegriffs funktionale und formalistische Momente aufgenommen, sich jedoch von jeder Theorie abgesetzt, die solche Momente als Träger für eine davon zu abstrahierende Botschaft auffaßt. Interessanterweise kritisiert der Deconstructionismus am Strukturalismus pauschal dessen Festhalten am Zeichenbegriff, der immer noch referentiell, d.h. zweirelativ gedacht werde. Trotz der auch vom Strukturalismus kritisierten Seins-Metaphysik stehe in seinem Zentrum das Zeichen als neuer Fetisch. Es geht also nicht nur um eine strukturelle Methode, sondern den breiteren theoretischen Hintergrund, auf dem diese Methode beruht. Im Folgenden steht daher die Beziehung der Modelle einer strukturalen Methode zur Theorie der Erzählung im Mittelpunkt.

b) Strukturalismus und Modell

(1) Ein äußerer Grund für den Einfluß des Strukturalismus auf vielen Gebieten des Wissens bestand unzweifelhaft im engen Kontakt der Intellektuellen in Paris mit einigen Institutionen der »éducation supérieure« und im Einfluß von »Salons«. Louis Althusser, Jacques Lacan und Derrida lehrten an der École Nationale Supérieure, Lévi-Strauss, Barthes und Michel Foucault am Collège de France. So gesehen ist es nicht völlig falsch, die Bewegung des Strukturalismus als die Gruppe der Intellektuellen auf dem linken Seine-Ufer zu bezeichnen, die in

42 Vgl. dazu z.B. Jonathan Culler, *The Pursuit of Sign. Semiotics, Literature, Deconstruction*, London 1981; ders., *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, Ithaca 1983. Außerdem den instruktiven Reader *Untying the Text. A Post-Structuralist Reader*, hrsg. von Robert Young, London/Boston 1981, in dem durch Texte von Barthes, Foucault und amerikanischer Autoren der Übergang vom Strukturalismus zum Poststrukturalismus nachgezeichnet wird. Als kurze Einführung zur Diskussion vgl. Horstmann, zit. Anm. 24.

43 Jacques Derrida, *Grammatologie* (fr. 1967), Frankfurt (1974) 1983.

44 Horstmann, zit. Anm. 24, 13ff.

den Sechzigern erfolgreich die Dominanz des Sartreschen Existentialismus in den Pariser Salons angriffen.⁴⁵ Es ist allerdings auch eine sehr polemische Definition, die bewußt hinter einer Modeerscheinung nicht die Sache zur Kenntnis nimmt, um die es geht.

Bei näherem Hinsehen ist es nicht einfach zu sagen, wer denn nun ein Strukturalist ist, und wer nicht. Viele, die auf den ersten Blick für Strukturalisten gehalten wurden, haben entschieden abgelehnt, Strukturalisten zu sein, z.B. Foucault, Derrida und Barthes.⁴⁶ Heute, dreißig Jahre später, scheint Strukturalismus hauptsächlich eine Theorie auf dem Gebiet der Literaturwissenschaft und in der Ethnologie (*cultural anthropology*) zu sein. Trotzdem möchte ich hier zunächst die weitergehende Definition von Jean Piaget voranstellen, derzufolge Strukturalismus auch im Marxismus, in Soziologie, Philosophie, Psychoanalyse, Mathematik, Biologie und Entwicklungspsychologie eine Rolle spielt.⁴⁷

Die Gemeinsamkeit liegt nach Piaget im *Struktur- und Modellbegriff*. Beide sind durch drei Eigenschaften definiert: Totalität, Transformation und Selbstregulierung. Totalität als Eigenschaft soll besagen, daß ein gegebenes System durch die Beziehungen definiert ist, die zwischen seinen Bestandteilen herrschen, nicht also durch die Summe seiner Teile. Der Begriff Transformation präzisiert, daß es sich nicht um statische Formen handelt, sondern um dynamische Relationen, deren Veränderungen (Transformationen) immer auf der Ebene des ganzen Systems wirken. Die Selbstregulierung bezeichnet die Fähigkeit des Systems, es selbst zu bleiben, indem es sich gemäß seinen internen Relationen verhält.⁴⁸

Nach dieser sehr weiten Definition beschränke ich mich im folgenden auf den Strukturalismus in den Disziplinen, die sich mit der Sprache beschäftigen. Kurz gesagt führt der Strukturalismus die Theorie ein, daß sich sprachliche Gebilde, ob Wörter oder Sätze, nach bestimmten Gesetzen aus einer geringen Anzahl von Elementen bilden, deren »Bedeutung« in den differentiellen Abständen liegt. Wörter bilden sich etwa aus Phonemen wie *d* und *t* oder *g* und *k*, die zusam-

45 So besonders Louis Millet / Michel Varin d'Ainville, *Le Structuralisme*, Paris 1970; Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus. Mode, Methode, Ideologie*. Mit einem Textanhang, Reinbek (1969) 1979.

46 Für Foucault vgl. ders., Anm. 12, 27ff.283ff; für Derrida vgl. z.B. dessen ausführliche Auseinandersetzung mit Lévi-Strauss in ders., zit. Anm. 43, 178ff. Für Roland Barthes vgl. ders., zit. Anm. 12, 10. Es ist interessant, daß Lévi-Strauss 1979 selbst in einem Interview auf die Frage nach der Strukturalistischen »Viererbande« (er selbst, Barthes, Foucault und Lacan) die anderen drei nicht für Strukturalisten hält. Auf die Frage nach den wahren Strukturalisten nennt er Emile Benveniste und Georges Dumézil (wobei auch dieser diese Bezeichnung ablehnt) sowie Vernant, Vidal-Nacquet und Marcel Detienne; also Forscher, die die Religionen und Mythen von anderen Völkern studieren (vgl. Lévi-Strauss, *Die strukturalistische Tätigkeit*. Ein Gespräch mit Marco d'Eramo, in: ders., *Mythos*, zit. Anm. 34, 252-274, hier: 256f).

47 Jean Piaget, *Der Strukturalismus* (fr. 1968), Olten/Freiburg i.B. (1973) 1980, 19f. 48 A.a.O. 10-18.

mengenommen ein System bilden. Der Unterschied zwischen dem Labiallaut *d* und dem Dentallaut *t* bedeutet nichts, aber auf der Ebene der bedeutsamen Wörter unterscheidet die Differenz zwischen der Bedeutung »danken« und »tanken«. Als Strukturalismus läßt sich dasjenige Verfahren definieren, das die sich daraus ergebenden Gesetzmäßigkeiten konsequent auf weitere Ebenen anwendet. Es ergeben sich folgende Merkmale:

- Es ist zwischen verschiedenen Ebenen zu unterscheiden, die in hierarchischen Beziehungen stehen,
- eine Ebene bildet jeweils ein eigenes System,
- die Systeme funktionieren nach definierenden (syntagmatischen) und definierten (paradigmatischen) Beziehungen.

»Sinn« entsteht dabei in den Verweisen und differentiellen Abständen der Elemente der einzelnen Sub-Systeme und der Interdependenz der Ebenen.

(2) Wenn wir diese abstrakten Ausführungen auf *Texte* anwenden, so läßt sich ein konkreter Text verstehen als Kombination von realisierten Wahlakten zwischen verschiedenen Möglichkeiten, die jeweils auf distinkten, hierarchisch geordneten Ebenen erfolgten. Der einzelne Text stellt sozusagen die Performanz bestimmter Möglichkeiten einer Kompetenz dar. Performanz läßt sich hier mit Oberfläche gleichsetzen, während die Kompetenz der Tiefe des Textes entspräche. Die Ebenen arbeiten in dieser Tiefendimension hinter der Textoberfläche wie Magneten ineinander, die, unterschiedlich angeordnet hinter einem Blatt Papier, Eisenfeilspäne auf diesem in jeweils neuen Mustern anordnen.

Das Beispiel verdeckt allerdings eher eine wichtige Ansicht des Strukturalismus. Wenn wir von Strukturen sprechen, könnte dies so klingen, als ob diese real existierten als Systeme von Regeln, die auf ein Material angewendet, konkrete Objekte hervorbringen. Dem ist nicht so: Es »gibt« die Struktur der Eisenfeilspäne nur virtuell. Aktuell gibt es nur die erscheinenden Muster von Spänen. Sie allein sind auch der Beobachtung zugänglich. Mit der Sprache verhält es sich ähnlich. Ihre Gesetze sind uns nur in konkreten Äußerungen zugänglich, die wiederum von einer höheren Warte in der gleichen Sprache (Metasprache) aus beschrieben werden. Entweder wir verwenden Sprache oder wir analysieren sie. In einem Fall ist sie Material, im anderen Modell.

So wird auch der Status von Modellen deutlich: Sie sind (Nach)-Konstruktionen eines Objektes, einer Erzählung etwa, in einem Theorieraum oberhalb der Erzählung. Sie sind metasprachlich, und sie versuchen in diesem Theorieraum nachzuzeichnen, wie sich die Erzählung organisiert, wie sie ihre Bedeutung produziert. Wir explizieren in einer strukturalen Analyse also die (virtuellen) Strukturen, die dem

Phänomen Erzählung zugrunde liegen. Wie wir sehen werden, gibt es mehrere Möglichkeiten solcher Modellbildung. Grob gesprochen gibt es einerseits Modelle, die Erzählungen anhand ihrer sogenannten Funktionen in ihren eigenen Worten »nacherzählen« – diese wären nach unserer Terminologie der Oberfläche des Textes sehr nahe – und andererseits Modelle, deren Positionen mit metasprachlichen Begriffen bezeichnet werden, d.h. mit Begriffen, die sozusagen aus der »Grammatik« aller möglichen Erzählungen stammen. Solche Modelle sind näher bei der Tiefenstruktur von Erzählungen.

c) Strukturalismus als Theorie der Erzählung

(1) *Strukturelle Analyse* ist ein Sammelbegriff für eine inzwischen beträchtliche Zahl von teilweise divergierenden Verfahren, die Strukturen von Erzählungen in Modellen nachzuzeichnen, um den Wegen des Sinns auf die Spur zu kommen.

Historisch ist sie von französischen Theoretikern begründet worden, auch wenn diese natürlich bedeutsame Vorgänger hatten.⁴⁹ Seit Beginn der siebziger Jahre läßt sich daneben ein deutscher Zweig erkennen, verkörpert vor allem durch Erhardt Güttgemanns⁵⁰; seit Mitte der siebziger Jahre liefern auch Theoretiker aus den USA wichtige Beiträge⁵¹.

Die Strukturelle Analyse hat sich vornehmlich Erzählungen zugewandt. Dies liegt zum einen darin begründet, daß die meisten Theoretiker sich die Definition des französischen Linguisten Emile Benveniste zu eigen machten, daß es jenseits der Satzebene entweder Diskurse oder eben Erzählungen gebe. Erzählungen verwenden überwiegend die dritte Person und als Tempus die nahe Vergangenheit; Diskurse dagegen machen aus der Perspektive der ersten Person Aussagen im

49 Vgl. bes. das Themenheft Communications Nr. 8, 1966 (1988): L'Analyse Structurale du Récit; darin u.a. Texte von Barthes, Claude Bremond, Gérard Genette und Tzvetan Todorov. Weitere frühe Texte von Barthes sind inzwischen auf deutsch erschienen: Elemente der Semiologie (fr. 1964), Frankfurt (1979) 1983. Vgl. auch Algirdas Julien Greimas, Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen (fr. 1966), Braunschweig 1971; ders./Courtès, zit. Anm. 12. Wichtig ist weiterhin Roland Barthes, S/Z (fr. 1970), Frankfurt (1976) 1987, weil er dort seine Methode zu einer Sequenzanalyse weiterentwickelt.

Daniel und Aline Patte stammen aus Frankreich und arbeiten und lehren in den USA; vgl. Daniel Patte, What ist Structural Exegesis? New Testament Series 4, Philadelphia 1976; ders. / Aline Patte, Structural Exegesis: From Theory to Practice. Exegesis of Mark 15 and 16. Hermeneutical Implications, Philadelphia 1978. Diese knappe Auswahl reflektiert den Weg unserer Theorie- und Modellbildung. Zur weiteren Orientierung verweise ich auf Crossan, A Basic Bibliography for Paraboles Research, Semeia Nr. 1, 1974, 236-274.

50 Vor allem die von ihm herausgegebene Zeitschrift Linguistica Biblica, Bonn. Die dort vorgestellte Theorie und die konkreten Beispiele werden in der deutschen Diskussion gerne übersehen und abgetan.

51 Neben Patte (vgl. Anm. 49) möchte ich hier auf Crossan hinweisen (vgl. Anm. 41).

Tempus der Gegenwart.⁵² Ein weiterer Grund liegt wohl darin, daß viele, die sich der Strukturalen Analyse zuwendeten, von Haus aus mit Mythologie und Folklore beschäftigt waren.

(2) Was ist eine *Erzählung* und wie funktioniert sie? Philosophiegeschichtlich läßt sich diese analytische Fragestellung bis auf Aristoteles zurückführen – sein guter Name gilt auch auf diesem Gebiet. In seiner »Poetik« will er dem Zweck, den Mitteln und den Gattungen der Dichtung nachgehen. Als zentralen Gedanken wollen wir übernehmen, was sich aus dem folgenden Zitat ergibt:

»Ganz ist, was Anfang, Mitte und Ende besitzt. Anfang ist, was selbst nicht notwendig auf ein anderes folgt, aus dem aber ein anderes natürlicherweise wird oder entsteht. Ende umgekehrt ist, was selbst natürlicherweise aus anderem wird oder entsteht, aus Notwendigkeit oder in der Regel, ohne daß aus ihm etwas weiteres mehr entsteht. Mitte endlich, was nach anderem und vor anderem ist.«⁵³

Die drei genannten Momente Anfang, Mitte und Ende bilden die konstituierenden Szenen der Erzählung: zu Beginn erfolgt die Knüpfung des Handlungsknoten, die Mitte bringt die Peripetie oder die Wendung der Eingangssituation, der Schluß bietet die Lösung. Dieses Argument funktioniert auf der Ebene einer universalen Grammatik der Erzählung; keines der drei Momente darf fehlen, weil sonst die Erzählung verstümmelt würde.

Umformuliert besagt das Zitat: Erhält der Hörer/Leser über eine Person oder eine Situation eine Information zu einem Zeitpunkt t_0 und eine weitere zu einem Zeitpunkt t_n innerhalb eines definierten Zusammenhangs, so kann man von einer Erzählung sprechen. Da die Szenen der Zeitpunkte t_0 und t_n in bestimmten definierten Beziehungen stehen (durch die auftretenden Akteure, die Art der Handlung, das gewählte Milieu usw.), können wir eine Erzählung auch als eine Transformation einer Ausgangssituation verstehen. Die Erzählung ist daher nicht umkehrbar und besitzt eine Zeitlichkeit: nach dem Anfang, vor dem Ende, in der Mitte. Durch diese doppelte Prädikation entsteht ein Mehr an Information, ein Vorher und Nachher, gemessen an der Peripetie, und somit ein eigenes semantisches Universum; u.U. kann auch ein einzelner Satz eine vollständige Erzählung bilden.

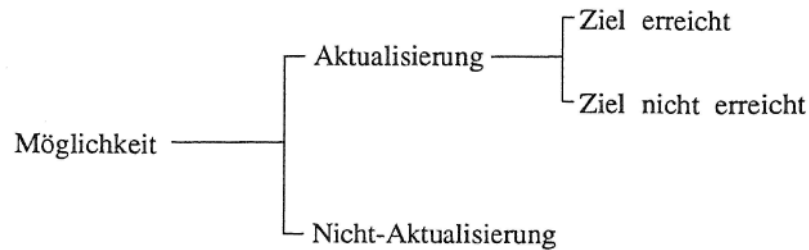
Diese universale Grammatik der Erzählung orientiert sich an der Handlung, die sich in einzelnen Aktionen entwickelt. Erst geschieht das, dann etwas anderes und so fort, bis zum Schluß. Wenn wir Aristoteles' Definition unter diesem Aspekt überdenken, können wir

52 Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Paris 1966, 241.

53 Poetica 7,2-6.

sie durch Claude Bremonds Gedanken ersetzen, demzufolge jede Erzählung einer ternären Formel folgt:⁵⁴

Abbildung 45



Ternäre Erzählungsformel nach Bremond

Jeder Akteur hat bestimmte Handlungsmöglichkeiten, aus denen er eine auswählt (oder auch nicht, dann wäre das Programm zu Ende), die er durchführt (oder auch nicht).

Auch Greimas, ein anderer französischer Theoretiker, hat eine solche Grammatik skizziert. Sie ist in ihren Gliedern allerdings nicht binär formuliert. Er spricht von der Knüpfung der Ausgangssituation, aus der ein Wunsch des Protagonisten resultiert, der darauf sich Kompetenz zur Erlangung des Wunschobjektes aneignet, die er dann anwendet (Performanz) und damit sein Ziel erreicht.⁵⁵ Seine Grammatik steht zwischen der von Aristoteles, die sich an den Szenen der Erzählung ausrichtet, und der Bremonds, der sich an den Aktionen orientiert.

(3) Wir haben bei unseren Überlegungen einen großen zeitlichen Sprung gemacht, aber ähnliche Gedanken nebeneinandergestellt. Es ging dabei um die Grammatik von Erzählungen, ihre innere Logik. Nun wenden wir uns dem Übergang von der Oberfläche des Textes zur Tiefenstruktur zu; wir werden dabei bei den gleichen Theoretikern ankommen: bei ihren Entwürfen von *Modellen für die Erfassung der Tiefenstruktur*.

Als Einstiegspunkt für diesen zweiten Durchgang bietet sich das Werk von Vladimir J. Propp an. In seiner »Morphologie des Märchen« untersuchte er ca. 100 russische Zaubermärchen;⁵⁶ also eine Reihe von Texten, die aufgrund bestimmter Motive und Akteure einer Gattung zugerechnet werden. Auf die Arbeit und ihre Wirkung (auch

54 Nach Claude Bremond, *La logique des possibles narratifs*, in: *L'Analyse Structurale*, zit. Anm. 49, 66-82, hier: 67.

55 Algirdas Julien Greimas, *Du sens*, Paris 1970, 178ff.

56 Vladimir J. Propp, *Morphologie des Märchens* (russ. 1928), Frankfurt 1975.

über ihre Voraussetzungen im Russischen Formalismus) gehe ich nicht ein⁵⁷; ich beschränke mich hier auf seine Grundgedanken.

Propp konzentriert sich in seiner Untersuchung auf die Aktionen, die den Akteuren zugeschrieben werden, nicht auf die Akteure. Die Akteure werden mit Hilfe der Aktionen definiert. Der König ist König, weil er herrscht, die Königstochter ist Prinzessin und als solche zumeist die Möglichkeit des Helden, selbst zum König zu werden - »die Hand der Prinzessin und das halbe Reich dazu«, heißt es in unseren Volksmärchen. In der Bestimmung der jeweiligen Aktionen läßt Propp sich von der Frage leiten, was eine Aktion zum Fortgang der Handlung beiträgt, weswegen er sie auch Funktionen nennt.⁵⁸ Alle untersuchten Handlungen reduziert er in der Analyse auf 31 typische Funktionen, die Akteuren zugeschrieben werden können.⁵⁹

Propp unternahm nun im Übergang vom analytischen zum systematischen Vorgehen einen folgensweren Schritt: Indem er eine einzelnen Erzählung als Kombination einzelner Funktionen bestimmte, erhob er die Kette der 31 Funktionen zur Tiefenstruktur einer bestimmten Gattung von Erzählungen. Die syntagmatische Kette aller 31 Funktionen bildet für ihn die (virtuelle) Ur-Erzählung, von der alle von Propp untersuchten Erzählungen nur Variationen darstellen.⁶⁰ Eine Erzählung (Oberfläche) ist die Realisierung (oder Performanz) einer der vielen Möglichkeiten, die die Kombinatorik des Inventars der Funktionen (oder die Kompetenz des Systems) bietet (vgl. o.).

Folgenswer wurde dieser Schritt, weil er auf die konsequente Unterscheidung von Oberfläche und Tiefe einer Erzählung achtet. Weil Propp die Tiefe der Erzählung mit der des Systems der Gattung gleichsetzt, liegt darin allerdings zugleich die Schwierigkeit: Die Funktionen wurden als metasprachliche Ausdrücke in Begriffen der Erzählungen beschrieben, also der Oberfläche sehr nahe. Sie geben die Oberflächenstruktur wieder; was sie als Tiefenstruktur erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß die Funktionen Anteil an der universellen Grammatik von Erzählungen haben. Ganz deutlich wird das bei Güttgemanns »Generativer Poetik«, in der die Proppschen Funktionen nach ihren formallogischen Relationen in ein logisches Hexagon eingeordnet werden.⁶¹ M.E. werden hier Struktur und Form gleichgesetzt, denn

57 Dazu Reinhard Breymayer, Vladimir Jakovlevic Propp (1895-1970) - Leben, Wirken und Bedeutsamkeit, *LingBibl* Nr. 15/16, 1972, 36-66 (66-77: Bibliographie zu Propps Leben und zur strukturalen Erzählforschung). Für die sehr unterschiedliche Aufnahme von Propps Gedanken vgl. Claude Lévi-Strauss, *Die Struktur und die Form. Reflexionen über das Werk von Vladimir Propp* (1960), in: ders., *Strukturele Anthropologie*, Bd. 2 (fr. 1973), Frankfurt (1975) 1977, 138-168, hier: 139ff.; Greimas, zit. Anm. 49, 159ff. 178ff.; Erhard Güttgemanns, *Einleitende Bemerkungen zur strukturalen Erzählforschung*, *LingBibl* Nr. 23/24, 1973, 2-47.

58 Propp, zit. Anm. 56, 25ff, bes. 27.

59 Eine Auflistung und Kurzbeschreibung bei Propp, a.a.O. 31-66.

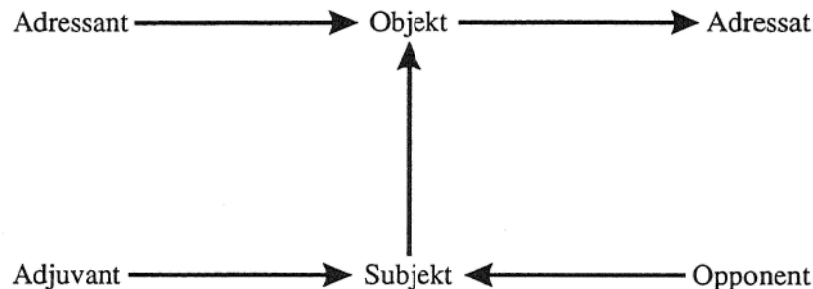
60 a.a.O. 28f.

61 Güttgemanns, zit. Anm. 57, 26ff. Zur weiteren Entwicklung seiner Methode vgl.

die Begrifflichkeit der Funktionen ist letztlich an eine bestimmte Gattung (russische Zaubermärchen) gebunden, die nach universal gültigen logischen Relationen geordnet werden und dann als Tiefenstruktur von Erzählungen bestimmt werden.

Wir wenden uns einer anderen Lösung zu, die der ersten entgegensteht. Auch diese Lösung setzt bei Propp an, aber bei einem anderen Gedanken. Propp hatte die 31 Funktionen auf sieben Aktionsbereiche verteilt, denen er »Charaktere« sozusagen als Indices zuordnete: den Aktionsbereich des Helden (Protagonist), den seines Gegenspielers (Antagonist), den des Helfers (Adjuvant), den eines gesuchten Wertes oder Objektes (Wert), den des Gebers (Donator), den des Senders (Adressant) und den des falschen Helden (falscher Protagonist). Greimas folgte diesen Hinweisen und »normalisierte« diese »Charaktere«, die z.T. doppelt erscheinen, als sechs Aktanten. Diese Aktanten sind metasprachlich definierte Positionen eines Modelles, das deren notwendige Beziehungen abbildet⁶²:

Abbildung 46



Aktantenmodell nach Greimas

Ein Subjekt (entspricht dem Protagonisten bei Propp) richtet sein Begehren (der Wunsch der Greimasschen Grammatik, vgl. o.) auf ein Objekt (entspricht dem Wert bei Propp), das von einem Sender (vgl. Adressant und Donator bei Propp) an Empfänger, die Adressaten, gegeben wird. Das Subjekt wird bei seiner Suche von einem Adjuvanten (Helfer, vgl. bei Propp) unterstützt und von einem Gegner behindert (der Opponent, er trägt Züge des Antagonisten und falschen Helden bei Propp).

ders., Narrative Analyse synoptischer Texte, LingBibl Nr. 25/26, 1973, 50-73. Sehr interessant und spannend sind seine Thesen in ders., Elementare semiotische Texttheorie, LingBibl Nr. 49, 1981, 85-112, in denen der Einfluß von Barthes, Lacan und wohl auch von Foucault festzustellen ist.
62 Greimas, zit. Anm. 49, 165ff.

Schon bei oberflächlicher Betrachtung treten Differenzen im Vergleich zu den Funktionen als Tiefenstruktur auf. Während die Erfassung der Erzählung in Begriffen der Funktionen-Kette die logische Folge der Handlung erhält und damit auch die Zeitlichkeit der Erzählung, fassen die Positionen des sog. Aktanten-Modells alle Funktionen, die im Laufe der Erzählung einem Aktanten zugeschrieben werden, zusammen. Das Aktanten-Modell unterdrückt sozusagen die Funktionen und normalisiert sie hin auf die notwendigen Beziehungen der Positionen des Modells. Dabei notiert es in den Positionen der semantischen Werte, die durch die Funktionen hervorgerufen werden. Die Kette der Funktionen notiert also die Folge der in der Erzählung ausgewählten Funktionen auf dem Hintergrund der Matrix aller Funktionen, wohingegen das Aktanten-Modell semantische Werte in ihren notwendigen Beziehungen abbildet. Das Aktanten-Modell bietet dadurch auf einen Blick die gesamte Erzählung als austarierten Gleichgewichtszustand semantischer Werte, Anfang, Mitte und Schluß sind aufeinander projiziert!

Im Vergleich der beiden Modelle läßt sich kurz sagen:

- Die Perspektive der Funktionen-Kette zielt auf die Rekonstruktion der generativen Leistung des Systems: Welche Funktionen realisiert die konkrete Erzählung?
- Ihre Notierungen sind der Oberfläche sehr nahe und geben damit die Oberfläche der Erzählung wieder.
- Das Aktanten-Modell zielt auf die Rekonstruktion des semantischen Universums der Erzählung ab; die generative Leistung wird nicht erfaßt.
- Die in den metasprachlich formulierten Positionen erfaßten Notierungen sind von der Oberflächenstruktur der Erzählung sehr weit entfernt. Wie durch das Modell der sog. »Narrativen Programme« diese Oberflächenstruktur erfaßt wird und wie sie mit der Tiefenstruktur vermittelt wird, werden wir weiter unten sehen.

Die Unterschiede dürften so deutlich geworden sein, daß sich durch die Wahl einer bestimmten Perspektive, die wir verfolgen, die Entscheidung für das Aktanten-Modell ausreichend motivieren läßt.

2. Strukturalismus als Verfahren: Strukturelle Analyse

a) Von der Textoberfläche zur Tiefenstruktur

Bisher haben wir den Komplex Strukturalismus skizziert, um die Begriffe Struktur und Modell einzuführen. Die Strukturelle Analyse wurde sodann als Versuch bestimmt, in einem vollständig definierten Theorieraum in Modellen die jeweilige Struktur der Erzählung(en) nachzuzeichnen. Über eine strukturelle Theorie der Erzählung wurde

sodann die Unterscheidung von Oberfläche und Tiefenstruktur getroffen und anhand zweier Modelle erläutert. Nun sollen *weitere Modelle* eingeführt werden, durch die die Analyse von der Oberfläche des Textes zur Tiefenstruktur vorangetrieben werden kann.

Denken wir uns eine konkrete Erzählung. Als Märchen könnte sie mit der bekannten Einleitungsformel »Es war einmal ...« beginnen und mit der Formel »Und wenn sie nicht gestorben sind ...« schließen. Den Text einer solchen Erzählung bezeichnen wir als Oberfläche. Wie wir inzwischen wissen, läßt sich dieser Oberflächentext als Ergebnis von Wahlakten zwischen verschiedenen Möglichkeiten auf unterschiedlichen, hierarchisch geordneten Ebenen auffassen. In der Analyse werden wir immer weiter hinter den Text zurückgehen und diese Ebenen in Modellen abbilden, um die Wege der Produktion der Erzählung aufzuspüren.

Der erste Schritt ist dabei die Erfassung der Oberflächenstruktur. Wir betrachten die im Text beschriebenen Aktionen und reformulieren sie in den sogenannten »Narrativen Programmen«. ⁶³ Ein Narratives Programm gibt eine Aktion als »S(O → E)« wieder: Ein Sender gibt/ stellt ein Objekt an einen Empfänger zur Verfügung. Um die Oberfläche vollständig in solchen Programmen reformulieren zu können, müssen wir den Text »normalisieren«, d.h. alle Formulierungen müssen auf das Gerüst hin umformuliert, also etwa Passivkonstruktionen aufgelöst werden.

Die Narrativen Programme werden in logischer Folge notiert, so wie die Erzählung in den Aktionen voranschreitet. Die Zeitlichkeit bleibt auf dieser Ebene also erhalten. In einem weiteren Schritt werden sodann die Isotopie-Ebenen der Erzählung notiert und inventarisiert. Praktisch bedeutet das, daß die Codes der Erzählung benannt werden. Wir können aufstellen einen Code der Orte (den topographischen), einen der Zeit (den chronologischen), den der Weltvorstellungen (den kosmologischen) usw. Alle Codes stehen in bestimmten Beziehungen. So wird vielleicht in einer Erzählung der Mond der Fruchtbarkeit zugeordnet, der ja nachts scheint und der vielleicht auf einem Berggipfel verehrt wird. Somit wären bereits ein ritueller, ein planetarischer oder astronomischer, ein chronologischer und ein topographischer Code in Beziehung gesetzt. Wenn in der gleichen Erzählung dann eine Aktion beschrieben wird, die an das Sonnenlicht gebunden wird, so können wir vermuten, daß damit ein Gegensatz im

63 Zuerst begegnet ist mir dieser Begriff in einer Arbeit der Gruppe Entrevernes (vgl. Zeichen und Gleichnisse. Evangelientexte und semiotische Forschung. Für die Gruppe von Entrevernes hrsg. von Jean Delorme. Mit einer Studie von Jean Geninas und einem Nachwort von Algirdas Julien Greimas, Düsseldorf 1979, 24, Anm. 3 und 4). Hier geht die Gruppe auch auf den Begriff »Wollen« ein, den sie von Greimas übernommen hat. Ich habe die Ausführungen kombiniert mit der Formalisierung der Narrativen Programme durch Patte/Patte, zit. Anm. 49, 23ff.

astronomischen Code benannt wurde (Sonne vs. Mond), dem Gegensätze in den anderen entsprechen; etwa, daß die Sonnenanbeter ihre Riten sicherlich am Tage vollziehen.

Durch diesen Analyseschritt kommen wir Zusammenhängen auf die Spur, die hinter der Textoberfläche liegen. Wichtig ist, daß die Erzählungen über diese Codes mit dem semantischen Gesamtuniversum der Gesellschaft verbunden sind, die jene Erzählungen tradiert. Über die jeweils zitierten Codes hat eine Erzählung teil an den Vorstellungen der Gesellschaft, zu der sie gehört. Hier könnten wir also in kontrollierten Schritten das Mikro-Universum der Erzählung verlassen und in das Makro-Universum der Gesellschaft springen. An diesem Punkt setzt z.B. die strukturalistische »Materialistische Bibellektüre« an, die davon ausgeht, daß sich die ideologischen Abbildungen der konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse in den Codes abbilden. Mit einer entsprechend strukturalistischen Gesellschaftstheorie, in diesem Fall einem rekonstruierten Marxismus, kann dann der ideologische Standpunkt und die vorgeschlagene Lösung der Erzählung bestimmt werden. ⁶⁴

Die Theorie, der sich unsere Analyse anschließt, besagt, daß in jedem »mythischen«, allgemeiner: »ideologischen« System ganz bestimmte Widersprüche (Oppositionen) auftreten, die die grundlegenden Probleme der dazugehörigen Gesellschaft formulieren. Nach dieser Vorstellung behandelt jede Erzählung ein solches Problem, d.h. kon-

64 Vgl. hierzu v.a. Fernando Belo, Das Markusevangelium materialistisch gelesen. Entwurf einer materialistischen Ekklesiologie (fr. 1974; ²1975), Stuttgart 1980. Belo bezieht sich auf des Rekonstruktion des Marxschen Materialismus durch Louis Althusser und auf die psychoanalytisch orientierte Religions- und Symboltheorie von Georges Bataille.

Vgl. auch die Arbeiten von Michel Clévenot, So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu einer materialistischen Lektüre biblischer Texte (fr. 1976), München 1978, der auf Belo aufbaut. Clévenot hat die Methode, die Belo an einem erzählenden Text, dem Markus-Evangelium, entwickelte, auf die Briefliteratur im Neuen Testament angewendet (vgl. ders., Versuch einer Lektüre des 1. Petrusbriefes, in: Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, hrsg. von Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster, Münster 1981, 48-53). Clévenot hat darüber hinaus diese Methode angewendet, um anhand von erzählenden und diskursiven Texte eine Geschichte der christlichen Gemeinschaften der »einfachen Leute« zu schreiben (vgl. ders., Les Hommes de la Fraternité, Paris 1981ff).

Diese französische »materialistische Bibellektüre« unterscheidet sich im konsequenten materialistischen und strukturalistischen Ansatz von einer deutschen Richtung, die sozialgeschichtlich-hermeneutisch orientiert ist. Vgl. Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, hrsg. von Willy Schottroff / Wolfgang Stegemann, Bd. 1: Altes Testament; Bd. 2: Neues Testament, München 1979. In einer sozialgeschichtlichen Ausrichtung hat ein verwandter Ansatz bereits Eingang in die herrschende Exegese gefunden, die ihren Untersuchungsgegenstand konsequent als Texte bestimmt und daher im Gewand einer Literatursoziologie erscheint; vgl. Gerd Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen (1979) ³1989 (WUNT 19).

Hinweisen möchte ich noch auf eine Arbeit der Literaturwissenschaft, die sich im materialistischen Ansatz mit Belo trifft, ohne einen ähnlich ausgeprägten psychologischen Einschlag zu haben: Literatursoziologisches Propädeutikum, hrsg. von Jürgen Link / Ulla Link-Heer, München 1980 (UTB 799).

kret, sie versucht eine Vermittlung der Termini, die den Ausgangswiderspruch der Erzählung abbilden. Lévi-Strauss hat in den Bänden seiner monumentalen »Mythologica« genau diesen Sachverhalt an den Mythen der süd- und nordamerikanischen Indianer aufgewiesen.⁶⁵ Interessant für uns dabei ist v.a. folgendes Phänomen: Für unsere Gesellschaft wäre ein relevantes Problem die Existenz von antagonistischen Klassen. Im soziologischen Code etwa gibt es den Widerspruch zwischen »Kapitalisten« und »Proletariern«, der sich auf dieser Ebene nicht vermitteln läßt. Wir können diesen Widerspruch nun durch einen anderen ersetzen, dessen oppositionelle Begriffe bereits sozusagen in geringerem Abstand zueinander stehen. Etwa, indem wir sagen, in jeder Gesellschaft gebe es Menschen mit mehr und andere mit weniger Geld. Diesen Widerspruch könnten wir ideologisch vermitteln, indem der Wert Geld wegfällt und darauf abgehoben wird, daß doch letztlich alle Menschen sterblich sind, angesichts dessen doch wohl alle soziologischen Differenzen verschwindend klein werden.⁶⁶

Dieses Beispiel lehrt uns neben den Beobachtungen zu einer bestimmten politischen Ideologie etwas über die Arbeitsweise des »wilden Denkens«: Bei der Ersetzung eines Widerspruchs durch den nächsten haben wir auch jeweils den Code gewechselt. Der Ausgangswiderspruch wird im soziologischen Code benannt, in den ökonomischen übertragen und in den anthropologischen Code transformiert, wo er seine »Lösung« findet, indem er aufgelöst verschwindet. Genau aus diesem Grund ist die Erhebung der Codes so wichtig, weil die Aktionen, die wir in den Narrativen Programmen wiedergeben, quer über die Codes hinweggehen, um die Vermittlung zu schaffen (vgl. u.).

In einem weiteren Schritt werden nun bei den Narrativen Programmen die Aktionen unterdrückt und über die Akteure die Durchschnitte der semantischen Felder gebildet. So erhalten wir semantische Mengen, die genau diesen Grundkonflikt als eine Reihe von abgeleiteten Widersprüchen abbilden. Somit läßt sich auf einer noch tieferen Ebene das Modellgerüst der Narrativen Programme, das noch die logische

65 Zit. Anm. 37. Als Einführung zu seiner Mythenanalyse vgl. ders., *Die Struktur der Mythen* (1955), in: ders., *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 1 (fr. 1958), Frankfurt (1967) 1978, 226-254. Konkreter ist der ebenfalls klassische Aufsatz ders., *Die Geschichte von Asdiwal* (1958), in: ders., *Strukturelle Anthropologie*, Bd. 2 (fr. 1973), Frankfurt (1975) 1977, 169-224, weil Lévi-Strauss dort vorführt, wie die Ergebnisse einer strukturalistischen Mythenexegese mit den anthropologischen Tatsachen verknüpft werden können.

Aufschlußbereich für die Entwicklung der strukturalen Analyse ist eine strukturalistische Rekonstruktion und Kritik der Methode in den »Mythologica« durch einen Mitarbeiter von Greimas: Joseph Courtès, *Lévi-Strauss et les Contraintes de la Pensée Mythique. Une Lecture Sémiotique des »Mythologiques«*, Paris 1973.

66 Wie wirksam tatsächlich solche überaus einfachen Ableitungen und Transformationen auch in unserer Gesellschaft sind, belegen die Überlegungen zu (sprachlichen) Symbolen von Jürgen Link, *Literaturwissenschaftliche Grundbegriffe. Eine programmierte Einführung auf strukturalistischer Basis*, München (1973) ³1985, 165ff, bes. 170f.187ff, sowie die Arbeiten der Bochumer »Diskurswerkstatt«.

Folge der Oberfläche aufweist, umformulieren, wobei die antagonistischen Strategien, die den beiden Begriffen der Widersprüche entsprechen, als Leitlinie dienen. Mit diesem Schritt sind wir noch bei den Narrativen Programmen, können aber durch die semantischen Mengen die Arbeit über die Codes hinweg deutlich machen. Auf die Feinheiten dieses Schrittes gehe ich weiter unten in der Analyse unserer Beispiel-erzählung weiter ein.

In einem letzten Schritt unterdrücken wir erneut die Aktionen und bilden wieder semantische Mengen entlang den Positionen des schon eingeführten Aktanten-Modells. Zu diesem wollen wir hier allerdings eine Erweiterung einführen. Wolfgang Nethöfel hat das Aktanten-Modell mit der Mythenformel von Lévi-Strauss kombiniert. Lévi-Strauss hatte ja für die oben dargestellte Arbeitsweise des mythischen Denkens die Formel vorgeschlagen:

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y).^{67}$$

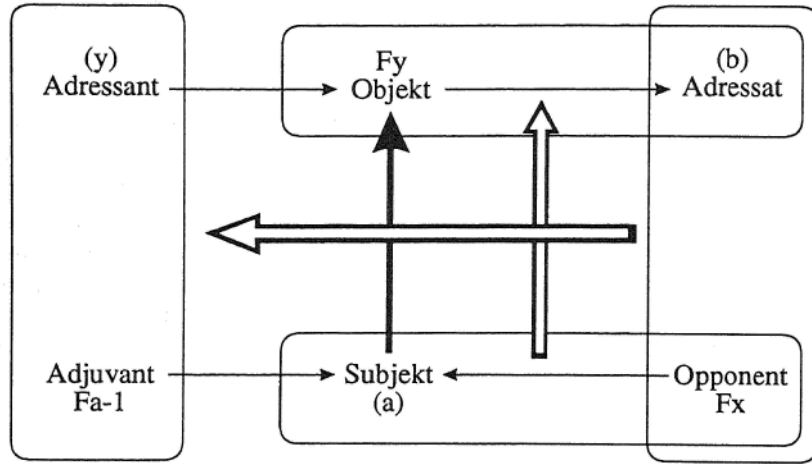
Diese Formel gibt auf der linken Seite den Widerspruch zwischen zwei zusammengesetzten Termen wieder, dem auf der rechten Seite ein anderer entgegengesetzt wird, bei dem Funktion und Ausdruck gewechselt haben und ein neues Element auftritt, $a-1$ (eigentlich a^{-1}), worunter man sich das Gegenteil von a vorstellen muß. Die verwirrende Formel muß man also lesen: Die Funktion x von a verhält sich zu der Funktion y von b wie sich die Funktion x von b (hier werden also die Ausdrücke a und b getauscht) zu der Funktion a^{-1} (also dem semantischen Gegenteil des Ausdrucks a) von y verhält. Wir können uns für die beiden Ausdrücke auf der linken Seite zwei Personen vorstellen mit den Eigenschaft a und b , die in Opposition stehen. Das ist der Ausgangswiderspruch. Dieser wird ersetzt und austariert, d.h. in bezug auf den Ausgangswiderspruch vermittelt. Das geschieht durch den neu gebildeten Gegensatz auf der rechten Seite der Formel zwischen einer Person, ähnlich der im ersten Widerspruch, aber mit der Eigenschaft der zweiten Person, und einer weiteren Person. Diese neue Person ist zusammengesetzt aus der Verkörperung des Gegenteils (a^{-1}) der Eigenschaften a und der Eigenschaft y .

Nethöfel identifiziert nun die sechs Funktionen und Ausdrücke, die die Formel aufführt, mit den sechs Positionen des Aktanten-Modells:⁶⁸

67 Lévi-Strauss, *Struktur*, zit. Anm 65, 249ff.

68 Vgl. Nethöfel, zit. Anm. 34, 67. Auch Elisabeth Struthers-Malbon, *Mythic Structure and Meaning in Mark: Elements of a Lévi-Straussian Analysis*, *Semeia* Nr. 16, 1979, 97-132, kommt zu einem ähnlichen Ergebnis.

Abbildung 47



Kombiniertes/Integriertes Modell nach Nethöfel

Mit diesem Modell befinden wir uns in der für uns letzten Ebene, die hinter der Oberfläche der Erzählung liegt. Dieses Kombinierte Modell ist die Abbildung der Tiefenstruktur einer Erzählung.

b) Von der Erzählung zur Sprache

Die Metapher der Märchen- oder Mytho-Logik macht vielleicht deutlich, daß Erzählungen immer ein *sekundäres System* bezüglich der Sprache bilden. Sprache ist das Material, mit dem und über das Erzählungen arbeiten. Für den Mythos hat das Barthes sehr schön gezeigt, und ich möchte auf dessen Überlegungen zu diesem Punkt verweisen.⁶⁹ Durch die systematische Beachtung der von Barthes schematisierten semantischen Überdeterminierungen wird das Kombinierte zum *Integrierten Modell*. Daraus ergibt sich für unseren Gedankengang, daß unser Modell zwar die Tiefenstruktur einer Erzählung abbildet, daß dahinter aber noch andere Tiefen zu finden sind, nämlich die Wittgensteinschen Abgründe, die uns direkt in die Sprache und ihr Funktionieren fallen lassen. Da auch Erzählungen in ihrer eigenen Logik sprachliches Material sekundär verarbeiten, reproduzieren sie an der Oberfläche auch Grundstrukturen der Sprache. Die gesamte Sprache und ihre Strukturen sind an der Oberfläche virtuell präsent, während die Erzähl-Logik nicht gleichermaßen in allen sprachlichen Äußerungen präsent ist. Daher finden wir mitunter auch statt Tiefen- und Oberflächenstruktur die Begriffe »immanente« und

⁶⁹ Roland Barthes, *Der Mythos heute*, in: ders., *Mythen des Alltags* (fr. 1957), Frankfurt (1964) ²1988, 85-151.

»exteriorale« Ebene. Die Begriffe sind annähernd deckungsgleich: Der exterioralen Ebene entspricht die Oberfläche, die immanente Ebene verweist zwar auf die Tiefe hinter der Textoberfläche, aber sie meint nicht die Tiefenstruktur, sondern die virtuelle Präsenz der Sprache.

An dieser Stelle wollen wir uns noch einmal die Grundfrage des Strukturalismus und der Strukturellen Analyse vergegenwärtigen. Wir sagten zuletzt, daß der Begriff immanente Ebene die Tiefenstruktur der Sprache bezeichnet, während die Tiefenstruktur der Erzählung, also die Tiefenstruktur des sekundär über dem sprachlichen Material arbeitenden Systems »Erzählung«, im Aktanten-Modell erfaßt werde. Wir sahen auch in der Beschreibung der Arbeitsweise der Strukturellen Analyse, wie man schrittweise von der Oberfläche sich entfernend zur Tiefenstruktur gelangt. Greimas hat nun bei der Entwicklung des Aktanten-Modells nicht nur bei Propp angesetzt, sondern auch bei der Grammatik von Tesnière.⁷⁰ Dessen Mikro-Grammatik geht von Sätzen aus, d.h. im Vergleich zu den Makro-Strukturen des sekundären Systems Erzählung handelt es sich hier um die Mikro-Strukturen des primären Systems Sprache! Greimas zieht daraus u.a. die Konsequenz, daß faktisch in jedem Satz die Struktur präsent ist, die er im Aktanten-Modell abbildet.⁷¹ Uns interessiert hier die Konsequenz, daß das Aktanten-Modell damit derartig universell wird, daß alle Erzählungen letztlich nur eines erzählen: die Geschichte des Begehrens eines Subjekts nach einem Objekt. Was einer konkreten Erzählung Körper verleiht, ist die Auffüllung mit Bedeutung: Das Subjekt ist in der einen Erzählung ein Schweinehirt, in der anderen ein Prinz, in einer weiteren ein Kulturheros ...

Solange wir uns bemühen, die Strukturen zu erfassen, die virtuell präsent sind, bemühen wir uns sozusagen, die Kraftlinien des Magnetfeldes sichtbar zu machen. Dabei benutzen wir die Bedeutung der Erzählung nicht; Worte dienen uns wie Eisenfeilspäne, um die zuerst unsichtbaren Wege des Sinns von der immanenten zur exterioralen Ebene sichtbar zu machen. In dieser Perspektive sind Worte Indikatoren, die semantische Felder begrenzen und Räume abtrennen. Wenn wir die Umrisse dieser Felder und Räume abgesteckt haben, wenn wir die Topographie des Mikro-Universums der Erzählung im Makro-Universum der unendlichen Bedeutungen erfaßt haben, dann schauen wir uns in einem zweiten Schritt das auf den Feldern Gewachsene an. Bei dieser Ernte, die unser Schnitt durch das semantische Universum einbringt, verschwinden dann plötzlich die nachgezogenen Strukturen, sie verblassen wiederum zur virtuellen Präsenz.

⁷⁰ Greimas, zit. Anm. 49, 34 passim.

⁷¹ A.a.O. 158, auf dem Hintergrund des Ansatzes bei Tesnière. Auffällig ist, daß Greimas die Gültigkeit des Aktanten-Modells einerseits auf mythische Universen einzuschränken scheint (a.a.O. 1), er es andererseits aber selbst auf nicht-mythische Texte anwendet (a.a.O. 206ff).

3. Der Kriegsgott und die Hure: Ein Beispiel

a) Die Erzählung von Rahab (Jos 2)

Die *Erzählung von der »Hure« Rahab* findet sich im zweiten Kapitel des Josua-Buches. Das Josua-Buch ist Teil des altisraelischen Geschichtsepos über die Wanderung der Kinder Israels aus Ägypten bis zur Seßhaftigkeit in Palästina. Sie steht also im Zusammenhang jener großartigen Fiktion, nach der Jahwe sein Volk führte und sie in ihrer kriegerischen Eroberung des gelobten Landes schützte. Die Erzählung über Rahab bereitet die Eroberung Jerichos (Jos 6) vor, dessen Mauern unter dem Schall der Posaunen zerbröckeln ...

Im Zusammenhang des Josua-Buches muß die Rahab-Erzählung als Kundschaftergeschichte aufgefaßt werden: Bevor eine Stadt des Feindes eingenommen werden kann, muß sie ausgekundschaftet werden. Dazu gibt es Parallelen in Num 13f und auch Jdc 1: Dort treffen die Leute des Hauses Joseph auf einen Bewohner von Lus, den sie zwingen, Auskünfte über seine Stadt zu liefern, damit sie Lus erobern könnten. Mit dem »Verräter« wird ein Vertrag geschlossen, und nach dem Sieg über Lus wird er verschont und in den Verband aufgenommen. Ähnliches geschieht mit Rahab nach der Eroberung Jerichos (Jos 6).

Wir wollen die beiden Erzählungen als paradigmatisch behandeln. Den Leuten der Richter-Erzählung entspricht Rahab, Jericho entspricht Lus, der Umbenennung Lus in Beth-El nach der Eroberung entspricht der Fluch über die Ruine Jerichos (in beiden Fällen wird eine ausländische Stadt »ausgelöscht«: einmal durch die Umbenennung, also die Übernahme in den eigenen Verband, das andere Mal durch die Auslöschung aus der Erzählung). Als Hypothese können wir dann sagen: Der Tatsache, daß die »Verräter« von Lus außerhalb der Stadt angetroffen werden (eine Ausgrenzung im topographischen Code, die eine Mittelstellung zwischen den »Ausländern« »drinnen« und den »Israeliten« »draußen« herstellt), entspricht die Bezeichnung »Hure« in der Rahab-Erzählung. Hier erfolgt die Ausgrenzung allerdings im soziologischen Code: Eine Hure ist eine Frau, die (aus der Sicht der herrschenden Ideologie) mit Männern Umgang hat, die nicht in der »richtigen« Beziehung (gemäß dem herrschenden Verwandtschaftssystem) zu ihr stehen.

b) Der Text und sein Inventar

(1) Als erstes haben wir die Übersetzung der Erzählung in *Spalten* aufgeschrieben. Die Spalten wurden entsprechend den metasprachlichen Bezeichnungen der Grammatik benannt. Das erleichtert die nachfolgende »Normalisierung« auf die Form der Narrativen Programme (S(O → E)) und bietet eine Übersicht über das Inventar der Codes, die wir später erheben wollen.

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Josua,	der Sohn Nuns,	sandte	2 Kundschafter	mit dem Auftrag	von Schittim:	
Sie	einer Hure mit dem Namen Rahab	»Geht, seht	das Land und Jericho.«		(Jericho)	
und	von Jericho	gingen und kamen	in das Haus	sich.		
(Man)	von den Israeliten	legten zur Ruhe	(folgendes)	dem König		
»Siehe, 2 Männer	von Jericho	sagte	(folgendes)	zu Rahab:		
Der König	von Jericho	sind gekommen	die Männer,	zu dir		
die		sandte	um das Land			
die		»Gib heraus				
denn sie		gekommen sind,				für die Nacht.«
		gekommen sind,				
		sind gekommen,				
		auszukundschaften.«				

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Die Frau und sie Und sie »Sie und nicht ich Und es		nahm verborg sagte: sind gekommen erkannte, war,	die 2 Männer sie.	zu mir	woher.	als bei Dunkel- heit
das Tor (sie) und nicht ich damit ihr Sie		geschlossen war, sind hinausgegan- gen erkannte Jagt (schnell) einholt verborg	sie.« sie	hinter ihnen her,	wohin. auf dem Dach unter den Flachsstengeln, dort	
die		ausgebreitet wa- ren.				
Die Männer und sie sie	(des Königs)	jagten schlossen hinausgingen, herzujagen.	das Tor	hinter ihnen her hinter sich, um hinter ihnen	zu den Furten des Jordans,	als

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Sie		hatten noch nicht zur Ruhe gelegt, hinaufstieg sagte weiß: hat gegeben kam		(sich) zu ihnen. zu den Männern: euch; vor eurem Ange- sicht. vor euch		als
Rahab Und sie »Ich Jahwe Schrecken vor euch und alle Bewohner des Landes Denn wir Jahwe		erschrecken haben erfahren: hat austrocknen lassen	das Land über uns die Wasser des Schilfmeeres		(Schilfmeer) von Ägypten, jenseits des Jordans,	
...	bei eurem Auszug	getan habt	...	(an) den 2 Köni- gen der Amoriter dem Sihon und dem Og. an ihnen. (uns) und vor eurem Ange- sicht,		
Ihr (Als) wir unser Herz nicht Mut denn Jahwe,	euer Gott	habt vollstreckt hörten verging war ist	euren Bann dieses, bei einem Mann		Gott im Him- mel und auf Erden.	

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Ihr		schwört		mir		nun
Wie ich	bei Jahwe:	getan habe so sollt tun	Barmherzigkeit	an euch, am Hause meines Vaters mir.		
ihr		sollt geben sollt am Leben lassen	ein Zeichen meinen Vater und meine Mutter und meine Brüder und meine Schwestern und alle,	mit ihnen		
und ihr		leben.* antworteten sollen sterben halten	dieses Wort;	ihr: an eurer Stelle,		(wenn)
Und ihr		wird sein, gegeben hat werden tun	das Land Barmherzigkeit und Zuverlässig- keit sie	uns, an dir.*		
die		ließ			hinunter	
Die Männer	an einem Strick,	lag			an der Stadt- mauer, und an der Stadtmauer	
*Wir		wohnte.				
wenn wir nicht						
und es						
Jahwe						
wir						
Und sie						
denn ihr Haus						
sie						

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Und sie		sprach		zu ihnen:	» Ins Gebirge	
ihr		müßt gehen zu entkommen müßt verbergen	euch	euren Verfolgern,	dort	drei Tage bis danach
und ihr	zur Rückkehr	könnt gehen sagten sind frei	euren Weg.	zu ihr: von dem Schwur,		wenn
der Verfolger		schworen kommen	den	dir,	in das Land.	
ihr		Nimm und binde	diesen roten Faden ihn		an das Fenster, durch das	
Die Männer		herabgelassen hast versammle	uns, deinen Vater, dei- ne Mutter und ...		in dein Haus.	
*Wir		wird sein:	sein Haupt		die Tür des Hauses	
wir		verläßt				
wir		komme über sind frei.				
du						
und (du)						
Und es						
(jeder), von dem						
gilt,						
er						
sein Blut						
und wir						

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
Und (jeder), von dem gilt: er sein Blut wenn eine Hand Und wenn du so wir wir Und sie *Es Und sie und sie und sie Und sie und sie die Verfolger Und die Verfolger und nicht sie Und die 2 Männer und sie		ist komme ist verrätst werden frei sein schworen.* sprach sei.* schickte (weg) gingen, befestigte gingen und kamen blieben zurückgekehrt waren. suchten (ab) fanden blieben und stiegen gingen	über uns, unser Wort, den sie, den roten Faden den ganzen Weg, (sie).	auf ihm. von dem Schwur, zu ihnen: zu Josua,	in deinem Haus an ihrem Fenster. ins Gebirge dort hinab,	drei Tage, bis

Subjekt	Bestimmungen	Verb	Direktes Objekt	Indirektes Objekt	Ort	Zeit
und (sie) was Und sie *Jahwe und auch alle Bewohner des Landes		erzählten widerfahren. sagten hat gegeben zittern	alles das ganze Land	ihm, ihnen zu ihm: in unsere Hand, vor unserem Angesicht.*		

(2) Ich möchte zuerst das *Inventar der Codes* aufnehmen; in der äußersten rechten Spalte können wir die Begriffe des chronologischen Codes ablesen.

– *Chronologischer Code*: Wir finden in der Spalte überraschend viele Notierungen, die eine eigene Geschichte erzählen: vom Auszug aus Ägypten (woraus sich dann auch die Zeit in Ägypten erschließen läßt) über die Kämpfe gegen die Amoriter zu den Tagen und Nächten, die die Kundschafter in den Bergen verbringen, und deren Zahl wichtig ist für die Erzählung.

– *Topographischer Code*: Über die »Landkarte« der Erzählung wird die gleiche Geschichte wie im chronologischen Code konstruiert: Dem Land Ägypten ist eine bestimmte Zeit zugeordnet, ebenso dem der amoritischen Könige und der Zukunft in »dem Land«, d.h. Kanaan, das die Israeliten erst noch erobern müssen. Es ist auch gut zu beobachten, wie Nähe und Entfernung durch komplexe Verknüpfungen der beiden Codes ausgedrückt werden. Die israelitischen Kundschafter fliehen durch das Fenster in der Stadtmauer ins Gebirge, wo sie drei Tage und Nächte warten (chronologisch und topographisch). Die Verfolger verlassen die Stadt durch das Tor in entgegengesetzter Richtung, zu den Furten des Jordans, wofür sie ebenfalls drei Tage und Nächte benötigen. Der gleiche Zeitraum (chronologisch) wirkt im topographischen Code als eine Art Verdoppelung der Entfernung zwischen Verfolgern und Verfolgten.

Näher eingehen möchte ich hier noch auf das erwähnte Fenster des Rahab-Hauses. Wir müssen uns nach dem Verlauf der Erzählung Rahabs Haus so an der Stadtmauer gelegen vorstellen, daß ein Fenster ihres Hauses aus der Stadt hinausführt, faktisch ein zweites Tor darstellt.

– Das *Personen-Inventar* (wie wir den *Personalen Code* aus stilistischen Gründen nennen wollen) können wir aus der Spalte »Subjekt« und zum Teil »direktes Objekt« erheben. Hier wird interessanterweise Rahabs »Haus« auch als verwandtschaftlicher Begriff durch die Personen Vater, Mutter, Brüder und Schwestern näher bestimmt, die alle mit Rahab leben.

– Im *Soziologischen Code* möchte ich die Beziehungen der genannten Personen erfassen, also die äquivalenten Gefolgschaftsbeziehungen zwischen Josua und seinen Kundschafter und zwischen dem König von Jericho und seinen Männern. Daneben stehen die ungewöhnlichen Verwandtschaftsbeziehungen im Hause Rahabs (eine Frau, die offensichtlich unverheiratet Vater, Mutter und Geschwister versorgt) sowie die verwandtschaftlich »überdehnten« Beziehungen Rahabs zu ihren Kunden. »Haus der Rahab« wird über die Codes zu einem komplexen Begriff. In V. 2 ist das Gebäude gemeint (topographisch), in V. 12 spricht Rahab vom Haus ihres Vaters und meint Verwandtschaftsbeziehungen; in V. 19 sprechen die Kundschafter metonymisch von

Rahabs Haus (»Türschwelle«, topographisch) und von denen, die diese Schwelle nicht überschreiten dürfen, also im Haus bleiben sollen (topographisch, soziologisch). Dazu tritt, daß Rahab sich selbst einmal zum Haus des Vaters zählt, aber als »Hure« ganz offensichtlich Entscheidungen für die Personen in ihrem Haus treffen kann.

– Wir können und sollten einen *Kosmologischen Code* erschließen. Rahabs »Bekenntnis«, Jahwe sei Gott im Himmel und auf Erden (V. 11), weisen auf ihn hin. Daß Jahwe auf Erden für Israel streitet, wollen wir dazurechnen. Wichtig ist, daß den Israeliten mit ihrem Führer Josua (soziologisch) die Erde (topographisch) entspricht und der Gott Jahwe (kosmologisch). In allen Codes finden sich dafür Opponenten (der König von Jericho, seine Männer, die Stadt Jericho), aber im kosmologischen Code klafft eine Lücke: Dem König von Jericho ist kein Gott zugeordnet, der Jahwe den Himmel und die Erde streitig machen könnte. Es zeichnet sich eine ideologische Lösung des Ausgangskonfliktes bereits ab, die einen Götterkampf vermeidet, indem sie dem menschlichen Gegner von vornherein das Bekenntnis in den Mund legt, es sei nur *ein* Gott im Himmel und auf Erden!

c) Die Organisation der Narrativen Programme

(1) Auch für die Narrativen Programme ist der Spaltentext ein guter Ausgangspunkt, denn um die Belegungen für das *Programm S(O → E)* zu finden, können wir uns im wesentlichen an die Zeilen des Spaltentextes zu halten. Die Besetzungen für *S*(ender) finden wir zumeist in der Spalte Subjekt, die Besetzungen für *O*(bjekt) ergeben sich aus den Spalten »direktes« und »indirektes Objekt«, denen auch die Besetzungen für die Position *E*(mpfänger) entnommen werden

Bilden wir das erste Programm: *S* »Josua« gibt *O* »einen Auftrag« an *E*, die »Kundschafter«. Als Standard-«Lesart« für die Programme hat sich das etwas umständliche, aber neutrale »*S* stellt *O* an *E* zur Verfügung« bewährt, weil dadurch die Formulierung der Besetzungen für die Positionen vereinfacht und vereinheitlicht wird. Schreiben wir also als *P*(rogramm)₁: *S* »Josua« stellt *O* »Auftrag« an *E* »Kundschafter« zur Verfügung. Warum nennt man eine solche Besetzung »Normalisierung«? Nun, nehmen wir z.B. die zweite Hälfte von V. 1: »Sie gingen und kamen in das Haus einer Hure mit dem Namen Rahab.« »Sie« ersetzen wir durch »Kundschafter«, »gingen und kamen« ziehen wir zu »Anwesenheit« zusammen und setzen es für *O*, »das Haus einer Hure mit dem Namen Rahab« vereinfachen wir zu »Rahab«. Wir erhalten als *P*₂: *S* »Kundschafter« stellen *O* »Anwesenheit« an *E* »Rahab« zur Verfügung. Mit dem Teil des Verses, den wir noch nicht verwendet haben, können wir mehrere Dinge tun. Er ließe sich einmal in eine zweite Aktion der Kundschafter verwandeln, etwa: *S* »Kundschafter« stellen *O* »Bezeichnung: Hure« an *E* »Rahab« zur Verfügung. Wir

können aber sinnvoller, wie die weitere Analyse zeigt, auf die Bezeichnung »Hure« vorerst verzichten und den verbleibenden Satzteil als Aktion von Rahab formulieren: *S* »Rahab« stellt *O* »Haus« an *E* »Kundschafter« zur Verfügung (*P*₃).

Wenn ich die Arbeit der Strukturalen Analyse mit einer von Lévi-Strauss entlehnten Metapher »Bastelei«⁷² genannt habe, so wollte ich sie damit nicht selbst abwerten, sondern auf einen bestimmten methodischen Sachverhalt hinweisen. Wenn wir die Oberflächenstruktur vollständig als Narrative Programme beschreiben wollen, müssen wir die Besetzungen so umformulieren, daß der logische Handlungsfortschritt der Erzählung erhalten bleibt, sich aber die »normalisierten« Besetzungen als Kette von Programmen schreiben lassen. Das geschieht, indem entweder aus dem *E* eines Programmes der *S* des nächsten wird, oder aus dem *S* des ersten der *E* des zweiten (für Beispiele vgl. u. *P*₁ und *P*₂ oder *P*₂ und *P*₃). Mitunter kommen andere Möglichkeiten vor, die zumeist auf Nebenhandlungen hinweisen, aber die genannten Fälle sind die Regel.

Wenn wir die Narrativen Programme solcherart hintereinander schreiben, laden sich die Positionen durch die wechselnden Besetzungen semantisch auf. Es leuchtet wohl ein, daß die Rahab, *S* von *P*₆, die den König von Jericho über die Kundschafter in ihrem Haus belügt, eine »andere« ist als die Rahab, *S* in *P*₃, die die Kundschafter in ihr Haus aufnimmt. Diese semantische Aufladung, wie ich es nennen möchte, kann deutlich gemacht werden, indem wir Rahab in Abbildung 49 immer in die gleiche Spalte schreiben, egal ob sie als *S*, *O* oder *E* eingesetzt wird, und dann die Aktionen unterdrücken. Das Netz der Narrativen Programme verdeutlicht, wie die Akteure durch die Aktionen bestimmt werden, die ihnen im Verlauf der Erzählung zugeschrieben werden (die mehrfache Prädikation, vgl. o.).

Bevor ich nun das Netz der Programme vorstelle, möchte ich noch kurz das Vorgehen beschreiben. Josuas Auftrag an die Kundschafter haben wir bereits als *P*₁ umgeschrieben. Betrachten wir nun V. 24, so berichtet dieser ganz offensichtlich von der Erfüllung des Auftrags. V. 24 läßt sich dann als Programm so notieren: *S* »Kundschafter« stellen *O* »Information« an *E* »Josua« zur Verfügung. *S* und *E* wurden getauscht, in *O* ist »Auftrag« durch »Information« ersetzt. Wir finden hier eine Transformation der Ausgangssituation, als die wir Erzählung definiert hatten (vgl. o.). Aus dem Auftrag wurde eine Information, die die Kundschafter von Rahab erhalten haben.

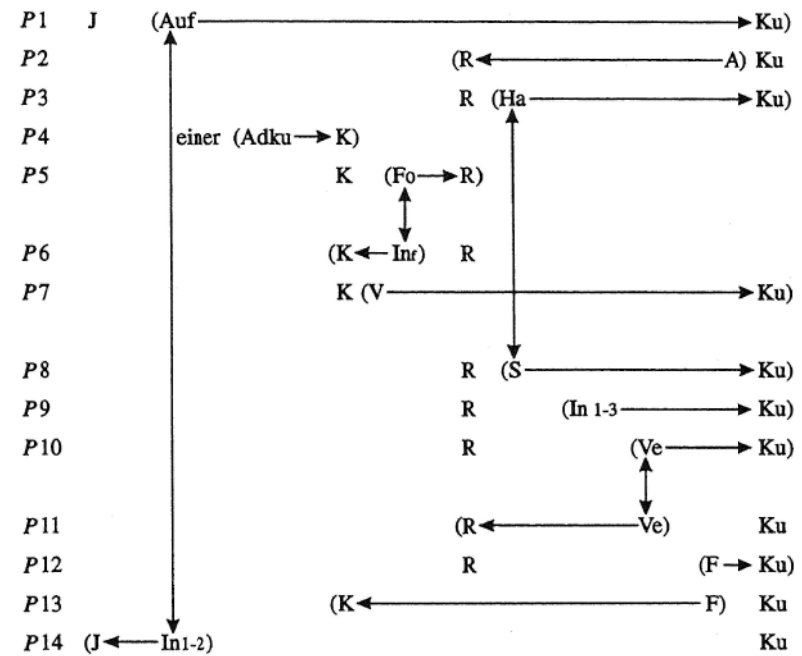
Innerhalb der Erzählung lassen sich noch andere Sequenzen mit Transformationen isolieren. So fordert in *P*₅ der König die Herausgabe der Kundschafter; in *P*₆ verweigert Rahab die Herausgabe und bietet ihm statt dessen eine falsche Information: Die Kundschafter wären zur

72 Lévi-Strauss, zit. Anm. 34, 29ff.

Jordanfurt geflohen. Wiederum sind *S* und *E* der Programme ausgetauscht, der Inhalt von *O* durch etwas Neues ersetzt (»Forderung der Herausgabe« durch »falsche Information«). Ziel ist nun, alle Transformationen zu erfassen und alle Programme so zu verketteten, daß sie die Schritte der Transformation abbilden, die die Erzählung bildet.

In der folgenden Abbildung ist das Netz der erstellten Programme wiedergegeben, die die Oberflächenstruktur der Erzählung erfassen. Die Spalten nehmen die Akteure auf, die senkrechten Linien zeigen die Transformationen an, die benannt wurden.

Abbildung 49



* Das unpersönliche »man« aus V. 2 wurde zu »einer« umformuliert und dann als *P*₄ hier eingesetzt: *S* »einer« stellt *O* »(Information über) Anwesenheit der Kundschafter« an *E* »König« zur Verfügung; ohne diese Aktion wäre der König gar nicht ins Geschehen eingetreten.

A = Anwesenheit; Auf = Auftrag; F = Flucht; Fo = Forderung des Königs, die Kundschafter herauszugeben; Ha = Haus; J = Josua; K = König; Ku = Kundschafter; R = Rahab; S = Schutz; V = Verfolgung; Ve = Vertrag; In_x = Information (x = 1: Jahwe hat euch das Land gegeben; x = 2: Die Landesbewohner leben in Schrecken vor euch; x = 3: Geht ins Gebirge); In_r = falsche Information (Rahabs Behauptung, die Kundschafter seien geflohen).

(2) Betrachten wir noch einmal die zugrundeliegende *Transformation*: Aus dem Auftrag Josuas an seine Kundschafter wird eine Information, nach der die Bewohner des Landes, für das Jericho steht, in Furcht vor den Israeliten lebten, weil sie wußten, daß Jahwe, Gott im Himmel und auf Erden, ihr Land in die Hand der Israeliten gegeben hat. Die Kundschafter erfahren das von Rahab. Jericho und sein König stehen für das in den Augen der Israeliten besetzte Land, das sie erobern wollen, Josua steht mit seinen Kundschaftern für das zu erobernde, weil von Jahwe versprochene Land. Der der Erzählung zugrundeliegende Ausgangswiderspruch lautet u.E. »besetzt« vs. »versprochen«, und der soll vermittelt werden. Daraus ergeben sich zwei unterschiedliche Strategien, entlang derer die Erzählung in eine Hauptachse, die »principal«, und die »polemical«, die Widerspruchsachse, aufgeteilt werden kann.⁷³

Schauen wir uns die Reihe der abgeleiteten Widersprüche an, so finden wir zu Beginn »versprochenes« vs. »besetztes« Land. Das »versprochene Land« wird nun durch eine Menge von Akteuren (Josua, die Israeliten) ersetzt, die wir mit dem Index »Jahwe« versehen können. Das »besetzte Land« wird durch seine »Besetzer« ersetzt, den König von Jericho und seine Leute. Dieser Menge geben wir den Index »Jericho«. Wir wiesen bereits darauf hin, daß Jericho kein Gott zugeordnet werden kann. Der Leerstelle im Götterhimmel entspricht, daß der Kampf der Götter um das Land durch ihre jeweiligen Vertreter auf Erden ausgeführt wird. Den Ausgangswiderspruch der Erzählung können wir nun durch die Indices der Mengen beschreiben, die jeweils für eine der beiden Seiten des Gegensatzes stehen.

Für die indizierten Mengen treten nun in der Erzählung jeweils Akteure an, für Israel die Kundschafter, für den König seine Boten. Der abgeleitete Widerspruch lautet daher »Kundschafter« vs. »Leute des Königs«. In bezug auf den Ausgangswiderspruch »besetzt« vs. »versprochen« haben sich die Gegensätze bereits etwas angenähert, da die Akteure einander begegnen und handeln können.

Wir wollen nun die Bedingungen für den Fortgang der Erzählung formulieren. Zum einen dürfen die Kundschafter natürlich nicht von den Leuten des Königs erwischt werden, zum anderen müssen die Kundschafter die für sie so wichtige Information erhalten, die Josua dringend benötigt, damit wahr werde, was wahr werden soll: Das Land soll seines werden. Die Kundschafter müssen nach dieser Information in Jericho fragen, können sie daher nur von jemandem bekommen, der oder die zwar zu Jericho, aber nicht zu den Leuten des Königs gehört. Die Person muß also zwischen den Kundschaftern und den Leuten des Königs stehen.

Die erste Forderung wird durch die »richtige« Information an die Kundschafter erfüllt, sich in den Bergen zu verstecken, während die »falsche« Information die Männer des Königs zu den Furten eilen läßt, die entgegengesetzt liegen. Die semantische Opposition wird hier als Aktion im topographischen und chronologischen Code beschrieben, die die Kundschafter mit der richtigen Information versieht und die Leute des Königs von ihnen entfernt. Die Geberin der richtigen und der falschen Information ist Rahab, die damit deutlich in der Mitte der opponierenden Mengen steht. Die Kundschafter haben die Information innerhalb der Stadt Jericho erhalten: Die Menge »Jericho« wird auf der topographischen Ebene differenziert, indem das Haus der Rahab einen eigenen Ausgang aus der Stadt erhält. Wir erinnern uns: Die Leute des Königs haben vor der Verfolgung die Stadt abgeschlossen, so daß niemand Jericho verlassen konnte – außer durch einen geheimen Ausgang!

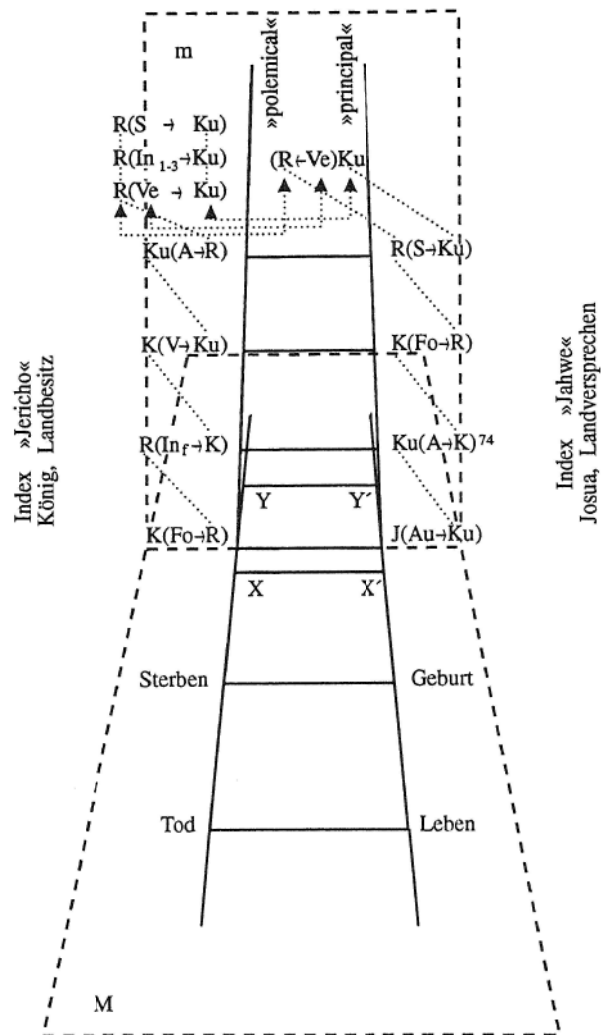
Das Haus der Rahab in Jericho erfüllt folglich die oben aufgestellten Bedingungen, denn es gehört zu Jericho, aber das Fenster wird dem Tor der Stadtmauer äquivalent, mit dem wichtigen Unterschied, daß der König über dieses »Tor« nicht gebietet.

Der nächste abgeleitete Widerspruch lautet daher: »offenes Fenster« vs. »geschlossenes Tor«. Innerhalb der Stadt Jericho kann das »Haus Rahab« nun vermittelnd funktionieren. Wir sehen noch einmal im Material, wie ein ideologischer Ausgangswiderspruch in einen anderen Code transponiert wird (die Akteure), der abgeleitete in den topographischen Code und dort vermittelt wird. Die Erzählung hat ihr Ziel erreicht.

Die eben genannten Übertragungen lassen sich in Abbildung 50 wiederfinden.

73 Zu diesen Begriffen und zum folgenden vgl. Patte/Patte, zit. Anm. 49, 11ff.

Abbildung 50



Jos 2 im »ideologischen Universum«

Hier entspricht der falschen Information Rahabs an den König auf der topographischen Ebene die Verfolgung zur Furt, während der richtigen Information die Flucht ins Gebirge entspricht. Dem Haus entspricht der Schutz, den Rahab den Kundschaftern anbietet. Schutz ist ein abstrakterer Begriff als die in der Erzählung verwendeten. Wir führen ihn ein, weil Rahab durch ihren Vertrag mit den Kundschaftern diesen Schutz verspricht, wenn sie selbst dafür nach der Eroberung

Jerichos Schutz erhält. In Verwandtschaftsbeziehungen formuliert besagt der Vertrag, daß Rahab die Beziehungen zur Stadt und dem König aufkündigt und neue zum Volk der Israeliten knüpft: Sie wechselt die Menge. Das Fenster der topographischen Ebene wird dem Vertrag im soziologischen Code äquivalent, denn – metaphorisch ausgedrückt – beide ermöglichen ein Eindringen in einen geschlossenen Raum (die Menge). In diesem Kontext läßt sich nun u.E. die Bezeichnung Hure für Rahab erklären: Sie ermöglicht im soziologischen Code die Mittelstellung Rahabs zwischen Jericho und den Kundschaftern. Damit wäre die Bezeichnung eine weitere Äquivalenz zum Fenster. Denn im Haus der »Hure« Rahab gilt die Herrschaft des Königs nur eingeschränkt, weil es einen zweiten Zu- oder Ausgang zur Stadt gibt, den er nicht kontrolliert. Mit diesen Überlegungen bestätigt sich unsere Ausgangshypothese, die wir im paradigmatischen Vergleich mit der Erzählung des Richter-Buches gewonnen hatten.

(3) In Abbildung 50 sind die Narrativen Programme umgestellt und anhand der »principal« und der »polemical« Achse ausgerichtet. Die Achsen sollen die Strategien der opponierenden Mengen »Jahwe« und »Jericho« darstellen. Gelesen werden die Programme diesmal von unten nach oben, wobei wieder die Abfolge durch die Ersetzung von *E* durch *S* sichergestellt wird. Wir beginnen also wieder mit P_1 (unten links) und verfolgen die Kette der Narrativen Programme bis zu den drei sich entsprechenden Programmen P_9 - P_{11} : Rahab bietet den Kundschaftern Schutz und einen Vertrag und die Kundschafter bieten ihrerseits Rahab einen Vertrag an.

Auf der gegenüberliegenden Seite beginnen wir mit P_5 , das die abweichende Strategie des Königs von Jericho in Gang bringt. Diese Linie wird mit den entsprechenden Narrativen Programmen weitergeführt, bis wir auch hier wieder bei dem Vertragsschluß zwischen Rahab und den Kundschaftern ankommen: Da Rahab ja zunächst zur Menge »Jericho« gehört, muß ihre Aktion auch auf dieser Seite notiert bleiben.

Wie gegensätzlich beide Strategien tatsächlich sind, zeigt sich, wenn wir folgendermaßen lesen: Wir beginnen auf der »principal«-Achse links unten und verfolgen die Kette bis zu ihrem Ende. Hier finden wir das Programm $Ku(Ve \rightarrow R)$. Wenn in diesem Programm der Pfeil umgedreht und die Klammer versetzt wird, erhalten wir: $R(Ve \rightarrow Ku)$! Damit sind wir auf die »polemical«-Achse hinübergewechselt. Versuchsweise können wir nun in allen Programme auf dieser Achse ebenfalls die Pfeile umdrehen und die Klammer versetzen (wodurch *S* und *E* wechseln). Ersetzen wir zudem noch die Werte von *O* durch ihren semantischen Gegenwert (im Rahmen der Erzählung), können wir die Linie von oben nach unten lesen: Das Ergebnis ist die vollständige Negation der Strategie, die mit der Menge »Jericho« verbunden ist!

Diese Bemerkungen beziehen sich auf die Notationen der Fläche »m«, die das semantische Universum der Erzählung abbilden soll. Die Fläche »M« soll das »mythische« Universum der Gesellschaft darstellen, die diese Erzählung tradiert. Die Beziehung von »m« zu »M« soll die oben dargestellte Arbeitsweise des mythischen Denkens nach der Hypothese von Lévi-Strauss abbilden, das Ausgangswidersprüche im semantischen Gesamtuniversum der Gesellschaften über Ketten von abgeleiteten Widersprüchen zu vermitteln sucht. Als heuristische Konstruktion für einen solchen Grundwiderspruch des mythischen Systems haben wir »Leben« vs. »Tod« eingesetzt. Dieser wird immer wieder durch andere ersetzt bis zu dem Widerspruch von »besetztem« vs. »versprochenem« Land. Die Geschichte dient als Legitimation für die blutige Eroberung des Landes, das als Verheißung Leben bedeutet, aber auf die Seite des Todes gerät, solange es besetzt ist.

Aus diesem ideologischen Interesse erklärt sich wohl die Leerstelle im Himmel, wo ein »Gegen«-Gott fehlt: Wenn Jahwe der einzige Gott ist und darin auch von Jericho letztlich anerkannt wird (die »Information«, die die Kundschafter in Jericho erhalten, vgl. V. 9), muß Jericho sich seinem Urteil beugen. Die ideologische Komponente dieser Sicht, sozusagen der blinde Fleck in der Wahrnehmung von Josuas Leuten: Jahwes Strategie verheißt nur seinen Leuten Leben, den Menschen in Jericho dagegen den Tod!

(4) Hinter der Konstruktion von »M« und »m« steht die strenge strukturalistische Vorstellung über die *Funktion von Mythen* in einer gegebenen Kultur. Als Konsequenz ergibt sich aus ihr, daß, bezogen auf den Grundwiderspruch, letztlich alle Erzählungen funktional äquivalent sind, sie bilden Stationen im unendlichen Vermittlungsprozeß, dem die Sprache unterworfen wird. Wir sollten bei dieser weitreichenden These allerdings nicht unsere Definition von Strukturalismus als Verfahren vergessen: Wir befinden uns in der Analyse, wie Bedeutung organisiert wird. Wenn wir die in den Schnittmengen eingefangenen Bedeutungen einer konkreten Erzählung oder gar eines semantischen Gesamtuniversums einer gegebenen Gesellschaft betrachten, können wir verfolgen, wie der Grundwiderspruch in semantisch unendlich vielen und reichen Varianten verhandelt wird, in denen er z.T. gut versteckt ist.

Die in Abbildung 50 auf der Fläche »M« notierten Gegensatzpaare gehören eher zum primären System der Sprache, auf der das sekundäre System der Erzählungen aufbaut. Im sekundären System werden diese Begriffe dann »übersetzt«, in unserem Falle durch den Gegensatz von »versprochenem« vs. »besetztem« Land. In einem Bild: Die imaginär verlängerten Linien des primären Systems können sich nie schneiden. Die differentiellen Abstände innerhalb der Gegensatzpaare können sich stetig verringern; um sie zu vermitteln, bedarf es einer Erzählung.

d) Notationen der Tiefenstruktur

(1) Methodisch haben wir uns durch Modelle leiten lassen, die unsere Analyse Schritt um Schritt von der Oberfläche zur Tiefenstruktur geführt haben. Im folgenden, letzten Schritt unserer Analyse wollen wir das *Aktanten-Modell als Abbildung der Tiefenstruktur* anwenden und mit den Notationen der Erzählung von der Hure Rahab auffüllen.

In den bisherigen Analyseschritten haben wir vornehmlich mit den Aktionen oder Funktionen in der Erzählung gearbeitet. Durch sie werden die Akteure gekennzeichnet. Um die Aktanten benennen zu können, unterdrücken wir nun die Aktionen und betrachten nur die semantische Aufladung, wie wir es genannt haben, die die Akteure durch sie erhalten. Dazu gehen wir zu Abbildung 49 zurück. Dort sind die Akteure der Programme spaltenweise untereinander geschrieben. Wir können eine solche Spalte als ein Feld auffassen, das durch Informationen aufgefüllt wird, die die einzelnen Programme hinzufügen. Auf diesen Feldern gibt es kein »Zuerst« oder »Später« mehr, die Zeitlichkeit der Erzählung ist aufgehoben. Die Felder benennen wir nun mit einem Index, der in unserem Falle so gewählt wird, daß Figur und Aktant identisch bezeichnet werden. Damit tritt in dieser Erzählung eine der Möglichkeiten auf, wie Akteur oder Figur (Oberfläche) und Aktant (Tiefe) aufeinander bezogen werden können: Ein Akteur wird einem Aktant zugeordnet, ein Akteur wird auf Aktanten aufgeteilt (weil die den Akteur beschreibenden Aktionen auf mehrere Aktionsbereiche aufgeteilt werden) und die Zuordnung von einem Aktanten zu mehreren Akteuren.⁷⁴ Der letzte Fall ist in unserer Erzählung auch zu finden.

Beginnen wir nun mit der Zuordnung der Felder zu den Positionen des Modells. Das gesuchte Objekt, um das es in der Erzählung geht, ist das Land. Jahwe als derjenige, der das Land versprochen hat, gehört in die Position des Adressanten. Jahwe hat das Land den Israeliten versprochen, die daher in die Position Adressat eingesetzt werden. Dazu zählen natürlich auch Josua und die Kundschafter, die jedoch eindeutig in die Position Subjekt gehören. Wir haben hier also den Fall, daß zusammengehörende Akteure sich auf zwei Aktanten verteilen. Wir könnten sagen: Josua und die Kundschafter lassen sich genau dann als Israeliten bezeichnen, wenn eine Erzählbewegung das begehrte Objekt Land aus dem »versprochenen« in den »besetzten« Zustand (aus der Perspektive der Israeliten natürlich) überführt.

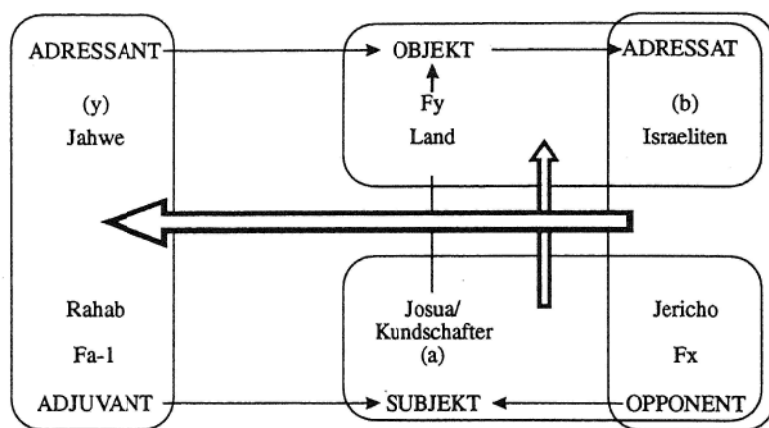
Die obere Reihe des Aktanten-Modells wäre damit mit semantischen Mengen aus der Erzählung gefüllt. Wir können die Reihe auch als narratives Programm auffassen, das als P_0 die Prämisse unserer Er-

⁷⁴ Vgl. Greimas, zit. Anm. 49, 169ff.

zählung abbildet: Jahwe hat den Israeliten das Land versprochen, die Kundschafter Josuas machen sich auf, um es auszukundschaften ...

Die untere Reihe stellt das Subjekt, das wir bereits mit Josua und seinen Kundschaftern belegt haben, zwischen einen Adjuvanten und einen Opponenten. Die Position Opponent läßt sich einsichtigerweise mit Jericho belegen: der König und seine Leute. Die Position Adjuvant belegen wir mit Rahab, da sie den Kundschaftern hilft.

Abbildung 51



Integriertes Modell von Jos 2

(2) Die Belegung des Modells wollen wir nun durch die Lévi-Strauss'sche Formel interpretieren. Wir bilden zunächst die Ausdrücke $Fx(a)$ und $Fy(b)$: Die Tatsache, daß Josua und den Kundschaftern der König (Jericho) gegenübersteht, verhält sich zu der Tatsache, daß das Land den Israeliten versprochen ist (linke Seite der Formel), wie sich die Tatsache (wir bilden nun $Fx(b)$) daß Jericho das Land noch gehört, zur Tatsache verhält, daß sich in Rahab Jahwe in seiner anderen Möglichkeit offenbart ($Fa-1(y)$). Diese Formulierung gibt die Erzählung von Anfang bis Ende als ein austariertes Gleichgewicht semantischer Mengen wieder. Dabei sind die Positionen mit Mengen belegt, die innerhalb der Erzählung durch Aktionen bestimmt wurden. Die rätselhafte Formulierung, in Rahab offenbare sich Jahwe in seiner anderen Möglichkeit, fordert weitere Erklärungen heraus, denn sie weist auf eine verborgene notwendige Beziehung hin, die wir bisher nicht entdeckt hatten.

Sehen wir uns den Ausdruck $Fa-1(y)$ näher an. ($a-1$) soll das Gegenteil von a sein, gedacht in einem zweiwertigen semantischen Universum. (y) verweist auf den Adressanten, $Fa-1$ auf den Adjuvanten. Wie

können wir diese Ausdrücke aufeinander beziehen? Rahab und Josua werden zu Komplizen, wollen aber Verschiedenes. Josua will Tod, Rahab will retten und verkörpert das Leben. So gesehen können wir Josua als eindeutig bezeichnen, sein Ziel ist klar, er hält es für durch Jahwe legitimiert und wird sich davon nicht abbringen lassen. Rahab verkörpert dagegen die Doppeldeutigkeit: Für Jericho ist sie eine Hure, d.h. sie pflegt anrühige Beziehungen, und eine Verräterin, d.h. sie bringt Jericho den Tod. Für Josua ist sie Verbündete, sie hilft ihm zu leben; außerdem rettet sie durch ihre Entscheidung ihr »Haus«, Vater, Mutter, Geschwister und Mägde und Knechte.

$Fa-1$ steht für die Doppel- oder Vieldeutigkeit, gegen die Eindeutigkeit eines Josua (a). Beziehen wir diese Belegung auf die anderen Notierungen des Modells, weiten wir die semantischen Mengen kontrolliert aus. Eindeutigkeit ist ja auch für Jericho das Ziel, das ebenfalls für sich das Leben, für die Gegner den Tod will. Aber auch Rahabs Lebensbotschaft ist von Jahwe gewollt, der in der Erzählung nicht nur durch Josuas Todesbotschaft für andere auftritt. Bezogen auf das begehrte Objekt Land, das Josua und Jericho erhalten bzw. behalten wollen, erscheinen ihre jeweiligen Strategien als identisch: Tod dem Feind, Leben für die eigene Partei! In der Figur der Rahab wird nun ein Begriff verkörpert, der in der Mitte der funktional identischen, inhaltlich aber divergierenden Strategien steht. Jahwe bildet über all dem einen Art Baldachin, der die Verhältnisse legitimiert. Daß er neben dem Tod, den er durch Josua und Jericho gleichermaßen will, auch das Leben will, zeigt Rahab, die nicht nur die Ihren rettet, sondern durch Vertrag auch in die Menge der Israeliten aufgenommen wird. Insofern zeigt sich in Rahab die andere Möglichkeit Jahwes.

Wir wollen diese Linien noch ein wenig ausziehen, weil das vielleicht Licht wirft auf die Leerstelle im Götterhimmel. Der König und seine Mannen brauchen eigentlich keinen eigenen Mann im Himmel, auch sie haben an Jahwe, der den Tod will, genug. Auf dieser Basis können sie sich mit den Israeliten verständigen: Leben für uns, Tod den anderen, das eignet sich als Parole für beide Seiten. Der Gott könnte einen anderen Namen tragen, das Gesicht brauchte er nicht zu wechseln! Gegenüber dieser einen Strategie des Todes steht die Strategie des Lebens in Rahab. Auch diese Strategie findet im Götterhimmel ihr Abbild, nämlich in der anderen Möglichkeit Jahwes. Im Haus der Rahab gründet eine Achse, die Himmel und Erde verbindet; gemessen an ihr fällt eine Entscheidung für Leben oder Tod.

e) Der Engel und sein Gott

Unsere Modelle sind Netze notwendiger Beziehungen, deren Maschen die Oberflächenmerkmale der Rahab-Erzählung miteinander verknüpfen. Wenn wir diese Netze auswerfen und die eingefangenen Inhalte

vor uns ausbreiten, dann verfahren wir wie ein Analytiker, der den ursprünglichen Kontext eines Symptoms zu ergründen sucht. Und auch das Ergebnis ist vergleichbar: Es enthüllt sich gleichsam das Unbewußte der Erzählung. In unserer Erzählung sind wir so der Hure Rahab als dem tricksenden Engel eines bluffenden Gottes begegnet; dies ist eines der Bilder, das sich im rasenden Kaleidoskop der Bedeutungen ergibt, an denen vorbei unsere Netze immer tiefer in das Meer der Bedeutung sinken, das diese (wie jede andere) Erzählung zu erschließen vermag. Solche konsistenten Bedeutungsebenen, auf die wir dabei stießen, nannten wir Codes; sie sind nicht nur die Brücke zum historischen Verständnis eines Textes.

Die Erzählung betrachtet (topographisch) eigentümlich konsequent das eigene Land mit den Augen des ausgeschlossenen Eroberers, der sich einem System von Ringwällen gegenüber sieht, in dessen Zentrum es zu gelangen gilt: dem Grenzfluß Jordan, der Stadtmauer von Jericho und schließlich der Stadtburg Jericho als Sitz des gegnerischen Königs. Die Topographie ist nun aber lediglich die Bühne für das Personal der Erzählung (und muß mit dem Blick darauf sogar noch durch kontrolliertes Ausziehen der offen sichtbaren Linien erweitert werden). In der Bar »Chez Rahab« herrscht reges Treiben.⁷⁵ Hier ist der Hort des Lebens und des Überlebens, wo Freund und Feind ein- und ausgehen, die Kundschafter Josuas und die Männer des Königs. Rahab vermittelt auch zwischen den jeweiligen Auftraggebern und damit, wie wir wissen, letztlich zwischen Jahwe und den Fremdgöttern.

Dann muß aber nicht nur der Raum erweitert werden. In Rahabs Haus ist nicht nur die semantische Achse verankert, die Himmel und Erde als Herrschaftsbereich Jahwes verbindet (Jos 2,11); wir sahen bereits, daß es um mehr geht. Die einfachen Vermittlungsmodelle reichen da nicht mehr aus. In Rahabs Haus prallen ja zwei entgegengesetzte, von unterschiedlichen Zentren ausgehende, aber strukturell identische Machtsphären aufeinander. Sie sind jeweils als das Gegenteil von Kommunikation definiert, totalitär. Im Haus der Hure geben sich die Agenten des Holocaust die Klinke in die Hand (Jos 6,21) – und sie müssen sich einer anderen Macht beugen. Die Vermittlung erscheint den »Todes«-Modellen gegenüber als eigener Inhalt, da in diesen alles um so eindeutiger wird, je näher man zum jeweiligen Zentrum gelangt. Bei Rahab hingegen ist im Zentrum der Macht alles

⁷⁵ Zum Vergnügen folgendes Zitat: »That they should have found refuge in *the house of a harlot* (im Orig. gesp.) is not surprising. The authorities would be used to seeing strange characters going in and out of such a place. Besides, a harlot, because of her very station in life, would not likely to be a very loyal citizen. There is no need to infer, that the man visited her for purposes pertaining to her profession, though that is not impossible« (John Bright, *Joshua. Text, Exegesis, and Exposition, The Interpreter's Bible*, Vol. 2, New York / Nashville 1953, 553-673, hier: 559).

zweideutig. Nicht nur Rahabs »Moral« oder ihr »Patriotismus«, auch die Macht- und Familienverhältnisse sind es. Das ist die geheime Botschaft der Geschichte, die selten aktualisiert, aber immer transportiert wird, sobald man diese Geschichte erzählt. In den Belegungen des Aktanten-Modells ließ sich das deutlich ablesen.

Als wir das Aktanten-Modell auf all seinen Positionen mit den Vermittlungsgrößen dieser Möglichkeit besetzten, öffneten sich auf den mittleren und rechten Positionen gleichsam semantische Trichter. Wir müssen selbst bei der Besetzung »Jahwe« fragen, ob sie weit genug ist für den Bedeutungsspielraum, den das erzählerische Modell nun potentiell erschließt. Wir schlugen deshalb vor, Jahwe unter einem doppelten Gesichtspunkt zu sehen. Die Figur der Rahab aber wurde zum Rätsel. Während sie in ihrem Haus die Verhandlungen mit den Todesboten der Kontrahenten führt, leuchtet am Himmel über ihrem Dach der Widerschein vergangener Götterschlachten.

Bedenken wir noch einmal die Standardinterpretation des Aktanten-Modells, die Adressant, Adjuvant und Subjekt in enge definierte Beziehung bringt, so erhalten wir schließlich eine ganz neue Erzählung. Josua war es nicht vergönnt, zum Lebensretter zu werden; daß sich aber im Tun der Rahab, zu dessen Erzählhintergrund sein Handeln wird, Gott tiefer offenbart als im Kriegsgott der Israeliten (wer immer das zur Entstehungszeit der Erzählung gewesen sein mag) – daran zweifeln wir nicht.

Nachweise

- Abb. 1 aus: Martin P. Nilsson, Die Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1980, Tafel 33, 1. © C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München
- Abb. 2 aus: Paul Zanker, Wandel der Hermesgestalten in der attischen Vasenmalerei, Bonn 1965 (Antiquitas III, 2), Tafel 4. © Dr. Rudolf Habelt GmbH Bonn
- Abb. 3: Postkarte Lateran-Museum Rom
- Abb. 6 aus: Allgirdas Julien Greimas, Strukturele Semantik. Methodologische Untersuchungen, Braunschweig 1971, 165. © Verlag Vieweg Wiesbaden
- Abb. 23 aus: Claude Chabrol / Louis Marin (Hg.), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973. © Kösel-Verlag München
- Abb. 26 aus: James Gleick, Chaos – die Ordnung des Universums. Vorstöße in Grenzbereiche der modernen Physik, München 1988, Tafel 1 zw. S. 256 u. 257. © Droemer-sche Verlagsanstalt Th. Knaur Nachf. GmbH & Co. München
- Abb. 27 aus: s. Abb. 26, Tafel zw. S. 224 u. 225.
- Abb. 28 aus: s. Abb. 26, S. 211.
- Abb. 29: Verwendung der Grafik aus: s. Abb. 26, S. 47 unten.
- Abb. 31 aus: Roland Barthes, Mythen des Alltags (es 92), Frankfurt (1964) 1988. © Suhrkamp Verlag Frankfurt
- Abb. 32 aus: s. Abb. 26, S. 151.
- Abb. 34 aus: Rembrandts Handzeichnungen und Radierungen zur Bibel, hg. v. Hans-Martin Rotermund, Laar/Stuttgart 1963, 300. Ernst Kaufmann GmbH Laar / Württembergische Bibelanstalt Stuttgart
- Abb. 35 abgedr. in: Jan van der Meulen, Jürgen Hohmeyer, Biographie der Kathedrale, Köln 1984, 247. DuMont Buchverlag GmbH & Co. KG Köln
- Abb. 36 aus: s. Abb. 35, S. 247
- Abb. 37 aus: Etienne Houvet, Cathédrale de Chartres. Bd. 4: Portail Nord II. Chelles (Seine-et-Marne) 1925, Tafel 45.
- Abb. 38 aus: s. Abb. 37, Tafel 41.
- Abb. 39 aus: Jan van der Meulen, Die Welterschöpfung in historischer Sicht (Francia 5), München 1977, S. 115 Abb. 4. Artemis-Verlagsgesellschaft mbH München
- Abb. 40 aus: s. Abb. 39, S. 86 Abb. 2.
- Abb. 41 aus: Jon James, Chartres, les constructeurs, Chartres 1977-1982, 232.
- Abb. 42 aus: s. Abb. 41, S. 97.
- Abb. 45 aus: Claude Bremont, La logique des possibles narratifs (Communications 8), Paris (1966) 1988, 61. © Editions du Seuil 1966 et 1981

Register der Bibelstellen

Altes Testament

Gen		28	81
1,2	86		
1-3	178.198	II Chr	
2,17	72	36,15f	106
2,4b-3,16	72		
3,17ff	72	Jes	
4,10ff	72	45,23	88
6,2	138f	49,12	144
8,22	88	56,3-8	146
12,3	88	56,7	106
16	80		
17,5	75	Jer	
22	75	7,11	106
25,24	70		
27	80.82	Ez	
32	135	34	115
32,28	95	34,31	115
48,19	70		
48,8-22	82	Hos	
		1,2-4	106
Ex			
1f	82	Mal	
4,22	95	1,1f	70
15,20f	50		
Dtn		Neues Testament	
26,5-11	64		
		Mt	
Jos		1,1-17	65.69.81
2	78.83.320	1,11	84
6	80.320	4,15f	84
6,21	340	4,17	125
		5,17-48	97
Ruth		5,17	109
3	80	5,21f	109
		6,14f	123
		6,9-12	122
I Sam		10,24	102
10	136	11,12	109
12,1-4	115		

11,17	106	11,12-14	103
15,21-28	84	11,20	103
18,12-14	112	12,41-44	116
18,20	118.144	13,9-13	102
28,1-8	129	14,3-9	118.136
28,19	84	14,17-25	109
		16,12f	129
		16,9-18	103
		16,14	109.129
Mk		Lk	
1,10	101	1,1f	261
1,12f	101	1,3	116
1,14.20	101	1,15	262
1,15	125	1,19	262
1,22-24.27	103	1,46b-55	116
1,25	100	3,21f	152
1,31	100	3,23-38	69.79
1,35	101	4,14	101
1,41	100	4,30	101
2,1-12	103	5,4-11	103
2,5	100.103	6,22	107
2,11	100	6,20b-25	116
2,13-17	107f	6,26	107
2,19	118	6,40	102
3,1-6	103	7,1-10	103
3,1	100	7,11-17	103
3,5	100	7,28	109
4,20	102	7,34	118
4,26-29	117	9,51-19,27	112
4,3-8	117	9,51-18,14	112
4,30-32	113	9,58	106
4,35-41	103	10,17	102
5,11-13	101	11,1-4	122
5,25-34	103	11,47	106
5,27f	103	12,46	117
5,35-43	103	13,12	100
5,41	100.103	13,18-20	113
6,11	102	13,29f	144
6,30-44	103	13,34	106
6,34	115	14,4	100
6,45-53	103	14,15-24	108.117
6,5	100	15	112f.117
6,7.12	102	15,1-32	117
6,56	103	16,1-9	117
7,24-30	103	16,16	119
7,35f	100	16,19-31	117
8,18.28	102	17,14	100
8,23-25	100	19,11-28	117
8,33	102	22,51	103
9,2-9	101	24,13-50	103
9,35	144	24,13-35	129
9,38	100	24,27	6
10,17-31	116	24,30-35.36-43	109
10,31	144	24,36-49	129
10,52	100		
11	111		
11,1-44	103		

24,36	144	14,11	88
		15,8	144
Joh		I Kor	
1,47	95	2,6f	11
2,1-11	103.118	4,1	144
2,17f	106	5,16	144
8,59	101	7,10	102.143
10,11	115	7,12	102.144
10,39	101	7,25	143
12,1-8	118.136	9,2	143
13	109	9,14f	144
14,12	102	9,19	143
15,20	102	10,1f	143
21,12-14	109	10,14-11,1	140
		10,16f	141
Act		10,19-21	141
1,1-3	262	11,3-16	137
1,1	262	11,17-34	140
1,2.4	262	11,20f	141
2,31ff	152	11,23-25	109
2,42-47	109	11,33	141
3,1-11	103	12-14	68
4,1	152	12,12f	142
5,12-16	103	12,13	85.139
7,52f	106	12,28	6
7,59f	166	14,26	6
8,26-40	146	15,3-10	137
8,29	262	15,31	142
8,35.40	262		
9,1-9	77	II Kor	
9,34	103	4,10	143
10f	135.146	5,10	142
22,6-11	77	12,9	95
26,12-18	77		
26,16	145	Gal	
		1,14	76
Röm		1,16	78
1,1	145	3,27f	141
1,18ff	70	3,28	85.139
3f	70	6,11	261
4	69		
5,12ff	69	Phil	
6,3f	101	2,6ff	68.143
6,4	142	2,7	144
7	69.76.78.85	2,10	88
7,14	11		
8,12ff	70	Jak	
8,14	68	2,25	80f
8,16	69		
8,19	88	Hebr	
9-11	69	7,27	86
9,4	70	8,2	144
9,6-13	70.97	9,12	86
10,12	85.141	10,1	11
11,11	70		

346

Register der Bibelstellen

10,10
11,31

86
80f

Apk
22,20

260