

© 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 semilitere 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« verarbeitet, 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

Wolfgang Nethöfel

Theologische Hermeneutik

Vom Mythos zu den Medien

Neukirchener Verlag

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 Strukturelle 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 allein stehenden Untertitel. Großschreibungen wie »Theologische Hermeneutik« oder »Hermeneutische Theologie«, »Historische Kritik« oder »Strukturelle 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, Schnödpus – ein strukturaler 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 traditionaler Kommunikation	48
a) Die Formensprache traditionaler Kommunikation	49
b) Die Inhalte traditionaler Kommunikation	51
c) Die Funktion traditionaler 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 Taufeist 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 Grab	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 Grundlegenden 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.<sup>1</sup> Sie soll die Heilige Schrift so auslegen, daß sie in der Gegenwart verstanden werden kann. Während diese Aufgabe aktuell bleibt<sup>2</sup>, zieht das um Hermeneutik zentrierte Theologieverständnis allerdings heute selbst ein überwiegend historisches Interesse auf sich<sup>3</sup>. 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, TRT<sup>4</sup> 2, 1983, 265-272; Hans-Georg Gadamer, Art. Hermeneutik, HWP 3, 1974, Sp. 1061-1073; Gerhard Ebeling, Art. Hermeneutik, RGG<sup>3</sup> 3, 1959, Sp. 242-262; Georg Henrici, Art. Hermeneutik, biblische, RE<sup>3</sup> 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) <sup>2</sup>1988 (GNT 6); Antonius H. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen (1977) <sup>2</sup>1988 (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. Ricoeur, EvTh 48, 1988, 217-232;

Theorieprogramms? - Ehe Alternativen zum Paradigma Hermeneutischer Theologie sichtbar werden<sup>4</sup>, 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«<sup>5</sup>, im »hermeneutischen Zirkel« des Verstehens bewegen.

## 1. Wörter für Hermeneutik

»Hermeneutik« ist ein spannendes Wort. Die Griechen nannten einen Griechisch sprechenden Barbaren *ἑρμηνεύς*, ein Wort, das sie aus dem Namen ihres Gottes *Ἑρμῆς* bildeten.<sup>6</sup> 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 (*ἑρμῶν*) um einen phallisch aufgerichteten Einzelstein herum, die der Orientierung auf dem Weg dienten, indem sie dem Gedächtnis der Toten dienten - oder umgekehrt. So selbsthaft 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 Schröer, Bonn 1986 (Lit.); Wirkungen hermeneutischer Theologie, FS Gerhard Ebeling, hrsg. von Hans Friedrich Geißler / 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 Schröer, 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) 1990; José Severino Croatto, Die Bibel gehört den Armen. Perspektiven einer befreiungstheologischen Hermeneutik (sp.: Hermeneutica biblica, 1984), München 1989 (Ökumenische Existenz heute 5).

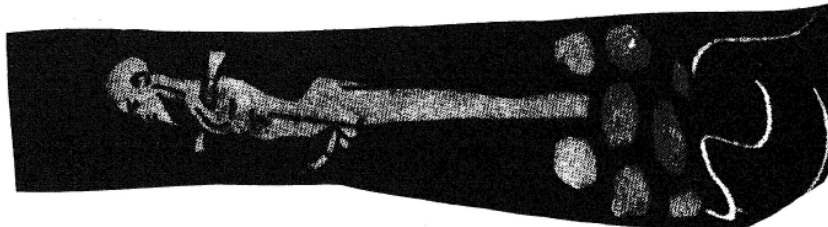
4 James P. Martin faßt in einem Literaturüberblick unterschiedliche Neuansätze zu einer Problemexposition zusammen: Toward a Post-Critical Paradigm, NTS 33, 1987, 370-385.

5 Vgl. Douglas R. Hofstadter, Gödel, Escher, Bach. Ein endlos geflochtenes Band (am.: An Eternal Golden Braid, 1979), Stuttgart (1985) 12/1989, bes. 728-791 (Kap. XX: »Seltsame Schleifen oder Verwickelte Hierarchien«).

6 Peter Stockmeier, Art. Hermes, RAC 14, 1988, Sp. 772-780; Henning Wrede, Art. Hermes, 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 Welt Herrschaft (Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1), München (1955) 1967 (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.

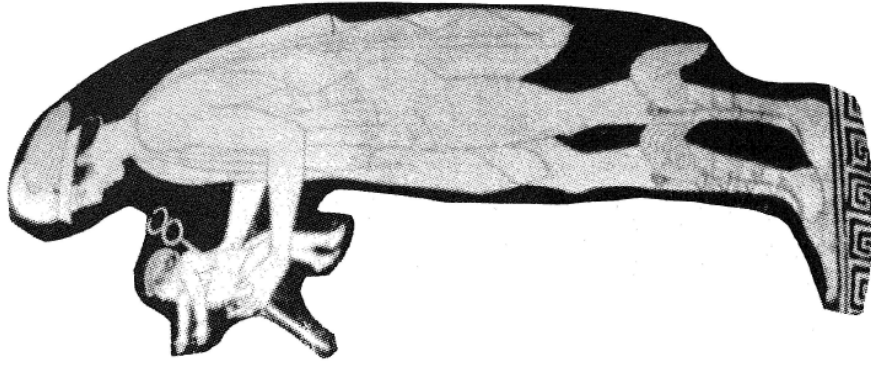
Abbildung 1



Priaposherme im Steinhäufen

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 Hermanen. 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 Fremdorientierung: Kommunikation. Hermes, der flügel Fußige 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 *ἑρμηνεύω*, 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.<sup>7</sup> 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

<sup>7</sup> Paul Radin / Karl Kerényi / Carl Gustav Jung, Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus (engl.: The Trickster, 1954), Hildesheim (1956)<sup>2</sup>1979; 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.<sup>8</sup> 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«.<sup>9</sup> 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 folgeschwere 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 Vulgata<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> Im Mittelalter fängt die »intelligentia Scriptur-

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

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

<sup>10</sup> »Ερμηνεύματα 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 (1 Kor 12,28; 14,26). Daneben findet sich *διερμηνεύειν* für die Schriftauslegung (1k 24,27) und *ἐρμηνεύειν* für »übersetzen«. Die Vulgata gibt diesen Wortstamm mit »interpretari« wieder.

<sup>11</sup> Vgl. Roland Barthes, Das semiotische 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 Bibel<sup>12</sup> in allegorischen Lektüeranweisungen auf, die im wesentlichen auf Origenes zurückgehen. Nach diesem Verfahren orientiert man sich auf allen Wissensgebieten, auch bei der Auslegung von Rechtstexten<sup>13</sup>. 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.<sup>14</sup> 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 Slembeck, Frankfurt 1986, 189-202.

<sup>12</sup> Vgl. II Kor 3,6.

<sup>13</sup> In dieser Weite wird die Hermeneutik philosophisch interpretiert von Emilio Betti, Allgemeine Auslegungswissenschaft als Methodik der Geisteswissenschaften (It. 1955), Tübingen 1967; Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (jetzt: Hermeneutik 1), Tübingen 1960<sup>2</sup>1986 (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.

<sup>14</sup> 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 erstmal 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.<sup>15</sup>

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 »Wortgesehenheit«, entspricht theologisch eine Aufwertung der Rede vom »Wort Gottes«: Jesus Christus selbst kann emphatisch so genannt werden.<sup>16</sup> 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

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

<sup>16</sup> 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.«<sup>17</sup>

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 verteuft, 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, stellt das heutige Vorverständnis von »Hermeneutik« den Blick auf seine unangenehm (post-)modernen Ursprünge.

<sup>17</sup> 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 verehren.  
Jeden fremden Dienst verwehren;  
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.«<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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 Anspruch, 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 Kratyllos 407e-408a (übers. von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1824), in: Platon, zit. Anm. 8, 472f.

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

## 2. Begriffe der Hermeneutik

die griechische Lehre von den *ἐρμηνεία* zurückprojiziert. In *Περὶ ἐρμηνείας* betrachtet Aristoteles Aussagen<sup>20</sup>, 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.<sup>21</sup>

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 Autoreigentlichkeit 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 Hermeneutik<sup>22</sup>:

»Dreifach also muß man sich die »Sinne«<sup>23</sup> 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 Auffassung<sup>24</sup>, der ein Stück weiter Fortgeschrittene von ihrer »Seele«, und der Vollkommene<sup>25</sup> ... erbaut sich aus dem »geistlichen Gesetz«, das den Schatten der zukünftigen Güter enthält.«<sup>26</sup>

In der Neuzeit wird dagegen die Biblexegese 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 ἀπόφασις; 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 Karpf, 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 προχειρὸν ἐκδοχήν; Rufin: »communem istum et historicalem 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 aedificantur« (vgl. Röm 7,14; Hebr 10,1).



historische Verständnis der Autorintention zusammenschurren 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 modernisiert 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.<sup>27</sup> Letztlich geht es um »die richtige Reproduction des Überlieferten«<sup>28</sup> 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 fernergerückt 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 vorneuzeitig. 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.

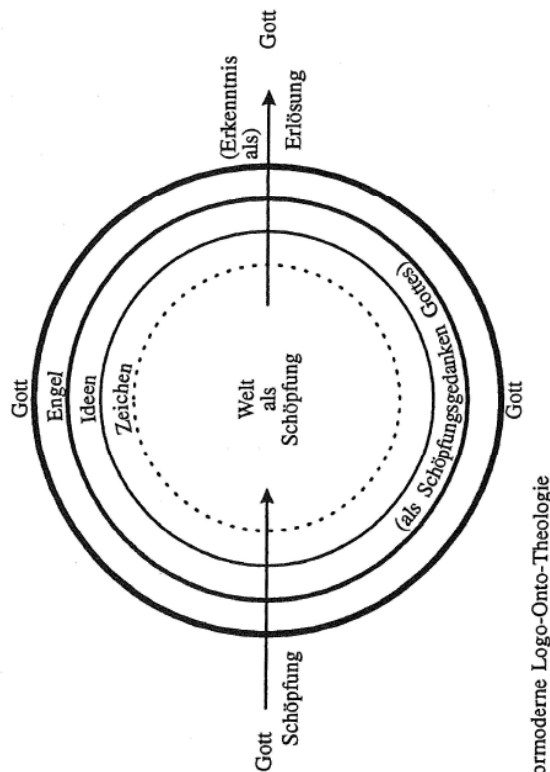
<sup>27</sup> So der Schleiermacher-Schüler August Boeckh, *Encyklopädie und Methodenlehre der philologischen Wissenschaften* (Vorl. 1809-1865, hrsg. von Ernst Bratuschek, 1877), hrsg. von Rudolf Klusmann, <sup>2</sup>1886, Nachdr. Darmstadt 1966, 86f. 174. Vgl. u. Anhang I 2 b.

<sup>28</sup> 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 Absprungspunkt, wo das kreative Vermögen des Menschen divinitorisch 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 Hermene, 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 als 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 berühmten gewordenen Vorlesungen, dem 1916 postum veröffentlichten »Cours de linguistique générale«, den Signifikanten als »materiellen Bedeutungsträger« des Sprachzeichens definierte, der eine »Idee« repräsentiere.<sup>29</sup> 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

<sup>29</sup> 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; 1967) 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.<sup>30</sup>

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 immateriell<sup>31</sup>, 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

<sup>30</sup> 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«).

<sup>31</sup> 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 tot!«<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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 zugesprochen 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 μὲν γεννᾷ) und als »kommenden Gott« (ἐσόμενος θεός) (31b.34a, 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 Signifikat 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 »Kentauro« 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 vorneuzeitliche 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 Epochenchwelle 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*, *efficientis* und *finalis* ist zum modernen Kausalschema zusammengeschrunnt 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.«<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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«<sup>36</sup> oder die Unsagbarkeit des Weltalls hinter unserem Zeithorizont, wo wir nicht mehr wissen können, »was der Fall ist«.<sup>37</sup>

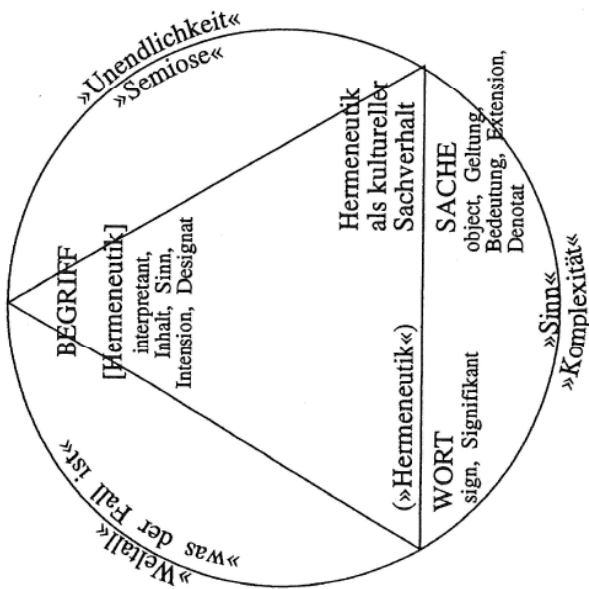
35 Vgl. Härle, zit. Anm. 30, 175 f zur semantischen Wahrheitstheorie Tarskis; Eco, zit. Anm. 30, 74-76 (»Das Signifikat als »kulturelle Einheit«).

36 Daher konnte der frühe religionstheoretische Ansatz Niklas Luhmanns auch als Ansatzpunkt einer modernisierten, d.h. explizit-semiotischen Hermeneutischen Theologie (muß-) 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 »I. 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, 2/1933], neu durchges. von Joachim Schütte, Frankfurt [1960] 1990 [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.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> Vgl. Häre, 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 nichtsdeweniger beide *sprachlich verfaßt* sind« (Häre, 186f). Die »Dekonstruktion« der theologischen Hermeneutik rekonstruiert hier und da den geschilderten »Sitz im Leben« solcher Aporien und Lösungsversuche.

<sup>39</sup> 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-Konstellation 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.<sup>40</sup> Fassen wir jedoch ein letztes Mal unser Ausgangsbeispiel ins Auge, jene alte verwitterte Hermessäule als Zentrum funktionierender Orientierung, so können wir eine Gegenthese 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 Frege'schen Sinn) aus jeder semiotischen Untersuchung kurz und bündig zu eliminieren als ein Residuum, welches verlindeert, 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.«

<sup>40</sup> A.a.O. 111.

sche Paradigma. Aber eben dessen interne Konfiguration, die inner-sprachliche Konstellation, muß zum neuen Ausgangspunkt der Wahrheitsfrage werden.<sup>41</sup> 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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 urchimlichen 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-

1 Vgl. Wolfgang Iser, *Strukturen existentieller 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.

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

klärung, und: Aufklärung schlägt in Mythologie zurück.<sup>3</sup> – 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 Denktadt 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 Nestles<sup>4</sup> 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] 3 1984).

4 Utl.: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart (1940) 2 1975.

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.<sup>5</sup> 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 »(ἐπὶ) λόγος« genannt werden konnten. In anderen Texten wiederum begegnet Logos deutlich als Gegenbegriff zum Mythos. Dabei wird dieser allerdings nicht durch ein definitives 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 radikalisieren und damit in Schwierigkeiten neuer Art hineinzuführen. Viele der heutigen Interessenten verbinden noch das überkommene Verständnis von Mythos, das man in Anlehnung an Hermann Gunkel auf die Kurzformel »heilige Götterschichte« 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.<sup>6</sup> 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 Weltstehung 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 Petersen vermittelten und in seinem Versuch nachgelieferten besonderen Zeitdimension des Mythos. Zur Gattungsbestimmung vgl. auch Gunkels Systematisierung im Art. Literaturgeschichte, Biblische 2: L (Literaturgeschichte) des A (Iten) T (estaments), RGG<sup>2</sup> 3, 1929, Sp. 1677-1680).

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

Der ethnologische ergänzt diesen alphilologischen 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«. <sup>7</sup> 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«. <sup>8</sup> Kennzeichnend für die Situation sind die Minimal- bis Paradoxbestimmungen der Fachleute: »ein Komplex von traditionellen Erzählungen«, »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«. <sup>10</sup>

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 Paulusbriefe 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. Ann. 5, 47-67, hier: 62.66.

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

10. Jean-Pierre Vernant, *Der reflektierte Mythos*, in: *Mythos*, zit. Ann. 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<sup>11</sup>.

folgt der Ethnologie, »und das mythische Denken kann sich in einem relativ geschlossenen Kreislauf entwickeln«<sup>12</sup> – 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 Althilologe Erik Havelock hat, beeinflusst von seinem Torontoer Kollegen, dem Soziologen Harold Adams Innis<sup>13</sup>, Platons Wirken in den Zusammenhang des Übergangs von der mündlichen Überlieferung zur Schriftkultur gestellt.<sup>14</sup> 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 eingepreßt 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 Verzauerung kontrastieren, die von jener traditionellen Vermittlungssituation ausgeht. Havelock erläutert nicht nur, wie dabei die Person des Ver-

<sup>11</sup> Stellungen, zit. Anm. 8, 65.

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

<sup>13</sup> Vgl. bes. *Preface to Plato*, Cambridge, MA 1963. Dem widerspricht Platons Polemik gegen die (Verzauerung 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 Fichtl, *Text, Tradition und Interpretation. Schriftliche Objektivierung als hermeneutisches Problem* in Hans-Georg Gadamer, *»Wahrheit und Methode«*, Kairos 20, 1978, 281-292. Die besondere Funktion der Schrift für die fortlaufenden traditionellen-oralen Traditionszusammenhänge der Weltreligionen beschreibt Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text. Scripture in World Religions*, Maryknoll, NY 1988, und Hans-Christoph Goffmann 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 Muse 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 mußte 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 systematisches theologisches Motiv ins Feld zu führen: die Schwierigkeit, christliche Identität ohne irgendeinen Bezug zur Person Jesu als Bild oder Gestalt zu formulieren.<sup>14</sup>

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.«<sup>15</sup>

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.<sup>16</sup> Was diese betrifft,

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

<sup>15</sup> Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt 1984, 102.

<sup>16</sup> Die konnotative Dimension des Mythos zielt auf Handlungsalgorithmen, die denotativ 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 heraufbeschworbenen 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 Anwendung von den universalistischen Konzeptionen mythischen Denkens und mythischer Strukturen festzuhalten. Statt dessen konzentrieren sich beide Disziplinen auf die »dichte Beschreibung« der Überlieferungssysteme einer bestimmten Kultur<sup>17</sup> – und auf die besonderen Proble-

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], London 1969) 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.<sup>18</sup> 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 Zauberspruch 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, Schnöpidus – 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 tritt 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.«<sup>19</sup>

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

Der Junge hatte das alles nicht gewollt.<sup>20</sup> 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 unbekannten 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.<sup>21</sup> 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 Exkreme, 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 I); (fr. 1964) Frankfurt (1971) 1976, 101f; Michael Oppitz, Notwendige Beziehungen. Abriss der strukturalen Anthropologie, Frankfurt 1975, 223-225.

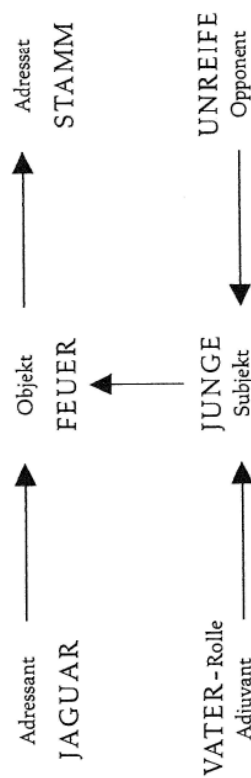
21 Zu »Strukturalismus und Strukturalanalyse« vgl. hier und im folgenden Michael Biehl im Anhang II.3, wo auch an einem anderen Beispiel die methodischen Schritte im einzelnen erläutert werden.

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 verknüpft, 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 gedörren« 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 Verketzung 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



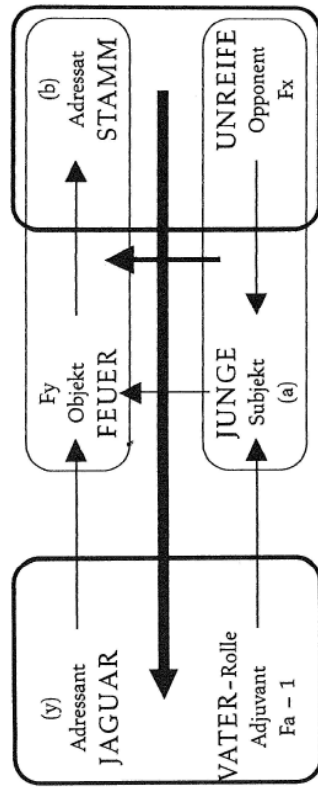
Aktantenmodell des Kayapó-Mythos vom Nestausheber

In diesem Greimasschen Aktantenmodell<sup>22</sup> 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 Waffeln, 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 überbestimmendes Modell bewährt. In ihm ist das von Lévi-Strauss beschriebene mythische Beziehungsgefüge der Aktanten

$$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa-1(y)$$

so dargestellt:



Integriertes Modell des Kayapó-Mythos vom Netausheber

Das Modell<sup>23</sup> 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 Interpretation<sup>24</sup>. 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) 1986; vgl. Nethöfel, zit. Anm. 1, 45-68 (»Existenziale und strukturelle Interpretation des Mythischen«). Der schon antiquierten strukturalistischen Ideologie steht eine noch aktuellere 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 Gegenwarts-situation und ihren ethischen Aspekten angemessene theologische Kompetenz vorstellen, die ohne die neueste Evidenzforschung zustande kommt, wie sie die Analyse empirischer 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, *Strukturelle Semantik. Methodologische Untersuchungen* (fr. 1966), Braunschweig 1971, 157-177 (»Überlegungen zu den aktantellen 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 Kultureres. 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 Mythenmodells bestätigen. Hier ergeben sich Schwierigkeiten, denn der wiedererschlossene semantische Reichtum des Details modifiziert die Formulierung möglicher Ergebnisse, provoziert und produziert abnormale 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 Arafieder, 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.<sup>25</sup> 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.

<sup>25</sup> Lévi-Strauss, zit. Anm. 20, 128.

Die Araeisode als Ganzes, deren strukturaler 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 Araf, 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 Jaguarjung.

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.<sup>26</sup> 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 Boro-Version vom Vogelnestausheber und Feuerherm gibt es zwar einen veritablen Vatermord – doch der löst das matriokale Dilemma nicht, in der für die Heranwachsenden eben die Mutter »Herr im Hause« ist.<sup>27</sup> Der Kayapó-Held, der in einer ähnlichen Sozialordnung groß

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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 unbekannten 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 anderem auch Bultmann im Forschungsmythos vom »erlösten Erlöser« erfaßt zu haben glaubte.<sup>28</sup> 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 entgegensetzte, 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 offenbaren 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 vorauszugehen, 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-

<sup>28</sup> 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«).

### 3. Feuer im Kopf – der Mythos vom Logos

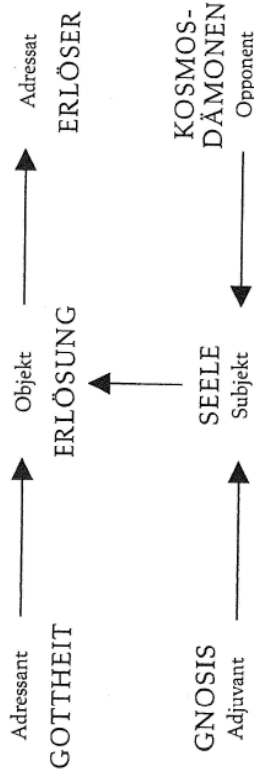
lischen Gesandten rekonstituiert dieser sich aus den »Seelenfünkeln«, eben als Erlöster Erlöser.

Als Eigentümlichkeit des Textes erschließen sich dann bestimmte Versachtelungsmöglichkeiten 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 Mythosteiils 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 Adjuvanten, 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 privilegiieren, 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 Kosmismächten und der rettenden Gnosis richtet sich die Seele auf die Erlösung, die Gott und Erlöser verbindet.

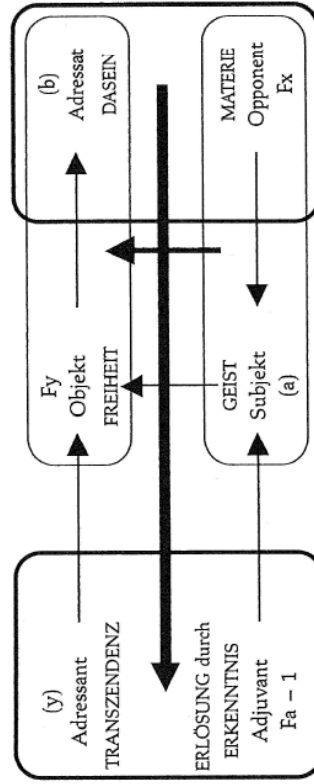
Die hypothetische Gesamtbedeutung, die »Botschaft« des Mythos, läßt sich im Integrierten Modell schnell ableiten: In der Gewalt der dämonischen Mächte des Kosmos verhält sich die Seele zum »salvator salvandus«, der diesen Mächten noch unterworfen ist, zu Gott, der sich selbst in der rettenden Gnosis 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. Urnensch, 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 verketten 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 Urnenschens, 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 – vorauszusetzen – »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 Inhaltsdifferenzen vergegenwärtigen. Dann sehen wir ihn kurz nicken und verschwinden. Als er wiederkommt, hat er beide Enden durch ein Standardmodell idealistischer Philosophie verbunden.<sup>29</sup>

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

<sup>29</sup> Vgl. Greimas, zit. Ann. 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 Erlösen 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.<sup>30</sup> Im Anschluß daran ist noch einmal zu fragen, wie Magister Martinus sein Himmelslicht erhält.

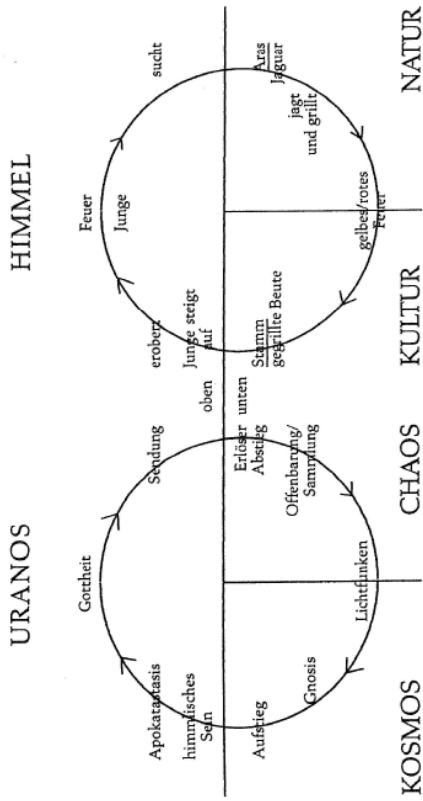
#### 4. Unser Totem ist die Menge oder Der Logos des Mythos

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.<sup>31</sup> 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.

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

<sup>31</sup> 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 Lichtfinken 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 »wilden« 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 entscheidenden Unterschied zwischen der irdischen Koexistenz beider und dem Ort der Sonne als dem »absoluten« Feuer.

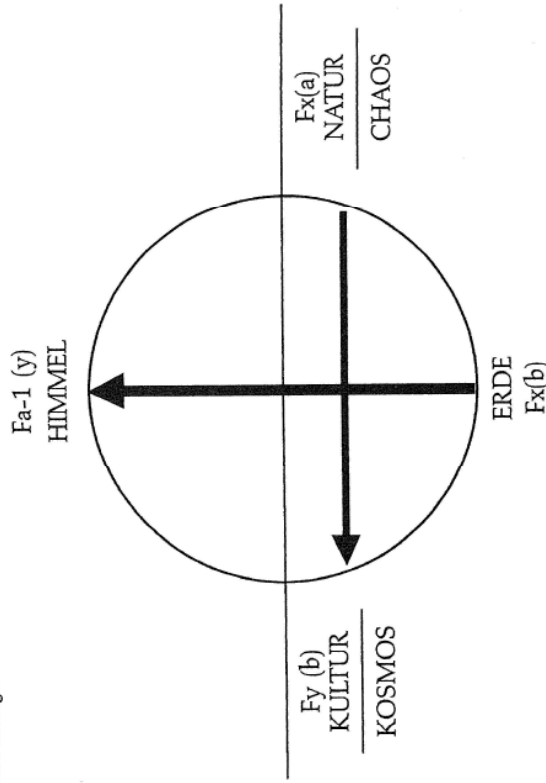
Man versteht sich. Auf dieser einen Erde und unter diesem einen Himmel ist die Topologie, sind die Codes begrenzt. Ein Lkw dröhnt über die nahe Transamazonica. Auch dieser Baum wird sterben. Was tötet, sind kleine Unterschiede. Am Fuße des Arabaums wird weitergearbeitet.

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 Boten, 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 konkretisiert, 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 Akteuren 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.

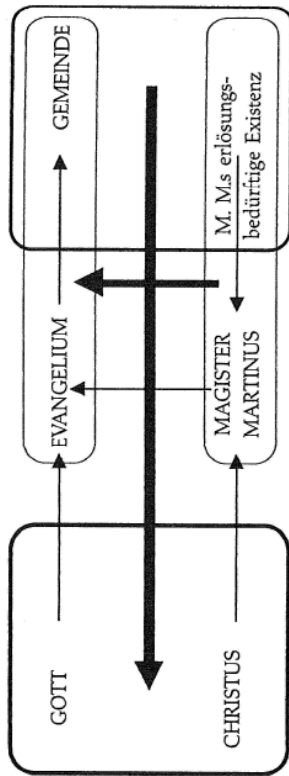
Der Junge winkt noch einmal vom Rand der Lichtung, dann ist er verschwunden. Leise knurrend tritt der Jaguar ihm nach. Magister Martinus ist allein. Lange betrachtet er die rote Arafeder, die er zum Abschied erhalten hat. Die Hand in seiner Tasche umkrampft noch sein Geschenk, das Zauberpapier. Es lehrt die Mengekreise ziehen 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 fehlende 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

Vater, Tausch für Tausch, Sohn für Sohn: Der »Fehler«, Jakob zu sein, verhält sich zum Segensrecht Esaus wie Esaus Verfehlung zu Isaaks Liebe für Jakob. Generation für Generation. Die Sünde des Paulus verhält sich zur Gerechtigkeit Isaaks wie die Sünde Isaaks zur Gnade Gottes. Denn die Unreinheit der Heiden verhält sich zum Heil für Israel wie Isaaks Verfehlung sich zur Liebe Gottes verhält, die offenbar wird. Und so immer weiter. Gerechtigkeit offenbart sich als Liebe, das ist gemeint. Aber die Gewalt der Israelis trifft auch auf das Palästina der Palästinenser wie die Gewalt der Palästinenser den Erwählungsgedanken Isaaks stützt, als »mythische Lösung«. Das kommt dabei heraus.

Magister Martinus blickt ins Zentrum.

Abbildung 12

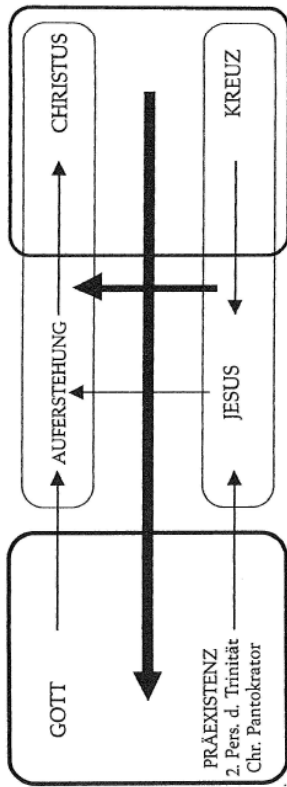


»Christlicher Mythos«, pneumatologischer Aspekt im integrierten Modell

Unter dem pneumatologischen Aspekt verhält er sich dort in seiner erlösungsbedürftigen Existenz zum Evangelium, das die Gemeinde verkündet, wie die Gemeinde, die seine Existenzbedingungen teilt, nämlich von dieser Welt ist, sich zur Tatsache verhält, daß Gott sich in Christus als des Magister Martinus ganz andere Möglichkeiten offenbart. Magister Martinus schaut umher. Er ist hier ganz vom soteriologischen Aspekt eingeschlossen. Er steht im Jahreskreis der großen Feste, die ihm in seiner Gemeinde den Sinn dieses die Existenz umhüllenden Aspekts repräsentieren.

Ein neuer Blick erhellt diesen soteriologischen Rahmen.

Abbildung 13

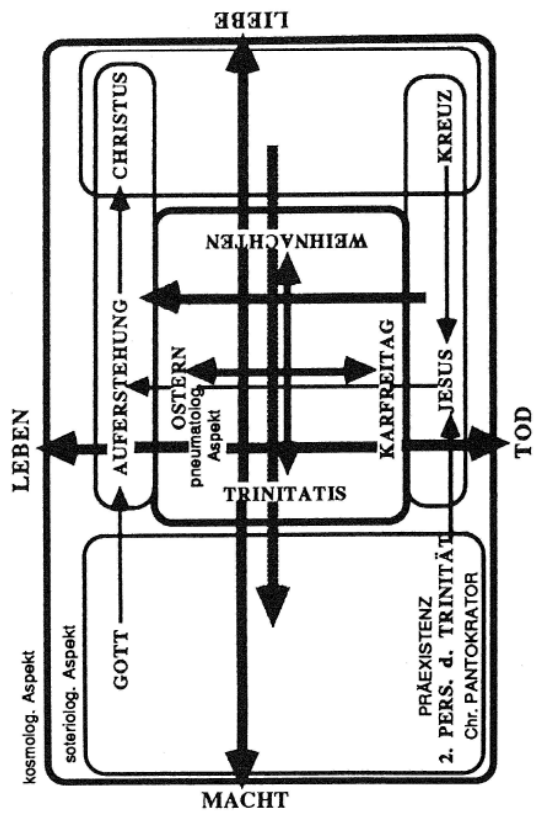


»Christlicher Mythos«, soteriologischer Aspekt im integrierten Modell

In ihm verhält sich Jesus am Kreuz zur Auferstehung Christi wie der gekreuzigte Gottessohn zum dreieinigen Gott, der sich als die ganze andere Wirklichkeit Jesu offenbart.

Magister Martinus schließt die Augen. Er will über den Rand nicht mehr hinausblicken, und er will die Welt wieder mit anderen Augen sehen. Er blickt auf die leuchtende Arafeder und denkt an die blutenden Kadaver der Gürteltiere auf der Transamazonica. Ja, es ist Zeit. Die Kayapó müssen stark und er darf wieder fröhlich werden. Magister Martinus betet um eine Handvoll warmes Licht in jeder Indianer-Weihnacht. Dann steigt er hinauf und legt das Zauberpapier ins Artnest.

Abbildung 14



»Christlicher Mythos«, »Zauberblatt« der drei Aspekte

## 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.<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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.

## 5. Der Mythos – das Logos-Konstrukt traditionaler Kommunikation

## 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.<sup>34</sup> 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.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 Achaern unermessbaren 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.«<sup>35</sup>

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-

<sup>35</sup> Ilias I,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.<sup>36</sup> 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 frakal: nämlich so vermittelt, daß überall ein individuelles und situationsgebundenes Anschlußlernen möglich ist. Diese Feinorientierung in der Lebenswelt darf ebenso wie die damit einhergehende Unterweisung in ihrer standardisierte technische und spezialisierte Unterweisung in ihrer Bedeutung für den Fortbestand schon jener Gesellschaften nicht unterschätzt werden. Aber daraus folgt nicht im Umkehrschluß, jene

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup>

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 Lykaeos 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.<sup>38</sup>

Ist jener situationsgebundene Transformationsprozeß kennzeichnend für »das Mythische« oder sein relativ zeitstabil, Kontinuität sicherndes Produkt? Wie verhält sich der geschichtlich-dynamische zum statisch-strukturalen Aspekt mythischer Inhaltlichkeit? Vielleicht muß man hier zwei Erkenntnisse von Lévi-Strauss zusammenschauen. 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

<sup>37</sup> 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.

<sup>38</sup> 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 Gesellschaft in gewissem Maße gibt, wahrscheinlich dadurch überbrücken, daß wir Gesellschaftsdarstellungen untersuchen, die als keineswegs von der Mythologie getrennt, sondern als deren Fortführung begriffen werden.<sup>39</sup>

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 Plaidros.«<sup>40</sup>

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 dunklen Quell mit geschmeidigen Füßen im Reihentanz und den Altar umschweben des almhaftröhen 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 ...«<sup>41</sup>

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

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

<sup>41</sup> 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) 1988, 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, Kommunikations erst ermöglichenden konsensualen 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 Enttäuschung entstandenen Verkrampfungen sich wohlthuend 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 ermuntert 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 aufstehen. 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 verhaltenstenssichere 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.«<sup>42</sup>

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 Totalität gesellschaftlicher Mimesis, die wir unter jenen drei Aspekten betrachtet haben, ist *der Mythos keine Gattung*. Zunächst, weil es zu ihm keine spezifische Differenz gibt.<sup>43</sup> 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.«<sup>44</sup> Er nennt sie »die Sprache« und »das große Symbol der Ferne«. 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 Wissens von Gewußten« profiliert sich der Sokratische Dämon zur »Psyche«, zum (metasprachlichen) Bewußtsein, das sein (objektsprachliches) Wissen als Wahrheit verantwortet. »Logos« ist schließlich (und in diesem Prozeß persönlich verantworteter Prüfung bewährte) das 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.<sup>45</sup> 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 hellschwindend« zum Hades entgeilet, wenn man

<sup>45</sup> 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) <sup>3</sup>1955.

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

»Götter, so ist denn fürwahr auch noch in Aides' Wohnung  
Seel und Schattengebild, allein ihr fehlt die Besinnung!«<sup>46</sup>

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.«<sup>47</sup>

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 »tautorisch« ist,<sup>48</sup> 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«.

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

<sup>47</sup> Platon, *Phaidon* 115 c d (übers. von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1826). Werke. Griechisch und deutsch, hrsg. von Günther Eigler, Bd. 3, Darmstadt 1974, 196f.

<sup>48</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Einleitung in die Philosophie der Mythologie (1857). Schriften zur Religionsphilosophie 1841-1854, hrsg. von Manfred Schröter (Werke 6), München (1927)<sup>3</sup>1979, 197f (unter Berufung auf Samuel Taylor Coleridge). Nach Marquard will Schelling mit seiner Philosophie der (alten) Mythologie die »monomythischen« geschichtlichen Revolutionen 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, 13-40.

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.<sup>49</sup>

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 (sw 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.<sup>50</sup>

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 zur 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 eingeprägt 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 Heerschaaren 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.<sup>1</sup>

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 Neundettelsau, 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Und schließ-

Struktur pneumatologischer Erkenntnis, a.a.O. 6-34). Einigen der damals schon vortragenden 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 Rüterswörden, 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).

<sup>2</sup> 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.

<sup>3</sup> 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 Ishtar und Astrabasis*, 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 Schulbildung<sup>4</sup>, 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.<sup>5</sup> 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 Glaubenschichte 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 Beispielen, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1982 (OBO 48), 63-82.  
<sup>4</sup> Norbert Lohfink, *Gottesvolk als Lerngemeinschaft. Zur Kirchenwirklichkeit im Buch Deuteronomium*, BKi 39, 1984, 90-100.

<sup>5</sup> 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 Gesellschaft 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.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> In der dortigen extrem patriarchalen Dyulais-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 des 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.«<sup>8</sup> In jenen Isnad können sich die Söhne fremder, ja sogar nicht-moslemischer Völker einreihen.<sup>9</sup> 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 *Traditionsprinzips* 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 Dm 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: *Literaliät*, 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.«<sup>9</sup>

Solche Bekehrungsgeschichten wirken oft schematisch.<sup>10</sup> 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«).

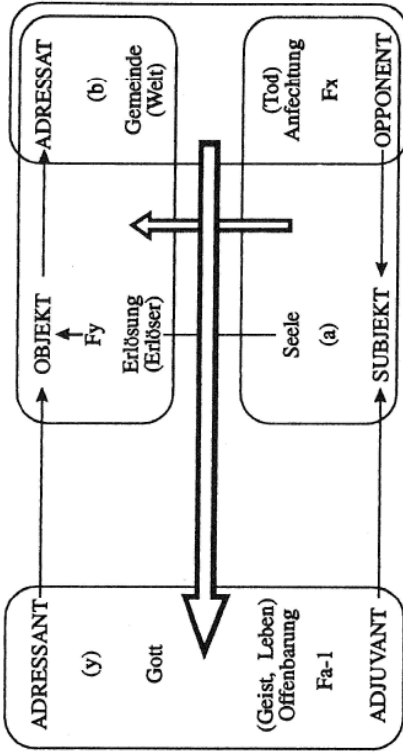
10 Vgl. Eilert Herms, Offenbarung, in: Funkkolleg Religion, Studienbegleitbrief 7, Weinheim/Basel 1984, 11-54.

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 iudbedrohte 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.<sup>11</sup> 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.

<sup>11</sup> 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 vergewöhnt.<sup>12</sup> 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-

<sup>12</sup> Vgl. o. Kap. II.3 und dort Abb. 9.



tionen vorzunehmen, zur erneuten Materialerschließung unter genealogischen 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 christologischen-soteriologischen und einen speziell-theologischen-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 (1 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 Äquivalenzen. 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?<sup>13</sup> Ja – aber es geht in diesem Aspekt genau um den systematischen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Soteriologie.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

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 Jüdenchristen 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.<sup>16</sup> 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) 91977 (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)<sup>17</sup>

#### 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 Traditions-gestalt 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 leblichen 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 traditionsprengend-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 gerechtfertigt werden 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 Widerfahrungen 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 läßt 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 biedereren Garten-Gott schaffen, dem auf der einen Seite seine Form- und Belebungskünste helfen, 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 Stammlern aus dem Paradiesstor 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 Boden<sup>18</sup> dessen urtümliche Blut-Konnotation<sup>19</sup> 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-

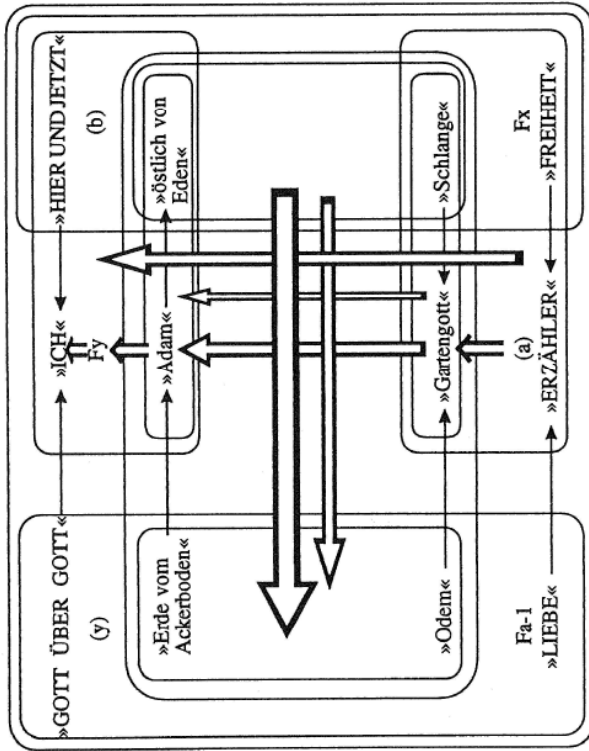
18 Darauf verweisen außer jenem knappen Hinweis in Gen 2,17 und das daran geknüpft te volksetymologische Wortspiel (vgl. 3,19) die durch die Fluchformeln in 3,17ff nur modifizierte ursprüngliche Bestimmung zum Ackerbau (2,5,15; vgl. 2,18), die in den religionsgeschichtlichen Parallelen nur deutlicher 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 gemütlche Maskerade des Garten-Gottes, und auf der noch dampfenden Leiche setzt der Besieger des Chaosdrachens sein blutiges Handwerk als Sklavenschafter 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 ankündigende 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 Ermöglicher (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. Vergewaltigen 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 inneren 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 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 Abrahamssegen 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-

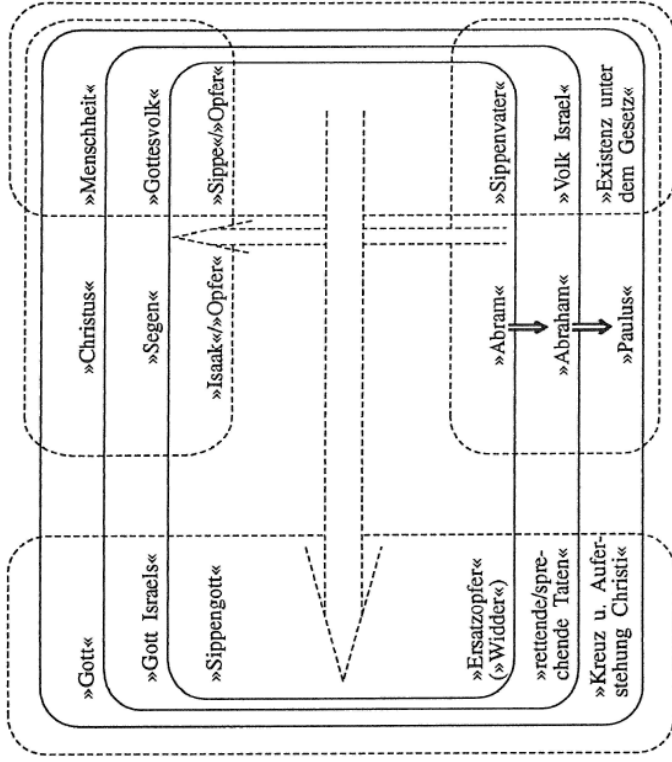


derholen. Eine zweite, die Abraham-Paulus-Transformation erzeugt dann eine dritte Besetzung, mit der die Abgrenzung zwischen jüdischer und christlicher Religion und das Verhältnis von alt- und neutestamentlicher Exegese zum Hintergrund für die nähere Bestimmung des pneumatologischen Modells im Kontext 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 Beschnittensforderung 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 Handlungs-subjekt 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 finden<sup>20</sup>. 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 Erkenntnisumformung 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.<sup>21</sup> Doch ob

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

<sup>21</sup> 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 Sigrist 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 Sigrist / Rainer Neu, Neukirchen-Vluyn 1989. Diese Konzeption fügt sich aber auch ohne George E. Mendenhall 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 Jungling, 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 Segenserben 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.<sup>22</sup> 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), Thamar's Verkleidung (Gen 38) und zu Naemis listiger Verknüpfung 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 hervorgehoben 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-

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

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 Thamar 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-Paradignas noch einmal in Erinnerung ruft, denn die Linie läßt sich von den Dienerrinnen 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 Eva<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Ihr (und damit sich selbst) tut übrigens auch die feministische Theologie unrecht, wenn sie Lilith als Gegenfigur aufstehen läßt. Die Rabbinen mußten sie als die erste Frau Adams deshalb »hinzufinden«, 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 Aduvant des pneumatologischen Modells zum semantischen Subjekt eines eigenen Modells, genauer: eines anderen Modellaspekts, denn sie definiert zugleich eine bestimmte Beziehung zwischen beiden.

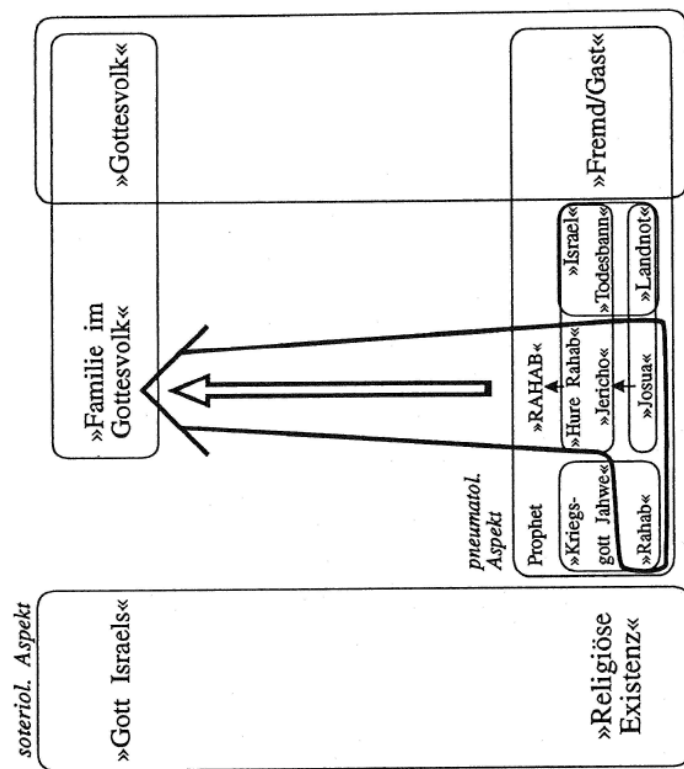
Besetzungen, Strategien, Ausgangs- und Endsituation lassen sich bei so stark akzentuierten Gehilfinnen wie Thamar oder Rahab, die oft ohnehin nur durch die kompositorische Einbettung ihrer Geschichten um ihren Heldenstatus gebracht werden, leicht rekonstruieren. Die vom Todesbann bedrohte Rahab verhält sich zur Überlebensmöglichkeit 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 Aduvant-Paradigmas im pneumatologischen Modell als »qualifiziert« 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 Mittelfiguren. 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 Gegensubjekts 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 Aduvant 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 Aduvant als personalisierte 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 Gottherrschaft 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 Leitfadens einer biblischen Theologie, die sich auf diesen »Begründer einer christlichen Theologie«<sup>24</sup> 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-

<sup>24</sup> Bultmann, zit. Anm. 13, 188.

### 3. Wie Israel den Heiden das Heil brachte

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 Rechterfertigung 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

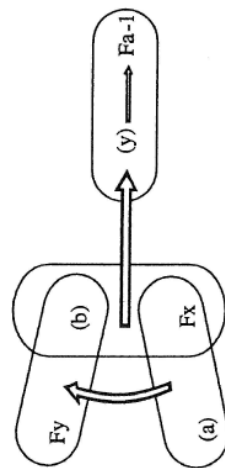
Bezeichnung »pneumatologisch« zu Recht trägt. Der »Geist« ist hier einerseits Willensverkünder und Kraftmanifestation Gottes, wie er in der Geschichte des Gottesvolkes eh und je begegnete, andererseits ist er nach Gottes  $\epsilon\phi\acute{\alpha}\rho\alpha\chi$  in Christus (Hebr 7,27; 9,12; 10,10) 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 beschriebe, 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*.<sup>25</sup> 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

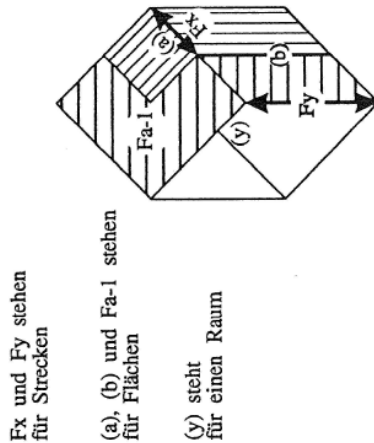


Das Integrierte Modell als Vermittlungsschema

<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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 (aktivitätsbegleitende Funktion)«. <sup>27</sup> Aber auch und gerade als Offenbarungsgeschehen läßt sich dieser Prozeß nicht so auf den jeweils erschlossenen Inhalt fixieren, daß diese »zeitlich-situa-

<sup>26</sup> 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.

<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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 vorangeht.<sup>30</sup>

28 Neben jenem ἐφ' ὅραξ 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, vgl. Hermeneutik und Strukturalismus (Der Konflikt der Interpretationen, Bd. 1; fr. 1969), München 1973, bes. 59ff. 201ff (dazu: Wolfgang Iser, Strukturen existentieller Interpretation, Bultmanns Johanneskommentar im Wechsel theologischer 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 Realitätsstufe 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 Transformationsreihe, 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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 verschleierte 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 Bullmanns, 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 1987 [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 Transformationsreihe 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 Worththeologie 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 *erstgeborenen* 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 Ausruferzeichen 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.«<sup>4</sup>

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 Balthasar<sup>5</sup>, und Hans Küng nennt Jesus ein »personhaftes Symbol der jüdischen Geschichte«<sup>6</sup>. Für die Gleichsetzung »Jesus als Israel« beruft sich Franz Mülfner nicht nur auf ein »Parallelgelächte«, sondern konstatiert »Identität«. Die Begründung heißt: »Er ist nicht bloß wahrer, unverfälschter Israelit (vgl. Joh 1,47) sondern repräsentiert Israel.«<sup>7</sup> 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/Olden 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.<sup>8</sup> 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«,<sup>9</sup> nach den Ergebnissen des voranhenden 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 Wegerand die Gerippe gestorbener Forschungshypothesen. Dabei scheiterten nicht nur die Versuche, die »ipsisima 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 hineinsetzen. 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.<sup>10</sup>

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!«<sup>11</sup>

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 neuem Sinn als neuer Moses verstanden werden<sup>12</sup>, 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 macht<sup>13</sup>. Wird so der Realgrund einer zwischen Kerygma und Überlieferungsgeschichte vermittelnden Typologie erkennbar, wie sie Gerhard von Rad als Strukturprinzip seiner »biblischen Theologie« vorschwebt?<sup>14</sup>

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.



zelen integriert. Als Lehrer setzt der Vermittler religiöser Identität in semiliteralen Gesellschaften, jenen antitraditionalen Zusammenhang des »Isnad« fort und ermöglicht tendentiell eine Identität neuen Typs.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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«<sup>17</sup>, verwies er seine Schüler auf ein offenes Tor in seinem theologischen Denkgebäude, durch das diese später auszuweichen, um sich »aufs Neue, mit Schwertern und Stangen bewehrt, auf die Suche nach dem »historischen Jesus« zu begeben. (So, angeblich verblüfft, sein Antipode Barth.<sup>18</sup>)

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, Ekstatischer, 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

<sup>15</sup> Vgl. o. Kap. III.1.a

<sup>16</sup> Vgl. Ernst Fuchs, *Jesus. Wort und Tat*, Tübingen 1971.

<sup>17</sup> Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1958, durchges. und erg. von Otto Merk, <sup>9</sup>1984 (UTB 630), 46.

<sup>18</sup> »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.<sup>19</sup> Aber es ist kein Zufall, daß dort gleichzeitig »Jesus als Lehrer« zum Thema wird.<sup>20</sup> 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 Jahnusköpfung ihres Wirkens prägt – etwa über die Grundstruktur Jahrhunderte lang 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.<sup>21</sup> 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

<sup>19</sup> 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).

<sup>20</sup> Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer* (Tübingen 1981), <sup>1</sup>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], <sup>2</sup>1988 [UTB 1272], 43; vgl. ders., *Die Geschichte der synoptischen Tradition* [1921; <sup>1</sup>1931], Göttingen <sup>9</sup>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 übersteht 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 solatraditione ist. Aber es verweist darauf, daß sich auf diese Weise der Traditionsprozeß im Neuen Testament eben prinzipiell nicht fortsetzen läßt.

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



warnt immerhin davor, ihn allzu eilig den zeitgenössischen Rabbinen anzunähern, denen er nur mit der anderen Seite seines Auftretens entspricht – seiner Lehrtätigkeit. In den ursprünglichen Wunderschichten 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.<sup>22</sup>

Jesus heilt oft durch körperliche Berührungen, selbst noch in seiner skeptischen Heimatstadt Nazareth (Mk 6,5<sup>23</sup>). 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 gespielt 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).<sup>24</sup> 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 un-mittelbare – körperliche Involviersein 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.<sup>25</sup> 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.).<sup>26</sup> Der Gang in die Wüste und in die Einsamkeit, das Hinabsteigen 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 Gegenwart 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 erschrecken 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)<sup>27</sup>

Dieselbe Unruhe spüren wir auch noch in der Mission des Paulus<sup>28</sup>, und auch er kennt noch das Handeln und Reden aus der unvermittelten Vollmacht des gegenwärtigen Christus (vgl. I Kor 7,10).<sup>29</sup>

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

<sup>27</sup> Vgl. Gerd Theißen, bes. Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum (1973), in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen (1979) 1989 (WUNT 19), 73-105; ders., Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums, München (1977) 1988 (TEH 194).

<sup>28</sup> Vgl. Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Mission (1975), in: ders., Studien, zit. Ann. 27, 201-230.  
<sup>29</sup> 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 syrophonizischen 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.<sup>30</sup>

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

<sup>30</sup> 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 »Taube 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«<sup>31</sup> und bei dieser Lektüre Jesu Verhalten, d.h. seine messianische Praxis von dessen Körperlichkeit her interpretiert. In diesem »Entwurf einer

31 (fr. [1974] <sup>2</sup>1975), Stuttgart 1980.

materialistischen Ekklesiologie<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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 gesicherten 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 sintragende 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 Gilaïms. 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)

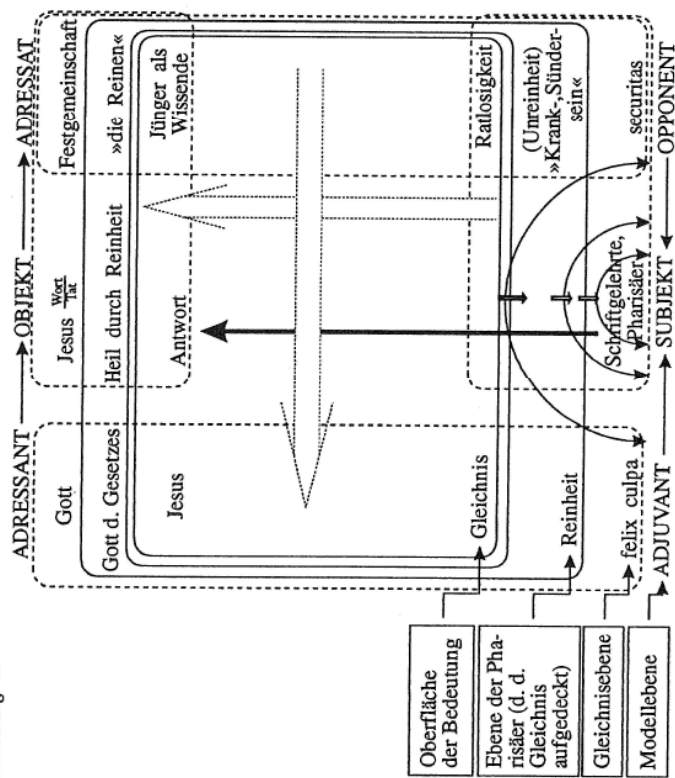
Dabei lassen sie sich selbst gesagt sein:

»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 dogmatischen 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 Jesuswort zusammen in einzigartiger Weise, was als Lehre kurz »Tut Buße« heißen kann. Dieser Bußruf ist durch die nahe Gottesheerschaft begründet. Sie wird wirksam in den Heilungen, gegenwärtig aber ist sie in der Mahlgemeinschaft Jesu. In der traditionell orientierten Hermeneutik sagt man, Jesu reale Mahlgemeinschaft seien eine »zeichenhafte Realisierung« der Gemeinschaft in der Gottesheerschaft. Aber »Fraktale der Gottesheerschaft« 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 Mahlgemeinschaften (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 er.« (Lk 7,28) Von außen wird also als 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 Tiefverlagerung wiedererkennen läßt. Die Neugruppierung und -situation schriftfixierter Orientierungsmuster steht am Ursprung neuer psychischer und sozialer Verhaltensmuster. Neue ideologische Prägnanzen und Sicherungen werden folgen. Aber all dies muß konkretisiert werden, um mehr zu beschreiben als nur den schon aus anderen Traditionenkontexten vertrauten Mechanismus. Wie ist das Neue: die Gottesheerschaft 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«. <sup>34</sup> Die Auslegung der Gleichnisse Jesu hat eine bewegte Geschichte. <sup>35</sup> 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 Lehnachfolge 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 einzuzichnen 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 hineinzu-tapen. 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 Strohmeier-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. 1886/1889; 2 in 1 Bd. 21910), Nachdr. Darmstadt 1976; Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (1947), Göttingen

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 expressionistische 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 Apophthegma, wie Bultmann oder ein Paradigma, wie Martin Dibelius meint? <sup>36</sup> 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 Vergewenwärtigung 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 1971.

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

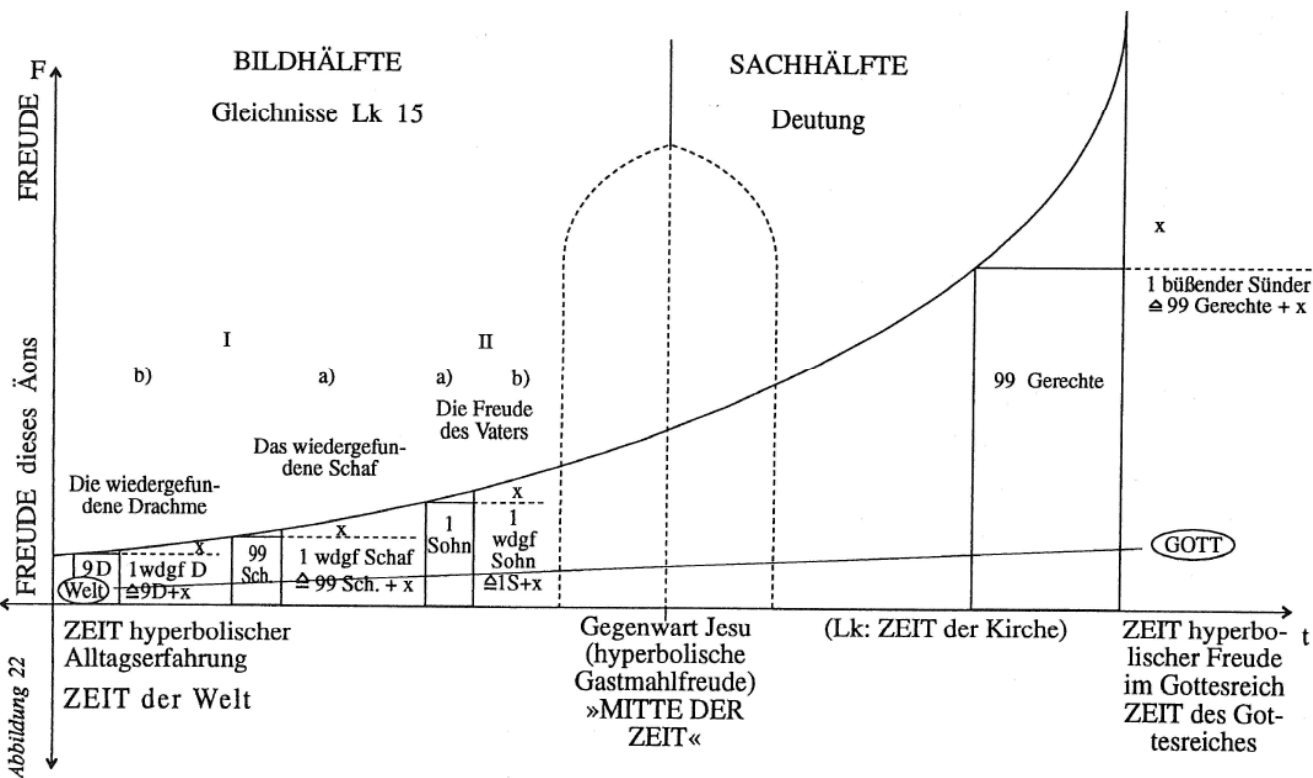
#### b) Ein Beispiel: das Gleichniskapitel Lk 15

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 übernommen 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 selbst wachsenden Saat (Mk 4,28). Damit stehen die Wachstums-gleichnisse 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 ungebürlich. 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 analogelos, 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 »Erbarmen 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 Zerstörten<sup>37</sup> – 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 Gleichnisse 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, überschneidende Freude. Aber ebenso wie wir kennt auch Lukas (referiert und redigiert

<sup>37</sup> Vgl. Martin Kämpchen, *Leben ohne Überfluß. Indische Erfahrungen, Hildesheim 1984.*

aus Mk und Q) überschneidenden 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 sitlichem 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 entwerder 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.<sup>38</sup> 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-

<sup>38</sup> 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 existentielle Dimension* (am.: in *Parables*, 1967), München 1970 (BETTh 57); Hans Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen (1978) <sup>2</sup>1984 (FRLANT 120).

modell, in dem Inhalte besonderer Art festgeschrieben werden. Es benutzt die Affekte als das Naturhafte am Menschen, um zwischen »Bild«- und »Sachhalfe« 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 Verknennung 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 Muster 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 Zukunftweisende praktizierte Theorie, die

als Geschenk dennoch eine Leistung voraussetzt, wobei das Mahl selbst – wie alles menschliche Essen – zwischen Natur und Kultur vermittelt.<sup>39</sup> 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 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.<sup>40</sup>

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-

<sup>39</sup> Vgl. dazu aus den »Mythologica« von Claude Lévi-Strauss bes. Bd. 3: Der Ursprung der Tischsitten (fr. 1968), Frankfurt (1973) 1976.

<sup>40</sup> Eros und Agape. Gestaltwandel der christlichen Liebe (schw. 2 Bde. 1930/1936), Gütersloh 1930/1937, 2 in 1 Bd. <sup>2</sup>1955, 66f.

risch bestätigten Logik des Affekts<sup>41</sup>: 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.<sup>42</sup>

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 Grundschrift 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 Paradoxie (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.<sup>43</sup> Und: »Worauf Du nu (sage ich) Dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich Dein Gott.«<sup>44</sup>

Dieser »Backofen voller Liebe« – so möchte Luther Gott malen<sup>45</sup> – 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 voraussetzende, 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 Schriftums).



## 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.<sup>46</sup> 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 Gebethaltung 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 hervorstübt. Da sind einem Vater Zweifel erlaubt. Und ich halte es auch nur für ein anderes, unzulängliches Symbol, wenn ich sage, der erste Teil des Vaterunser könnte auch Mutter-Unser heißen.

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

<sup>46</sup> Vgl. dazu Hans Weder, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 293-295 (\*Das gegebene Gebet [Unser Vater]).

## 5. Wort als Tat: Das Vaterunser

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 Vaterunser. 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.<sup>47</sup> Die scheinbar simple Bitte: Gott möge uns heute das Brot für den folgenden Tag geben (so muß man wohl übersetzen), enthält 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 ableitenden 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 Gemeinschaft, 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 indischen Kulturen zu Rate ziehen, um nicht hier schon das Nachdenken über die Brotbitte des Vaterunser abbrechen zu müssen.<sup>48</sup> 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

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Vgl. zum Folgenden Wolfgang Nethöfel / Viola Schmid, Rabe fliegt nach Osten. Die indische 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 Vaterunser 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 ritualen 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 Vaterunser, 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.«<sup>49</sup>

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

aber tritt immer deutlicher hervor, zwischen welchen »Systemen« jene Medien vermitteln, von welchen konkreten Orientierungen die christlichen Traditionsmuster ausgingen und welche sie gleich wieder ermöglichen. 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 Kopresenz 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 europäischen christlichen Weltbildes noch Intellektuellenmission im Abendland ermöglichten.<sup>1</sup> 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 einheitsrechtlich 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 Aufmerksamkeitslosigkeit, Zuspruch oder Ablehnung hier und jetzt an diesen Spuren, so wie dies schon zu seiner Zeit geschah.<sup>2</sup> 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 vergänglichem 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 ideologischen Traditionsbruch zwischen dem vorösterlichen Verkündiger und dem, der nach Ostern verkündet wird. So wird die existentielle Interpretation zu einer mythischen Variante.<sup>3</sup> 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 eingefahrenen 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 christliche

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-Gleichzeitiger der Gleichzeitige.« (Sören Kierkegaard, Philosophische Brocken (dän. 1844), 1952, Nachdr. Gütersloh 1985 [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 existentieller Interpretation, Göttingen 1983, bes. 222-236 (\*Die mythische Gattungsstruktur des Kommentars\*); 237-262 (\*Existentielle 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 Taufschichte des äthiopischen Kämmerers«).

### 1. Aufbruch: Die Frauen am Grabe

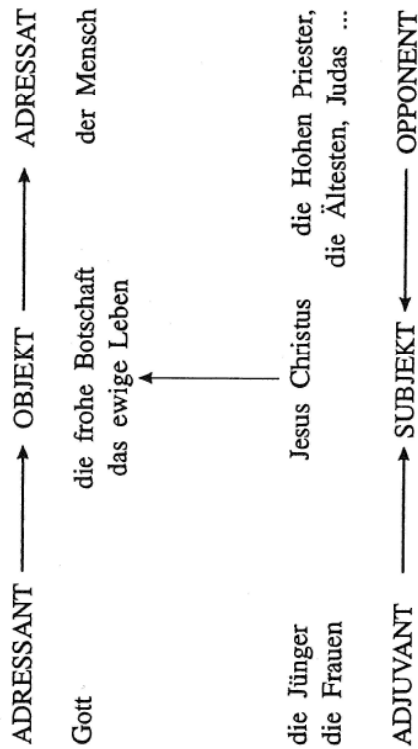
Lukas läßt nach Ostern die Jünger, die gerade vom leeren Grab erfahren haben, von Jerusalem nach Emmaus gehen und ratlos erörtern, wie sie sich nun an dem orientieren sollten, was sie mit Jesus erlebt und was sie von ihm gehört hatten (Lk 24,13-35 SLk; vgl. Mk 16,12f). Ein Wanderer, der sich ihnen zugesellt, »begann bei Mose und bei allen Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus, was über ihn handelte.« »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 ißt vor ihren Augen. »Da öffnet er ihnen den Sinn, daß sie die Schriften verstanden«. 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 Irre führen, von Symbolen oder Zeichen zu reden. Das semiotische Schema ist nie ganz falsch, aber es zerfällt 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 rekonstruieren 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 Semiotologen 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.<sup>4</sup> Sein Aktantenmodell des Matthäus-Evangeliums könnte tatsächlich für alle Evangelien gelten. Wir haben gelernt, diese Besetzung im Schema des integrierten Modells zu interpretieren.<sup>5</sup>

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 Gürgemanns, 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

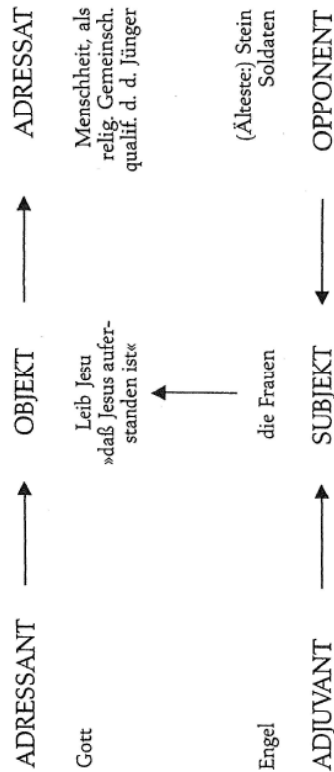
(Mangel)	Sünde)
1. Kontraktangebot:	Der Sohn des Menschen wird ausgeliefert,
2. Kontraktannahme:	um gekreuzigt zu werden.
3. qualifizierendes Ereignis	Salbung in Bethanien
4. Hauptereignis	alle Sequenzen der Kreuzigung
5. verherrlichendes Ereignis	Offenbarung Jesu
(Aufhebung des Mangels)	Aufhebung der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

Funktionsalgorithmus des Matthäus-Evangeliums nach Marin

Und er registriert bei der Präzisierung des Aktantenmodells der Erzählung zugleich die Positionsverschiebungen im Verhältnis zur Gesamtbesezung 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 Adjuvant.



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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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 Selbstthematisierung, die sich in den Transformationen der Tiefenstruktur nur andeutet. »Die allgemeine Funktion der Sequenz I«, 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.«<sup>8</sup> 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

<sup>6</sup> Vgl. o. Kap. III.2.d

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

<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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 gläubendes Zeichen, das ... in der Abwesenheit des Bezugspunktes die Anwesenheit des Wortes bezeichnet«<sup>10</sup>, 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«.<sup>11</sup> Zur vierten Sequenz (»Der Aufbruch der Frauen am Grabe«) hieß es zwar auch rückblickend, »daß die Botschaft der gezeugten tote Leib, die Weitergabe aber die gezeugte 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.«<sup>12</sup>

<sup>9</sup> A.a.O. 75.

<sup>10</sup> A.a.O. 80.

<sup>11</sup> A.a.O. 85.

<sup>12</sup> 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 Marin katholischisierende 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 Semiotologie ernsthaft auf einen literarischen Gegenstand, die Erzählung zurückzuführen.

Julia Kristeva und ihrer weitgehenden Erneuerung des semiotologischen 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 postuliert.

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 einzuzugliedern.\*

»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 das frühere literarische Werk hinaus; es gibt zum Beispiel einen Text des Lebens, in den ich durch das Schreiben über Japan Eingang zu finden suche.«<sup>13</sup>

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 Nietzsches und Heideggers 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 semiotologische Abenteuer (1974), in: ders., Das semiotologische 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 strukturelle 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 Grab 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.«<sup>14</sup>

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, zusammenschauen. 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)<sup>15</sup>, 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 Grab 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 kulturelle Distanz zum Leichnam des schmächtig hingeworfenen 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.<sup>16</sup> 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; 1975), Stuttgart 1980, 306-315; vgl. o. Kap. IV.3.

Paulus, den »Begründer einer christlichen Theologie«<sup>17</sup>. 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.<sup>18</sup> 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).<sup>19</sup> 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), 188; 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 Theßen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983 (FRLANT 131), 161-180 (»Exkurs zu I. Kor. 11,3-16: Die Hülle auf dem Kopf der Frau«). Theßen 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 Theßen 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, Kulturosoziologie, Naturrecht, Exegese, Kirchenordnung usw.

Eine Antwort darauf gibt der Briefzusammenhang.<sup>20</sup> 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 halbnackten 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 Kulturtradition zu sprechen. Die Kult-ätiologie 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 Grundschrift 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.<sup>21</sup> 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 kulturellen 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 eingeprägt 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 geprägt 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 Kopresenz-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 *seit* 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.«<sup>22</sup>

Die leibliche Einprägung dieses Musters läßt sich also sehr wohl auch als verleblichte 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

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.<sup>23</sup> Als schriftlich vorgelegte Lehre appelliert er notwendig an das eigene Urteil; als Wort des Korinthischen Apostels (vgl. 9,2) repräsentiert 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 aufträgt. 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)<sup>24</sup> 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)

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

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 kernt Paulus Jesus jetzt nicht mehr »nach dem Fleisch«, sondern nur noch »nach dem Geist« (II Kor 5,16).<sup>25</sup> 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.«<sup>26</sup>

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

26 A.a.O. 119. Otto Merk weist darauf hin, daß »Diakonie« in der Profangräßität 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 Christusseheinen liegende und aus ihm entbundene Dienen macht auch die Diener (hypertai) 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 Grundsinnes 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 unwiderruflich weiter verändert. Während die Jesuanische Tradition gemeinsamen Wanderns und gemeinsamer Sättigungsmahle langsam stirbt, reagieren in Zustimmung wie in Ablehnung immer mehr Gemeinden auf die zeitreisistenten, 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 Strohm, 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 Versdampfung 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 hermeneutisch-missionarischen 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 hinzugefügt. 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) zusammengekommen 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.<sup>27</sup> Aber schon die Gesamtfolge der Aktionen dieser Szene<sup>28</sup> 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-

<sup>27</sup> Durch Gleichklang beim Wortspiel γυνώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις in V. 30; durch parallelen Bildaufbau im Schriftzitat (»Schaf ... Schlachthaus« // »Lamm ... Scherer«, V. 32); durch Alternativen wie »lesen« vs. »verstehen« (V. 30), »ich« vs. »niemand« (V. 31), »Erniedrigung« vs. »Gericht«, »aufzählende 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).

<sup>28</sup> »hinzuauftun« / »in der Nähe halten« / »aufsteigen« / »zu ihm setzen« / »zu ihm wenden« / »den Mund auf tun« / »das Evangelium verkündigen«.



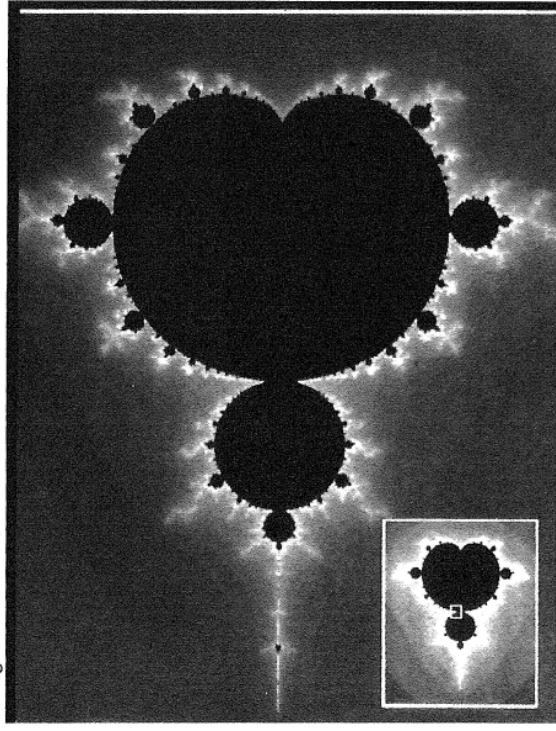
oder Narrativen Programme betrachtet haben. Das Gesamtschema der Funktionen liegt auf der Hand: Auftrag (des Engels) - Erfüllung des Auftrags (durch Philippus). Die unvermittelte Präsenz des Engels und der sich anschließende Missionsweg des Philippus nach Gaza werden in der Schlusszene wieder aufgenommen 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 Schlusszene 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. 32bα) der »Hinwegnahme« am Schluß entsprechen (V. 33bβ); dem »Verstummen« vor dem Scherer (V. 32bβ) entspricht das Aufzählen der Nachkommenschaft (V. 33bα). 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-

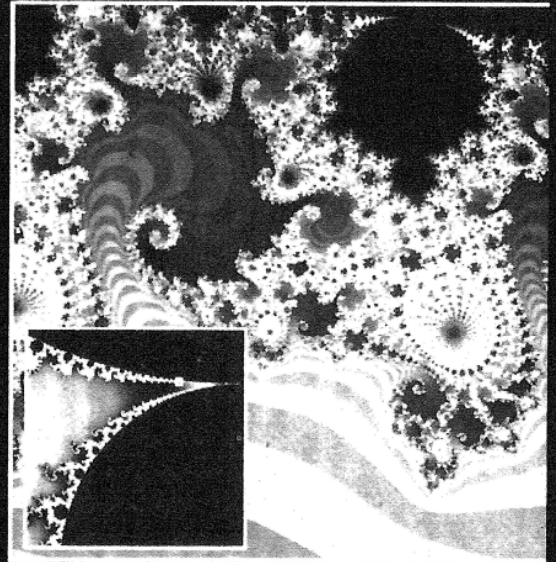
kiert also genau die Schnittstelle und die Verbindung zwischen dem durch die gesamte Erzählung abgebildeten Handlungsprogramm des Evangeliums und seiner »eigentlichen« Bedeutung.

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

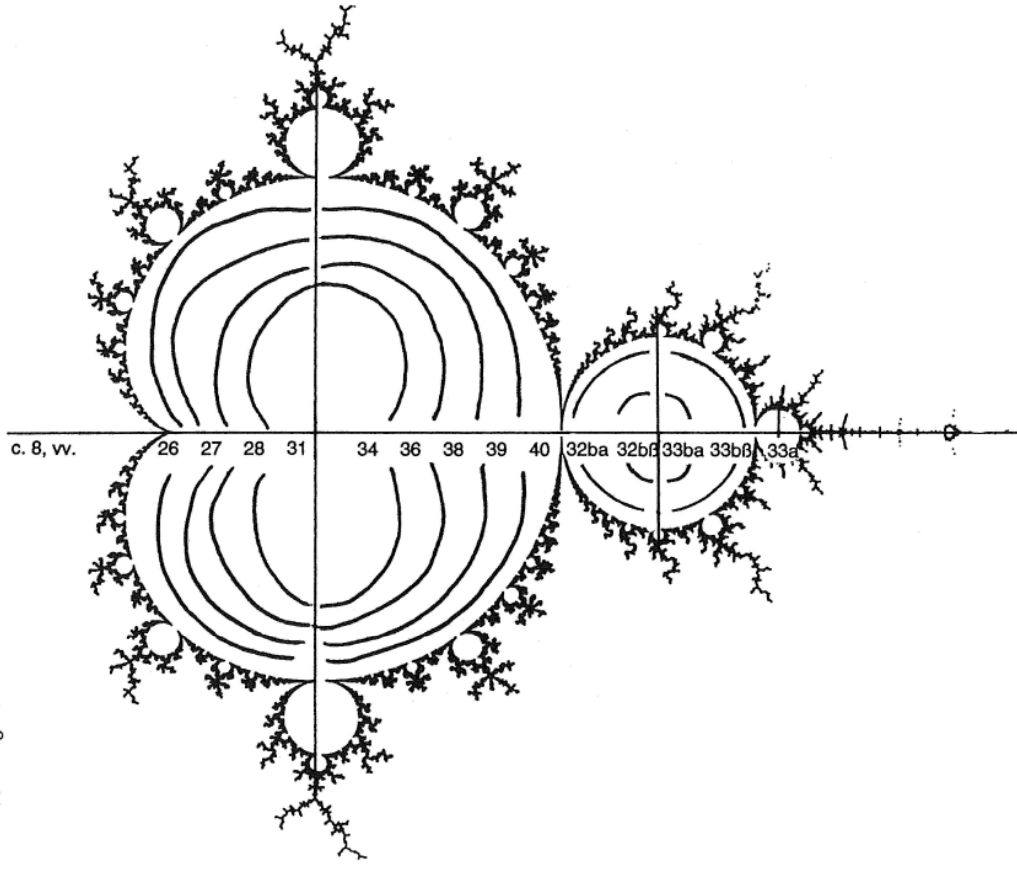


Die Mandelbrot-Menge. Beim Eindringen in immer feinere Strukturen wird die unablässig wachsende Komplexität der Mandelbrot-Menge mit ihren Seeplüsch-Schwänzen und inselförmigen Molekülen sichtbar. Im Bild oben wird in einem Kasten ein Teilbereich der Mandelbrot-Menge vergrößert. Dieser Vorgang wird auf 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-

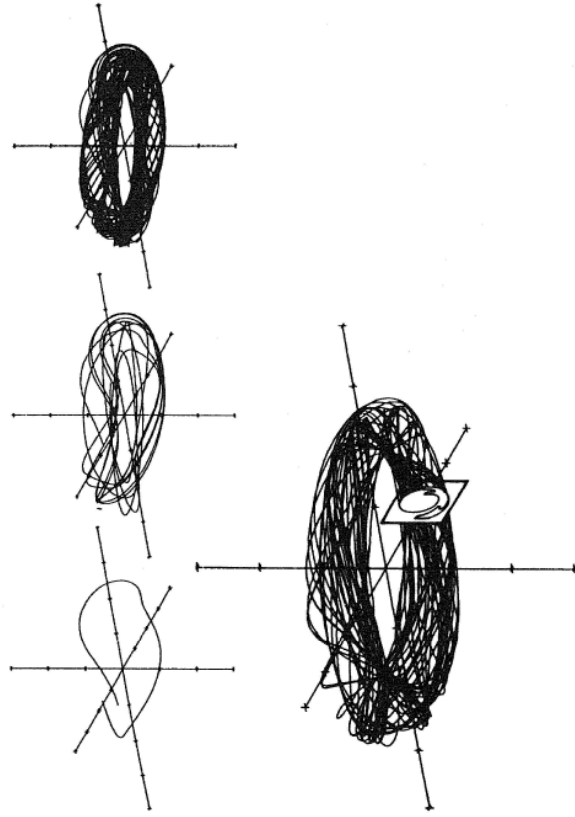
sche« Christologie des Lukas (der Hellenisten?) gespeichert ist: Wie hier das Schriftzitat in seinem Bewegungssinn interpretiert ist und wie sich die Wege des Schatzmeisters und des Philippus nach der Taufe übernatürlich beschleunigen, so hat sich einst der gottsuchende Mensch Jesus nach seiner Taufe »in der Kraft des Geistes« ungleich schneller auf Gott zubewegt.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.

<sup>29</sup> Vgl. Lk 3,21f mit 4,1.14.30 u.ö.

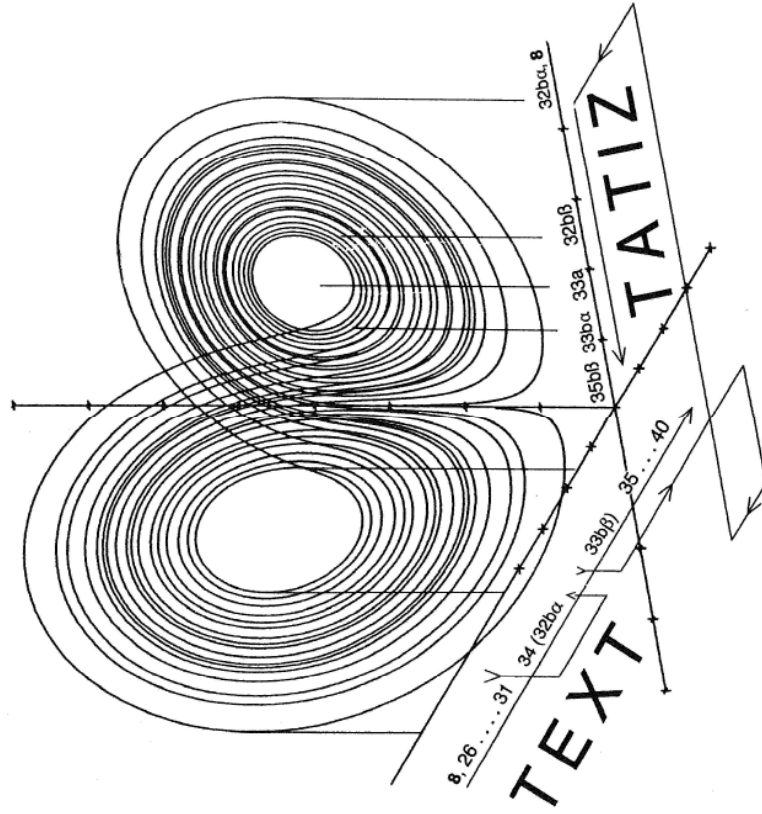
<sup>30</sup> Dazu kann man die Analyse so ansetzen: In der Eröffnungsszene legitimiert die übernatürliche Präsenz des Engels einen Auftrag zur natürlichen Ortsveränderung (»Mache dich auf und geh ...« [V. 26]). In der Schlussszene zeigt die übernatürliche Ortsveränderung durch den »Geist« (V. 39) die Auftragsbefreiung an und bewirkt zunächst eine natürliche Präsenz (»Den Philippus aber fand man in Asdod ...« [V. 40]). Als komplexe Termini zusammenschauen könnte man die sinnstiftende Annäherung des Äthiopiens 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 Bedeutungsebenen jenseits der Spiegelachse zu suchen. Zugleich ist dieser Kreuzungspunkt aber auch jener Fokus, in dem erst das Schriftzitat und dann die Gesamtzerzählung 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 Inter textualität 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 Akantenmodell erlaubt aber auch, interne Differenzierungen abzubilden und zu deuten. Es sind jedesmal die Aktanten als durch eine oder mehrere Personen repräsentierte »Funktions- und Merkmalsbündel« 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 Textinweisen aus rekonstruiert haben. Beim Schriftzitat gibt es trotz der metaphorischen Verweisung auf das Evangelium - oder vielleicht gerade ihrer wegen - 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 Adjunkten, und aus dem Adressanten entwickelt sich im Zuge präzisierender Besetzungen als Unterthemen 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 zuseht, 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.

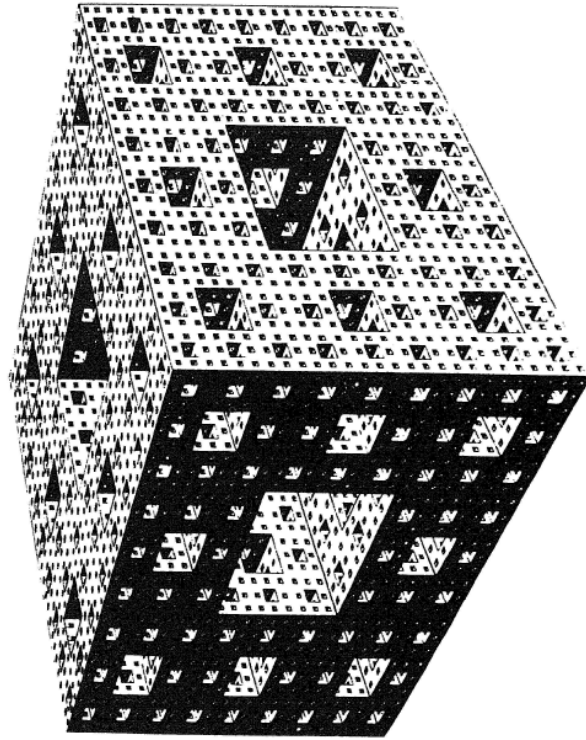
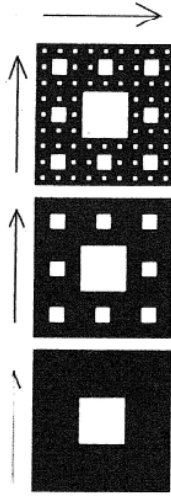


Stück näherbringen. Die Erzählung läßt sich nicht so in Signifikanten und Signifikate separieren, wie es das semiotische Mythos-Schema vorgibt. Es gibt hier keine »geheime Geschichte«, die wir als Manipulierte ergänzen müßten, um das Ganze überhaupt rezipieren zu können. Folgt man dem Schema, so müßte 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.

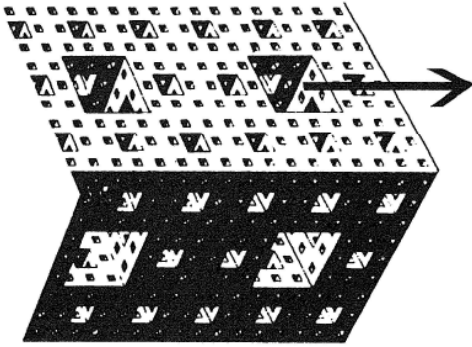
Hierbei durchbricht zunächst die eingangs herausgearbeitete Integration von Oberflächen- und Tiefenstruktur das semiotische Schema. Wir müßten die Barthessche Normalbesetzung umkehren, um unser Ergebnis in ihm notieren zu können. Das »Evangelium von Jesus« definiert alle Elemente des Schriftzitats und 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 verschiedene 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 Aktenmerkmale 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 Rahmen-erzählung 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 Traditionsmodells nahelegt.

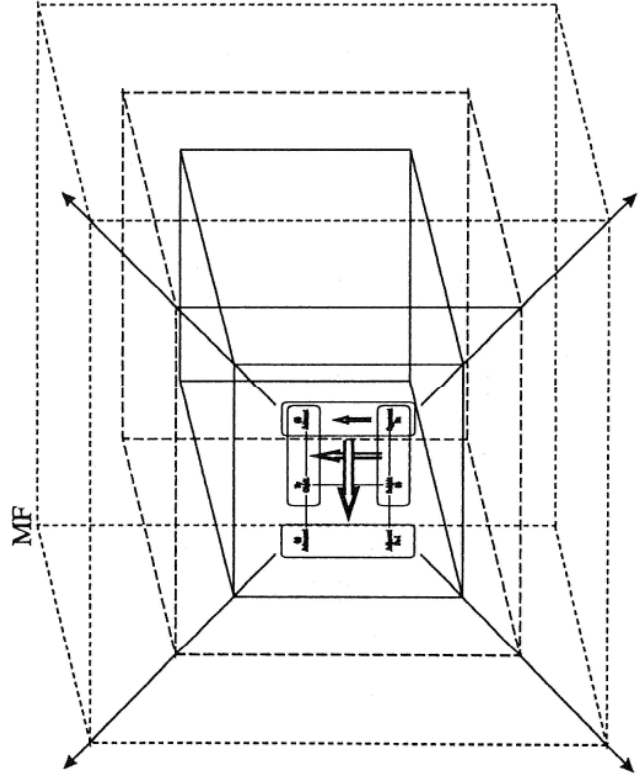
Abbildung 32



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



»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 Knauben 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.







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 Adoptionismus 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 traditionsgeschichtlichen 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 Äthiopiens. 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 Tauffat 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 Gemeindevorstellung, 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 Miterben 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 abbreißende Kette von Grenzüberschreitungen nach dem Vorbild Jesu. Lukas setzt die christliche Traditionsreihe durch eine Revolution der Form fort: als christliche 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 anderes Koordinieren 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 Bewegungsinns. 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 Hintergründ-folien kopräsehte 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 Traditions-mustern 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 Traditionsmuster als Codex von dicta probantia den Tod der tausend Deduktionen stirbt.<sup>32</sup>

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

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

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